



531389993 021



Universität Tübingen

Protokolle zur Liturgie

Band 1 | 2007

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg
herausgegeben von Rudolf Pöck
und Andreas Radtenbacher
Band 1 | 2007

echter

Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg
*herausgegeben von Rudolf Pacik
und Andreas Redtenbacher*
Band 1 | 2007



echter

Protokolle
zur Liturgie
Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg
herausgegeben von Rudolf Pätz
und Andreas Reitenbach
Band I | 2007



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.

© 2007 Echter Verlag GmbH, Würzburg
www.echter-verlag.de
Umschlag: Peter Hellmund
Druck und Bindung: Druckerei Friedrich Pustet, Regensburg
ISBN 978-3-429-02920-3

2A 11027-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	7
-------------------------------	---

TEIL I

Liturgiewissenschaft

<i>Rudolf Pacik</i> : Der Altarraum der Kirche und die liturgischen Funktionsorte	11
---	----

<i>Klaus Peter Dannecker</i> : Der Ambo – Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes ..	31
---	----

<i>Andreas Redtenbacher</i> : Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche	50
--	----

<i>Basilius J. Groen</i> : Die eine Sonntagseucharistie und die pluri-forme Gemeinde	79
--	----

<i>Isidor Baumgartner</i> : Mit dem Absammeln ist es nicht getan – Caritas in der Liturgie	101
--	-----

<i>Alfred Ehrensperger</i> : Die ältesten Liturgiebücher der westlichen Kirche	121
--	-----

TEIL II

Pastoralliturgie – Liturgiepastoral

<i>Edgar Josef Korherr</i> : Von der Drohbotschaft zur Frohbotschaft – Überlegungen und Fragen zur Predigt in Eucharistie- und Wort-Gottes-Feiern	177
---	-----

<i>Helga Maria Wolf / Rudolf Pacik</i> : Die Sprache der Zeiten – Feste, Symbole, Rituale im Rhythmus der Zeit	185
--	-----

<i>Erich Czasch</i> : Überlegungen zur Feier der Verabschiedung und Tröstung Hinterbliebener von aus der Kirche ausgetretenen Personen	196
<i>Edgar Josef Korherr</i> : Wortgottesdienst mit Kindern – ein nach- konziliarer Pastoralversuch	220
<i>Margarethe Stari</i> : Erstkommunion mit geistig schwerst- behinderten Kindern	230
<i>Friedrich Fritz</i> : Die »Pius-Parsch-Woche« der Pfarre Langenzersdorf	248

ANHANG

Informationen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft

A. Personalia	257
B. Aktuelles und Berichte	262
C. Mitarbeiter von Band 1	266
D. Sponsoren für Band 1	268

Vorwort der Herausgeber

Bald nach Gründung der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« im Pius-Parsch-Gedenkjahr 2004 war klar geworden: Eine derartige Vereinigung braucht ein zumindest einmal jährlich erscheinendes Periodikum, um Mitgliedern und Interessierten an der wissenschaftlichen Arbeit aus dem Umfeld der Gesellschaft Anteil zu geben sowie Ergebnisse auch in eine größere Öffentlichkeit hineinzutragen.

Analog zu den in Klosterneuburg erscheinenden »Protokollen zur Bibel«, die das Österreichische Katholische Bibelwerk im Dienst der Bibelwissenschaft herausbringt, wählte das Kuratorium für das neue liturgiewissenschaftliche Periodikum den Titel »Protokolle zur Liturgie«. Er soll ausdrücken, dass sich diese Publikation den vielfältigen Themen der Liturgiewissenschaft, aber auch pastoralliturgischen und liturgiepastoralen Fragen widmen wird. Daher gliedert sich der vorliegende Band 1/2007 in die zwei Teile »Liturgiewissenschaft« und »Pastoralliturgie – Liturgiepastoral«; dieses Konzept soll auch künftig beibehalten werden.

Die hier veröffentlichten Beiträge dokumentieren in erster Linie Arbeiten und Studien aus dem Umfeld der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft selbst. So kommen Wissenschaftler zu Wort, die Mitglieder der Gesellschaft sind oder ihr auf andere Weise nahestehen, aber auch solche, die als Referenten an den Veranstaltungen der Gesellschaft mitgewirkt haben. In Fällen besonderer thematischer Aktualität sollen auch Gastautoren eingeladen werden. Darüber hinaus bringen die »Protokolle zur Liturgie« die schriftliche Fassung von Vorträgen, die in Klosterneuburg bei liturgischen Fach- oder Studientagen der Erzdiözese Wien gehalten wurden. Im zweiten Teil »Pastoralliturgie – Liturgiepastoral« kommen naturgemäß Themen der praktischen Liturgik zur Sprache, in Einzelfällen auch die Darstellung und Analyse exemplarischer Praxismodelle.

Das Chorherrenstift Klosterneuburg bei Wien war immer ein herausragender Wissenschaftsstandort: ob es sich um jene zahlreichen Chorherren handelte, die als Professoren oder Rektoren an der Universität Wien wirkten, oder um die über 200-jährige Geschichte der Philoso-

phisch-Theologischen Hochschule Klosterneuburg, um die beachtlichen Leistungen in naturwissenschaftlichen Fächern, vor allem aber um das wissenschaftliche sowie liturgie- und bibelpastorale Lebenswerk, das der weltbekannte Chorherr Pius Parsch erbracht hat. Nicht zuletzt dieser wissenschaftlichen Tradition weiß sich die »Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg« mit dem Periodikum »Protokolle zur Liturgie« verpflichtet.

Ein Wort großen Dankes steht am Schluss: Dieser Band 1/2007 verdankt sich der Treue der zurzeit 135 Mitglieder mit ihren finanziellen Zuwendungen, aber ebenso den am Ende des Bandes angeführten Sponsoren und Institutionen für ihre Druckkostenbeiträge. Zu danken ist ganz besonders auch Frau Monika Thaller, die das Manuskript betreut hat, sowie Herrn Lektor Heribert Handwerk vom Echter-Verlag für die bewährte Kooperation.

Klosterneuburg, 1. November 2007
am Hochfest Allerheiligen

Rudolf Pacik,
Andreas Redtenbacher

Der Altarraum der Kirche und die liturgischen Funktionsorte¹

Teil I

Liturgiewissenschaft

Der Autor ist Professor für Liturgiewissenschaft und Kirchenmusiklehre an der Universität Bonn. Er ist Mitglied der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und des Liturgischen Ausschusses der Katholischen Theologischen Fakultät Bonn. Er hat sich insbesondere mit dem Altarraum der Kirche beschäftigt und ist Autor von *Die Gestaltung des Altarraums der Kirche* (1988) und *Die Gestaltung des Altarraums der Kirche* (1991). Er ist auch Mitglied der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Inhaltsverzeichnis

In diesem Vortrag behandle ich die sogenannten Funktionsorte (Altar, Ambo, Lesepult, Kerkel, Vortisch, etc.) in der Kirche und wie sie gestaltet sein müssen und wie sie einzusetzen sind, damit die Liturgie der Kirche besser abläuft. Ich versuche darzustellen, was die katholischen Dokumente sagen, sowie auch auf manche aus neuerer Zeit hinzuweisen.

Die wichtigsten kirchlichen Dokumente

Leitende Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (Vatikan II, 1962-1965):

Das zweite Konzil hat seinen Artikel in A. 110 (1962) 110-112. Artikel 110 des zweiten Konzils des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) 110-112. Das zweite Konzil hat seinen Artikel in A. 110 (1962) 110-112. Artikel 110 des zweiten Konzils des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) 110-112.

Das zweite Konzil hat seinen Artikel in A. 110 (1962) 110-112. Artikel 110 des zweiten Konzils des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) 110-112. Das zweite Konzil hat seinen Artikel in A. 110 (1962) 110-112. Artikel 110 des zweiten Konzils des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) 110-112.

RUDOLF PACIK

Der Altarraum der Kirche und die liturgischen Funktionsorte¹

Der Autor ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie und seit dem Studienjahr 2007/2008 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. Er habilitierte sich in Innsbruck bei H. B. Meyer, dessen Assistent er war. Der Beitrag ist die Druckfassung des Hauptvortrags anlässlich der Jahresversammlung am 7. November 2006 der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, deren Mitglied er ist (Ed.).

EINLEITUNG

In diesem Vortrag behandle ich die sogenannten Funktionsorte (Altar, Ambo und/oder Kanzel, Vorstehersitz, Tabernakel): wie sie beschaffen sein müssen und wie sie zusammenspielen, damit die Dramaturgie der Feier stimmt. Ich versuche darzustellen, was die amtlichen Dokumente sagen, werde aber auch manches aus meiner Sicht kommentieren.

Die wichtigsten amtlichen Dokumente:
Grundordnung des Römischen Messbuchs (Institutio generalis Missalis Romani), 3. Ausgabe 2002 [= GRM]²;

¹ Der Vortrag beruht auf meinem Artikel in: A. Redtenbacher (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 260–272. Der Text wurde aktualisiert sowie an manchen Stellen überarbeitet bzw. erweitert.

² In: Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica 3^a. Vatikan 2002, 17–86; deutsch: Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) [Approbiert von der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, dem Erzbischof von Vaduz und dem Erzbischof von Luxemburg. Rekognosziert von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung] (Arbeits-hilfen 215), Bonn 2007.

Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe (1973; deutsch 1976/2003)³;
Ritus der Kirch- und der Altarweihe (1977/1994)⁴;
Pastorale Einführung in die Leseordnung der Messfeier (1981) [= PELM]⁵;
Zeremoniale für die Bischöfe (1984/1998) [= ZerBi]⁶;
Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz: Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen (1988/2002)⁷;
Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen liturgischen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien (2001) [= Richtlinien Wien]⁸.

Die Funktionsorte sind nicht bloß Möbelstücke, sondern »Positionszeichen«⁹. Das heißt: Sie weisen durch ihren Platz im Raum und durch ihre Gestalt auf die Bedeutung dessen hin, was sich an ihnen vollzieht (z. B. wird in GRM n. 309 u. PELM n. 32 der Ambo Zeichen für die Würde [dignitas] des Wortes Gottes genannt). Der Ortswechsel (meist nur der Dienstträger) verdeutlicht die Struktur der Feier. Und er zeigt an, dass die Liturgie sich in vielfältigen Riten und Rede-Arten vollzieht. Zum Beispiel ist ein Gebet – der Priester richtet es im Namen der Gemeinde an Gott – etwas anderes als eine Lesung, die ja der Gemeinde vorgetragen wird; der/die Agierende verhält sich unterschiedlich, etwa in Gestik und Blickkontakt.

³ Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich [1973] Neuauflage: Einsiedeln-Freiburg i. Br. 2003; im Internet: <http://www.liturgie.de/download/kommunionspendung.html>.

⁴ Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Trier 1994 (Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes 4).

⁵ In: Mess-Lektionar [...]. Bd. 1. Einsiedeln [usw.] 1983, 11⁸–42², sowie in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Bonn 1998, 191–241. Im Internet: http://www.uni-salzburg.at/ptf/links-tipps/past_ein/lektionar/home.htm.

⁶ Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Solothurn [u. a.] 1998.

⁷ Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. 25. Oktober 1988. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe [Erklärungen der Kommissionen] 9), Bonn 2002.

⁸ Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen liturgischen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien (Impulse für die pastorale Arbeit 30), Wien 2001.

⁹ H. Muck, Probleme mit den zu großen Kirchen, in: KuKi 51 (1988) 149–151, hier 151.

Das Wort »Dramaturgie«, das ich am Anfang gebraucht habe, muss man recht verstehen. Liturgie ist, so sagte es schon Romano Guardini, ein »heiliges Spiel«¹⁰ – doch eines, in dem es nur Mitwirkende (freilich: mit bestimmten Rollen) gibt. Für den Kirchenraum bedeutet das: Der Altarbereich ist keine Schaubühne! »Es geht nicht um das Sehen, es geht um das Sein. Es geht nicht um das Dabeisein: Es geht um das Darinsein. Es geht nicht darum, dem Klerus seinen Funktionsraum abzusprechen, sondern im Gegenteil diesen zu erweitern. Es geht darum, eine Form zu finden, die nicht ein Gegenüber, sondern die Dazugehörigkeit, das Darinsein fühlbar macht. Der Altarbezirk soll nicht nur bis zu den Bänken, sondern er muss bis zu den Kirchenwänden reichen.«¹¹ Das Modell für den liturgischen Raum gibt nicht das Theater ab, sondern das (Wohn-)Haus. Alle sollten untereinander kommunizieren können.¹²

I. ALTAR

1. Gebrauch

Der Altar dient allein der Eucharistie, nichts anderem! In Eröffnung und Wortliturgie spielt er keine Rolle (ausgenommen: dass ihn Priester und Assistenz am Beginn und am Schluss verehren). Manche Zelebranten treten aber schon zur Eröffnung an den Altar, ja leiten auch die Wortliturgie von dort aus. Damit wird die Unterscheidung der einzelnen Mess-Teile eingeebnet – und der Altar zweckentfremdet.

Am Anfang der Messe (umso mehr bei einem nichteucharistischen Gottesdienst) soll der Altar leer sein. Erst vor der Gabenbereitung wird er zugerüstet (GRM n. 73). Das Gegenstück bildet der Abschluss: Nach der Kommunion trägt man alles, was nicht mehr gebraucht wird, zur Kredenz. Dies sollte diskret geschehen; Kelch und Hostienschale reinigt man darum besser nicht am Altar (obwohl

¹⁰ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 4⁵1920 (EO 1), 58–72.

¹¹ A. Schilling, Bildhauer und Kirchenbau heute, in: G. Rombold (Hg.), Kirchen für die Zukunft bauen. Beiträge zum neuen Kirchenverständnis (Theologie konkret), Wien 1969, 181–191, hier 187 f.

¹² R. Hovda, Strong, loving and wise. Presiding in liturgy, Collegeville, Minn. 1976, 47.

auch das möglich ist), sondern an der Kredenz, gegebenenfalls erst nach der Feier (GRM n. 163).

Wenn der Altar der Tisch für die Eucharistie und nur für sie ist, dann kann er nicht als Blumen- oder Kerzenständer, Kredenz, Bücher- und Zettelablage, Podest für Bilder oder Figuren dienen. Auf dem Altar steht und liegt idealerweise allein das, was man für die Eucharistie braucht: Patene und Kelch (samt Korporale, Kelchtuch, Palla) sowie (als Behelf) das Messbuch (GRM n. 306).¹³ Die Patene mit dem eucharistischen Brot und den Kelch soll die Gemeinde sehen können. Das Messbuch liegt deshalb besser in der Altarmitte, hinter Patene und Kelch, nicht auf einem seitlichen Pult; sonst wird es optisch zu stark hervorgehoben, und der Priester wendet sich beim Gebet statt in die Mitte zur Seite, was unschön wirkt. »Wo Mitfeiernde aufgrund der äußeren Gestalt den Eindruck gewinnen müssen, das Gebet werde gewissermaßen über Mikrophon und Messbuchpult rezipiert, und wo die Blumen und Kerzen eher im Mittelpunkt stehen als Hostienschale und Kelch, da sind nicht nur optisch die Gewichte verschoben.«¹⁴

2. Gestalt und Ausstattung

Ein einziger Altar

»Beim Neubau von Kirchen ist es besser, nur einen Altar zu errichten, der in der Versammlung der Gläubigen den einen Christus und die eine Eucharistie der Kirche bezeichnet« (GRM n. 303) – das hat Folgen für Retabelaltäre in alten Kirchen: Sobald ein frei stehender Altar (vulgo »Volksaltar«) errichtet wurde, wird dieser zum Hauptaltar, und am Retabelaltar darf nicht mehr zelebriert werden: »Wenn in einer bestehenden Kirche der alte Altar so aufgestellt ist, dass er die Teilnahme des Volkes eher erschwert, aber auch nicht ohne Nachteil für seinen künstlerischen Wert versetzt werden kann, ist ein anderer feststehender Altar zu errichten, der künstlerisch gestaltet ist und ordnungsgemäß zu weihen ist; und nur auf ihm sind die heiligen Feiern auszuführen« (GRM n. 303). Dann sollte man aber den Retabelaltar nicht so herrichten, als wäre er für die Messe bereit: »Damit

¹³ Dies fordert schon das Missale Romanum von 1570: Rubricae generales n. 20.

¹⁴ J. Bärsch, Mitte und Höhepunkt. Der Vollzug des Hochgebetes als liturgische Gestaltungsaufgabe, in: Gottesdienst 39 (2005) 105–107, hier 107.

die Aufmerksamkeit der Gläubigen nicht vom neuen Altar abgelenkt wird, ist der alte nicht in besonderer Weise zu schmücken« (ebd.). Stattet man den bisherigen Altar aufwendiger aus als den neuen Hauptaltar, dann stimmt das Verhältnis nicht. Die Leute werden so Letzteren immer als Provisorium wahrnehmen. Man sollte also – abhängig vom Raum – sich darum bemühen, dass der alte Retabelaltar nicht zu stark dominiert: ihn nicht weiß decken, keine brennenden Kerzen und keinen oder dezenten Blumenschmuck anbringen. Sinngemäß gilt dies ebenso für Nebenaltäre.

Bedenklich erscheint mir der Trend, neue Retabel mit Mensa und Tabernakel zu errichten oder aus einer Kirche entfernte Retabelaltäre in einer anderen wieder aufzustellen. Ein bloßes Retabel lässt sich in manchen Fällen vertreten, aber nur aus Gründen der Optik – etwa in gotischen oder barocken Räumen. Mensa und Tabernakel sollten mit ihm nicht verbunden sein.

Material, Form und Größe

GRM n. 298 verlangt, dass jede Kirche einen feststehenden, also im Boden fixierten, Altar hat. Über das Material sagt GRM n. 301: »Nach überliefertem kirchlichem Brauch und wegen ihrer Bedeutung hat die Tischplatte eines feststehenden Altares aus Stein, und zwar aus Naturstein, zu sein. Doch kann man nach dem Urteil der Bischofskonferenz auch anderes würdiges, festes, haltbares und kunstvoll verarbeitetes Material verwenden. Der Unterbau beziehungsweise der Sockel, der die Tischplatte trägt, kann aus jedem beliebigen Material gefertigt werden, sofern es würdig und fest sowie haltbar ist.« Auf konkretere Angaben verzichtet das Messbuch.

Der Altar sollte optisch das Zentrum der Kirche bilden. Gestalt und Größe hängen vom Raum ab. Ein großer Raum braucht einen massiveren Altar als ein kleiner. Die Grundform des Altars stammt daher, dass er »Tisch des Herrn« ist. Dies schließt nicht aus, dass er einen blockartigen Unterbau erhält oder z. B. als Quader gestaltet ist – immer im Verhältnis zur Umgebung. Die Form des Altares kann auch andere Assoziationen vermitteln, z. B. Christus der Eckstein (vgl. GRM n. 298, Eph 2,20).¹⁵

¹⁵ Richtmaße sind angegeben in: Richtlinien Wien, 7 f.

»versus populum«

»Der Altar ist von der Wand getrennt zu errichten, so dass man ihn leicht umschreiten und die Feier an ihm dem Volk zugewandt vollzogen werden kann. Das empfiehlt sich überall, wo es möglich ist« (GRM n. 299).¹⁶ Dem liegt die Idee zu Grunde, dass der Altar »in der Mitte der Versammlung« steht, sich die Gemeinde (zumindest andeutungsweise) um ihn schart. So erklärte es die dritte Fassung des Liturgie-Schemas [= Entwurfs der Liturgiekonstitution] (n. 106, Declaratio 3).¹⁷ Entsprechend bestimmt GRM n. 299: »Der Altar ist aber so aufzustellen, dass er wahrhaft den Mittelpunkt bildet, dem sich die Aufmerksamkeit der ganzen Versammlung der Gläubigen von selbst zuwendet.«

Das bedeutet: Alle richten sich zum Altar hin aus, und er, nicht etwa das Volk (genauso wenig der Priester), bildet den Orientierungspunkt. »Versus populum« ist eine topographische, keine theologische Bezeichnung (die übrigens schon das Tridentinische Messbuch verwendet).¹⁸ Sie polemisch gegen »versus deum« (»zu Gott hin«) auszuspielen – wie etwa in der Debatte um die Neugestaltung der Pfarrkirche Ober St. Veit, Wien XIII¹⁹ – trifft die Sache nicht. Freilich hat auch die Position des Priesters vor dem Altar ihre Symbolik: Der Priester steht an der Spitze der Gemeinde als ihr Anführer, blickt darum in dieselbe Richtung wie sie – seit dem Altertum weiterhin nach Osten, zur aufgehenden Sonne hin.²⁰ Der Priester sei un-

¹⁶ »Altare exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit, quod expedit ubicumque possibile sit.«

¹⁷ Die Vorbereitende Liturgiekommission des II. Vatikanums hat zwischen August 1961 und Jänner 1962 drei Entwürfe (Schemata) der Liturgiekonstitution erarbeitet. Das dritte Schema wurde in der Plenarsitzung der Kommission von 11. bis 13. Januar 1962 verabschiedet.

¹⁸ Pregare »ad orientem versus« [Editoriale], in: Not. 29 (1993) 245–249, hier 249. Im Missale Romanum 1570: Ritus servandus n. 5,3.

¹⁹ <http://www.members.a1.net/altar>.

²⁰ J. A. Jungmann, Der neue Altar, in: Seels. 37 (1967) 374–381. Zur Gebetsrichtung (und zur in den letzten Jahren neu aufgeflamten Kontroverse über die Zelebration versus populum) vgl. etwa: J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2000, 65–73; M. Wallraff, Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung, in: ZKG 111 (2000) 169–184; U. M. Lang, Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von J. Ratzinger (Neue Kriterien 5), Einsiedeln 2003; A. Gerhards, »Blickt nach Osten!«. Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus, in: M. Klöckener/A. Join-Lambert (Hg.), Liturgia et Unitas.

höflich oder er sondere sich von der Gemeinde ab, wenn er (wieder topographisch ausgedrückt) mit dem Rücken zum Volk zelebriert – auch dies zu behaupten ist polemisch, zumindest zeugt es von Unkenntnis.

»Versus populum« heißt übrigens nicht, den ganzen Altarbereich umzudrehen, sodass sich nun am Eingang des Presbyteriums befindet, was vorher seinen Platz an der Apsiswand gehabt hatte. Denn auch die Umschreitbarkeit ist wichtig. Der Altar sollte also nicht am vorderen Rand des Presbyteriums stehen, sondern rings um ihn sollte genügend freier Raum sein.

Zu bedenken wäre in diesem Zusammenhang: Der sogenannte Volksaltar allein garantiert noch keine Gemeinschaftsfeier. Er sowie das Verhalten von Vorsteher und Assistenz drücken unter Umständen das Gegenteil des Gemeinten aus. Der Altar könnte als Barriere wirken: wenn er zu groß ist; wenn sämtliche Dienstträger/-innen in einer Reihe der Gemeinde gegenüberstehen etc.

Kreuz

»Auf dem Altar oder in seiner Nähe hat sich für das versammelte Volk gut sichtbar ein Kreuz mit dem Bild Christi, des Gekreuzigten, zu befinden. Es empfiehlt sich, dass dieses Kreuz, das den Gläubigen das heilbringende Leiden des Herrn in Erinnerung rufen soll, auch außerhalb der liturgischen Feiern in der Nähe des Altars verbleibt« (GRM n. 308).

Steht das Kruzifix in der Mitte des Altars, achte man darauf, dass Patene und Kelch für die Gemeinde sichtbar bleiben; man platziert die Gefäße also besser rechts und links. Für die Anordnung des Kreuzes in der Nähe des Altars gibt es viele Varianten: seitlich als Stehkreuz, im Triumphbogen hängend, an der Stirnwand usw.

Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. [...] In honorem Bruno Bürki, Fribourg/Genf 2001, 197–217; R. Meßner, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, in: A. Gerhards/Th. Sternberg/W. Zahner (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier 2)* Regensburg 2003, 27–36. – J. Ratzinger (wie Anm. 20), 73 betont – wie Jungmann und Lang – die gleiche Ausrichtung aller beim Gebet; für die heutige Messfeier versus populum schlägt er als Orientierungspunkt das in die Mitte des Altars zu stellende Kreuz (»der innere Osten des Glaubens«) vor.

Die GRM spricht übrigens von *einem* Kreuz, nicht von mehreren. Ein kleines Kruzifix zusätzlich auf den Altar zu stellen oder zu legen ist also nicht notwendig und verdoppelt nur das Zeichen.²¹ Dieser Brauch, der sich bald nach dem 2. Vatikanischen Konzil verbreitet hat, greift vermutlich auf die Zeit vor der Reform zurück. Gemäß dem Missale Romanum von 1570 (Rubricae generales n. 20) sollte der Corpus zur inneren Altarseite gewandt sein (wodurch er allerdings bei Zelebration versus populum nur dem Zelebranten sichtbar blieb)²². Die Ritenkongregation hatte 1822 verfügt, das Kreuz müsse so groß sein, dass Zelebrant und Volk es sehen könnten – der Zelebrant deshalb, weil die Anweisungen des Missale über das Erheben der Augen bedeuteten, dass der Priester das Kreuz anblicke.²³ – Die neuen Richtlinien dagegen betonen die Sichtbarkeit für die Gemeinde.

Überhaupt empfiehlt es sich, die bei uns übliche Kreuz-Inflation einzudämmen. Nicht jeder Beleuchtungskörper, nicht jede Bodenplatte muss mit einem Kreuz versehen sein. Auch ohne solche Zeichen ist klar, dass die Gegenstände dem sakralen Gebrauch dienen.

Schmuck

Wenn man schon Blumen und Kerzen auf den Altar stellt, dann dürfen sie nicht die eucharistischen Gaben verdecken und nicht als Hauptsache erscheinen. Besser platziert man den Altarschmuck seitlich: Der Altar ist dann frei; große Bodenleuchter heben ihn optisch hervor. GRM n. 305 empfiehlt, Blumen maßvoll und eher in der Nähe des Altars anzuordnen; Leuchter können nach GRM n. 307 auf dem Altar stehen oder um ihn; »dabei ist auf die Gestalt des Altars und des Altarraums zu achten, damit alles harmonisch aufeinander abgestimmt ist und die Gläubigen ungehindert sehen können, was auf dem Altar geschieht oder auf ihn gestellt wird« (ebd.).

Reliquien

Der Altar ist kein Grab. Reliquien werden nicht mehr in die Altarplatte eingefügt, sondern in den Fuß oder in den Boden. Sie sollten

²¹ Vgl. Richtlinien Wien, 14.

²² Vgl. Caeremoniale Episcoporum 1752 1,12,11.

²³ Ritenkongregation, Decreta authentica n. 2960, ad 3.

aber echt und als Teile eines menschlichen Körpers erkennbar sein.²⁴ Man kann auch überhaupt auf Reliquien verzichten. Darüber entscheiden der Ortsordinarius und die für die Kirch- bzw. Altarweihe Verantwortlichen.²⁵

II. ORT DER WORTVERKÜNDUNG

1. Gebrauch

»Vom Ambo aus werden ausschließlich die Lesungen, der Antwortpsalm und der österliche Lobgesang (Exsultet) vorgetragen; es können dort auch die Homilie gehalten und die Anliegen des Allgemeinen Gebetes gesprochen werden. Die Würde des Ambos verlangt, dass allein der Diener des Wortes an ihn herantritt« (GRM n. 309) – nicht um die Personen geht es, sondern um das Wort Gottes: Alle Aktionen, die für die Wortliturgie konstitutiv sind, geschehen dort – und nur sie.

Gegen diese Regel hat sich mancher abweichende Ritus eingeschlichen; er macht die Struktur unklar, vermittelt anderes, als eigentlich gemeint ist, und ebnet die unterschiedlichen Textgattungen ein. Vier (Miss-)Bräuche trifft man häufig an:

Variante 1: Der Zelebrant agiert von Anfang an bis zum Beginn der Eucharistie ausschließlich am Ambo. Auf seinen Sitz zieht er sich höchstens zurück, sobald der Lektor / die Lektorin den Ambo benötigt. Der optische Eindruck vermittelt, dass alles vom Ambo aus Gesprochene in dieselbe Richtung zielt, nämlich zur Gemeinde hin, gleich ob es sich um Gebete, Gesänge, Lesungen handelt. So wie man es wahrnimmt, könnte man meinen, auf die Gemeinde würde dauernd eingeredet. Der Ambo ist damit kein eindeutiges Zeichen mehr, weil er neben der Verkündigung des Wortes Gottes für alles mögliche andere dient.

²⁴ Letztere Anweisung will wohl verhindern, dass man z. B. auf ein Kartonblättchen geklebtes Knochenmehl als Reliquie ausgibt (von solcher Praxis berichtete Prof. J. H. Emminghaus).

²⁵ Vgl. Die Weihe der Kirche und des Altares, Kap. 2, n. 19; Kap. 4, n. 25; ZerBi n. 873. 928; Richtlinien Wien, 8. – »Der Brauch, unter einem Altar, der geweiht wird, Reliquien von Heiligen – auch von solchen, die keine Märtyrer waren – einzufügen, ist passenderweise beizubehalten. Man hat jedoch darauf zu achten, dass die Echtheit der Reliquien erwiesen ist« (GRM n. 302).

Variante 2: Alle, die im Gottesdienst etwas zu lesen, anzusagen, vorzubeten, zu singen, zu dirigieren haben, treten an den Ambo, etwa weil er der optisch günstigste und am bequemsten erreichbare Platz ist – oder weil sich nur dort ein brauchbares Mikrophon befindet. So macht man den Ambo zum Universal-Redner- und -Moderatorenpult, statt ihn der Wortverkündigung vorzubehalten.

Variante 3: In Werktagsmessen ignoriert man den Ambo gerne. Der Priester steht ausschließlich am Altar, trägt dort sogar die Lesungen selbst vor. Hier wird der Unterschied von Eröffnung, Wort- und Eucharistiefeyer aufgehoben, der Altar zweckentfremdet, die verschiedenen Textarten optisch (und nicht selten auch durch die Vortragsweise) eingeebnet. Im Grunde handelt es sich um das alte Messe-Lesen, nur statt aus einem nun aus mehreren Büchern.

Variante 4: Der Ambo bleibt einzig dem Priester vorbehalten, sei es für Eröffnung und Wortliturgie, sei es für die Wortliturgie allein. Die übrigen Personen, wie Lektor/-in und Psalmist/-in, üben ihre Aufgabe anderswo aus, etwa an einem irgendwo frei aufgestellten Mikrophon oder – auch das gibt es – an einem zweiten Lesepult. Dies zerreißt die Einheit des Wortes Gottes, ja setzt sogar die Bedeutung der nichtevangelischen Lesungen herab, da ihnen keine feste und würdige Stelle zugewiesen ist. Im Grunde scheint man auch die Laienmter nicht ernstzunehmen.

2. Platz und Gestalt

Mehr als eine Buchablage

Wegen der Würde des Wortes Gottes, das er repräsentiert, soll der Ort für dessen Verkündigung ein erhöhter (PELM n. 32) und feststehender Ambo, kein transportables Lesepult sein (GRM n. 309; PELM n. 32). Der Ambo soll auch »ständig oder gelegentlich, vor allem an Hochfesten, auf einfache Weise geschmückt sein« (PELM n. 33).

Die Bestimmungen legen nahe, dass der Ambo – wie im Altertum – eine gewisse Monumentalität hat, freilich dem Raum entsprechend. Vielfach jedoch findet man zu dünne Pulte; manches gleicht einem Notenstnder (oder ist gar einer, wenn auch textil verkleidet). – Sicher liegt es mit an solcher Gestaltung, wenn im Gebrauch kaum zwischen einer Buchablage am Vorstehersitz und dem Ort für den Vortrag der Hl. Schrift unterschieden wird.

Verhältnis von Altar und Ambo

Der Ambo soll so aufgestellt und gestaltet werden, dass sich ihm »in der Liturgie des Wortes die Aufmerksamkeit der Gläubigen von selbst zuwendet« (GRM n. 309) und dass alle die Vortragenden gut sehen und hören (GRM n. 309; PELM n. 32).

Die Formulierung vom Auf-sich-Lenken der Aufmerksamkeit gebraucht die GRM auch vom Altar (GRM n. 299). Dies deutet die Gleichwertigkeit beider liturgischer Orte an, ähnlich wie die Konstitution des II. Vatikanums über die Offenbarung »Dei Verbum« (Art. 21) von den beiden Tischen, des Wortes Gottes und des Herrenleibs, spricht. PELM n. 32 fordert, noch klarer, Entsprechung (congruentia) und Bezug (coniunctio) zwischen Ambo und Altar. Das rechte Verhältnis ist gestört, wenn der Ambo gegenüber dem Altar (und der übrigen Einrichtung, z. B. Chorgestühl, Retabel) optisch stark zurücktritt.

Platz

Was die Anordnung des Ambos im Raum betrifft, lassen die Richtlinien viele Variationen zu. Nirgends wird verlangt, der Ambo müsse im unmittelbaren Altarbereich stehen (GRM n. 309 spricht von der Kirche, nicht vom Altarraum!);²⁶ auch viele alte Ambonen hatten ihren Platz im Schiff, waren freilich vom Presbyterium aus leicht erreichbar. Oft steht heute der Ambo zu nahe beim Altar, zumal in kleinen Räumen, doch auch weithin – unabhängig von deren Größe – in älteren Kirchen, die nach dem II. Vatikanum umgestaltet wurden: Ein zur Gemeinde hin vorgezogenes kompaktes Podium trägt außer dem Altar den Ambo. (Dieser muss dann notgedrungen, wegen des engen Platzes, grazil sein.) Die Unterscheidung von Wort- und Eucharistiefeyer drückt sich räumlich kaum aus, wenn der Priester mit einem Schritt vom Ambo an den Altar gelangt.

²⁶ »Der Ambo oder das Lesepult hat seinen Platz nicht notwendig im Altarraum. Unter Umständen ist eine Stelle im Kirchenschiff in nicht zu großer Entfernung vom Altar günstiger.« Deutsche Bischöfe, Richtlinien für die Feier der heiligen Messe im Gemeinschaft (20. Januar 1965), Art. 89, in: LJ 15 (1965) 185–211, hier 203.

Ein einziger Ambo

Dass es einen einzigen Ambo gibt, erfordert sein Charakter als Symbol für die eine Bibel. Die Dokumente der Liturgiereform, ausgenommen diejenigen, die unmittelbar nach dem II. Vatikanum erschienen sind, nennen den Ambo immer in der Einzahl! (Vgl. PELM n. 32–34; GRM n. 309.)

In vielen während des 20. Jahrhunderts vor dem Konzil gebauten Kirchen gibt es zwei Ambonen. Dies hat mehrere Gründe: das Vorbild römischer Basiliken; die traditionelle Unterscheidung von Epistel- und Evangelienseite;²⁷ schließlich die Betsingmesse, deren Laienlektor (»Vorbeter«) kein vollberechtigter Liturge, sondern bloß Dolmetsch für die vom Zelebranten leise lateinisch gesprochenen Texte war – so lag es nahe, dass der Prediger seinen eigenen Ambo bekam (vielleicht spielt auch die Ableitung des Wortes vom lateinischen »ambo« = »beide« eine Rolle; in Wirklichkeit stammt es ja vom griechischen »anabainein« = »hinaufsteigen«).

3. Kanzel

Die Kanzel hat einen anderen Ursprung und eine andere Aufgabe als der Ambo, der in erster Linie Lesepult war. Die Kanzel kam im Mittelalter auf – als Ort der Predigt. In kleineren Kirchen (wo der Zelebrant selbst predigte), brachte man die Kanzel nahe dem Altarraum an, etwa am Chorbogen. In großen Kirchen war ihr Platz jedoch im Langhaus, meist am mittleren Pfeiler. Da es noch keine festen Bänke gab, konnte sich das Volk bei der Predigt um die Kanzel scharen.²⁸ – Die Unterscheidung zwischen Lese- und Predigt-Ort kennen die lutherischen Kirchen und die Anglikaner noch heute: Die Lesungen werden im Altarraum (mit oder ohne Pult) vorgetragen, die Predigt (samt dem Schriftwort, das der Predigt zugrunde liegt) von der Kanzel aus.

²⁷ Epistelseite: vom Schiff aus gesehen rechts, Evangelienseite: vom Schiff aus gesehen links. Zum Standort der Vorlesenden vgl. Jungmann, Bd. 1, Wien 1962, 527–535.

²⁸ Vgl. P. Poscharsky, Die Kanzel. Erscheinungsform im Protestantismus bis zum Ende des Barock, Gütersloh 1963 (SIKKG 1) 15–34.56–71.72–101.214–286.287–295; ders., Art. Kanzel, in: TRE 17, 599–604.

Die nachkonziliaren Dokumente sprechen immer vom Ambo und nie von der Kanzel. Dies hat zu einer unreflektierten Ambo-Mode geführt – und zur Ansicht, Kanzeln dürfe man nicht mehr verwenden. Die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz unterstützt diese Tendenz in ihren »Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen« (1988; 2002). Es heißt dort: »Die früheren Kanzeln eignen sich normalerweise nicht als Ambonen, sollten aber je nach den örtlichen Gegebenheiten erhalten bleiben.«²⁹ Gewiss gibt es viele unbrauchbare Kanzeln, die Kommunikation behindern – wegen ihrer Stellung im Raum oder weil sie zu hoch angebracht sind. Wo eine Kanzel jedoch mühelosen Kontakt zwischen Vortragendem und Gemeinde erlaubt, etwa in kleinen gotischen Kirchen, oder wo sie sich ohne Zerstören des Raumensembles versetzen lässt, da liegt es doch nahe, sie weiter oder wieder zu verwenden. – Dies empfiehlt sich schon wegen der räumlichen Konzentration. Denn wenn die Kanzel im Blickfeld aller steht, konkurriert sie, weil optisch gewichtiger, mit dem weniger auffälligen Ambo. Dient sie bloß als Schmuck, so erscheinen zwei Funktionsorte verdoppelt: der für die Verkündigung (alte Kanzel / neuer Ambo) und der für die Eucharistie (nicht benutzter Retabelaltar / neuer freistehender Altar).

Freilich müsste man überlegen, *wie* man die Kanzel nutzt: für Predigt und Lesungen – oder (entsprechend der Tradition) allein für die Predigt. Das Zweite wäre aufgrund der offiziellen Dokumente durchaus möglich. Denn nur die Lesungen *müssen* am Ambo vorgelesen werden, während als Ort für die Homilie der Priestersitz zuerst, vor dem Ambo, genannt wird (GRM n. 136; PELM n. 26; Zer-Bi n. 51.142: Der Bischof predigt in der Regel an der Kathedra). (Die Wiener Richtlinien empfehlen – in Widerspruch zur Tradition: »Gegebenenfalls ist bei günstiger Lage der alten Kanzel ihre Verwendung als Ort der Verkündigung und Präsentation der Schrift zu erwägen. Der Ort der Homilie wäre bei einer solchen Lösung der Vorsteher-sitz.«³⁰)

²⁹ Leitlinien (s. Anm. 6) 26.

³⁰ Richtlinien Wien, 11.

III. VORSTEHERSITZ

1. Gebrauch

Die Eröffnung leitet der Vorsteher vom Sitz aus (GRM n. 51), ebenso die Wortliturgie, sofern da der Priester nicht – als Verkünder des Evangeliums und als Prediger – am Ambo agiert. Nach der Kommunion, zum Schlussgebet und zu den Entlassungsriten, kann der Priester an den Sitz zurückkehren oder am Altar bleiben (GRM n. 165). (Mir erscheint der Sitz passender.) Vom Sitz aus kann auch gepredigt werden (wie es ja der Bischof normalerweise tut): »Der Priester hält die Homilie, wobei er am Sitz, am Ambo selbst oder gegebenenfalls an einem anderen geeigneten Ort steht [...]« (GRM n. 136).

Was die Beliebtheit der Funktionsorte betrifft, rangiert der Vorstehersitz an letzter Stelle. Oft wird er nur in Sonntagsmessen verwendet, manchmal nicht einmal da – an seine Stelle treten Ambo oder Altar. So gebraucht, ist der Sitz kein Zeichen für die Leitung des Gottesdienstes, sondern bloß ein Abstellplatz für den Priester. – Gerade um der rechten Dramaturgie willen sollte die Sessio in der vorgesehenen Weise verwendet werden.

2. Platz und Form

»Der Sitz des zelebrierenden Priesters muss dessen Amt, der Versammlung vorzustehen und das Gebet zu leiten, anzeigen. Besonders geeignet ist darum für ihn der Platz im Scheitelpunkt des Altarraumes, dem Volk zugewandt, sofern nicht die Gestalt des Gotteshauses oder andere Umstände dagegensprechen, zum Beispiel wenn eine allzu große Entfernung die Kommunikation zwischen Priester und versammelter Gemeinschaft erschwert oder wenn der Tabernakel in der Mitte hinter dem Altar steht. Der Sitz darf nicht wie ein Thron aussehen« (GRM n. 310).

Leiten heißt nicht herrschen – darum ist der Vorstehersitz eben kein Thron (auch der des Bischofs nicht; das Zeremoniale für die Bischöfe [n. 47] spricht von der – baldachinlosen – »Kathedra«), soll jedenfalls nicht zu aufwendig gestaltet sein.

Was den Platz betrifft, sollte man auf die Kommunikation zwischen Priester und Gemeinde achten. Der Sitz im Scheitel des Altarraums

hat nur dann sein Recht, wenn der Priester als zur Gemeinde gehörig erscheint, etwa wenn die Plätze der Gläubigen und der Vorstehersitz zusammen (andeutungsweise) einen Kreis oder ein Mehreck bilden, die der Vorstehersitz schließt. »Durch seine Aufstellung soll erkennbar sein, dass der Vorsteher auf die Gemeinde hingeeordnet bzw. bezogen ist.«³¹ – Sobald die Distanz zu groß ist (in Länge und/oder Höhe), dann thront der Priester eben, selbst auf einem schlichten Sitz. (Eine Möglichkeit wäre allerdings, den Sitz *vor dem Altar* aufzustellen; dann müsste der Altar freilich genügend erhöht sein.³²)

Ich persönlich halte es durchaus für sinnvoll, dass der Priester seitlich Platz nimmt, nicht zu weit weg von der Gemeinde und gut sichtbar. – Es ist ja nicht gleich, welche Position der Vorsteher während des Gebetes einnimmt und wohin er schaut. Jedenfalls soll in Platz und Verhalten der Eindruck vermieden werden, der Priester lese der Gemeinde etwas vor oder predige sie an. Bei einem (angedeuteten) Kreis ist diese Gefahr geringer als dort, wo der Vorsteher das einzige Gegenüber der Gemeinde bildet.

3. Weitere Sitze

Vom Vorstehersitz unterschieden werden Plätze für die übrigen Dienste. »Der Sitz des Diakons hat nahe bei dem des Zelebranten zu stehen. Für die anderen liturgischen Dienste sind die Sitze so anzuordnen, dass sie deutlich von den Sitzen des Klerus zu unterscheiden sind und dass die liturgischen Dienste die ihnen anvertraute Aufgabe leicht erfüllen können« (GRM n. 310).

In der GRM schlägt hier – unter anderem – die römische Instruktion »Ecclesiae de mysterio« aus dem Jahr 1997³³ (vulgo »Laieninstruktion«) durch, die das ordinierte Amt von den Laiendiensten genau abgrenzt. Aber es gibt durchaus angemessene Gründe für diese Regelung: Der Priester braucht kein großes Gefolge um sich. Akoly-

³¹ Richtlinien Wien, 12.

³² Vgl. ebd.

³³ Kongregation für den Klerus [u. a.], Instruktion »Ecclesiae de mysterio« zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (15. August 1997), in: AAS 89 (1997) 852–877; deutsch: VApS 129, Bonn 1997.

then und Ministranten/Ministrantinnen nehmen wirklich besser dort Platz, wo man sie benötigt, also etwa in der Nähe der Kredenz. Und wenn schon die Sitze von Priester und Assistenz räumlich nicht getrennt werden, so müssten sie nicht symmetrisch arrangiert sein. Steht die Session seitlich im Winkel ausgerichtet statt dem Volk gegenüber, so könnte der Priester außen, nächst der Gemeinde, Platz nehmen. – Mit einiger Phantasie findet man selbst bei engem Raum angemessene Lösungen.

IV. ORT FÜR DIE AUFBEWAHRUNG DER EUCHARISTIE

1. Gebrauch

Der Tabernakel hat nicht die gleiche liturgische Funktion wie Ambo, Altar und Sessio. Man braucht ihn weder während der Messe noch bei nichteucharistischen Gottesdiensten (außer wenn da die Kommunion ausgeteilt wird). Genau genommen ist der Bereich, wo die Eucharistie aufbewahrt wird, ein Andachtsort. Platz und Gestalt des Tabernakels prägen natürlich den Raum und können die Feier beeinflussen.

Viele meinen, seit der Liturgiereform stehe der Tabernakel nicht mehr auf dem Altar, damit es dem Priester möglich sei, der Gemeinde zugewandt zu zelebrieren. Würde das stimmen, dann könnte der Altar einen ganz flachen oder einen in die Vorderseite eingebauten Tabernakel tragen. Der eigentliche Grund ist ein anderer: Feier und Aufbewahrung der Eucharistie zu unterscheiden. Es soll nicht vorweggenommen werden, was in der Messe erst geschieht. Entsprechend heißt es im Ritualeteil »Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe«, n. 6: »sie [die eucharistische Gegenwart] ist die Frucht der Konsekration und muss als solche in Erscheinung treten.« Deshalb darf auch während der Messe nicht das Allerheiligste ausgesetzt werden: »Es ist verboten, während der Aussetzung des heiligen Sakramentes im selben Raum der Kirche oder Kapelle die Messe zu feiern« (ebd. n. 83).

Diese Regelungen bedeuten die Abkehr von der älteren (jedoch nicht ganz alten) Praxis und Mentalität. Denn seit der Barockzeit waren Kirchen auf den Tabernakel hin angelegt, er bildete ihr Zentrum. Dies führte zur heute noch gängigen Ansicht, »Gotteshaus« sei die

Kirche wegen der dort aufbewahrten Eucharistie. (Die Eucharistie wird übrigens in erster Linie für Notfälle – vor allem die Krankenkommunion – aufbewahrt, erst in zweiter Linie für die Kommunion außerhalb der Messe und zur Verehrung. Dies betont nicht erst der Ritualeteil »Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe« in n. 4, sondern schon ein Erlass der Sakramenten-Kongregation aus dem Jahr 1949.³⁴)

2. Platz im Kirchenraum

GRM n. 314 sagt über den Platz des Tabernakels: »Entsprechend der Gestalt der jeweiligen Kirche und den rechtmäßigen örtlichen Gewohnheiten ist das Allerheiligste Sakrament im Tabernakel an einem äußerst vornehmen, bedeutenden, gut sichtbaren, geschmückten und für das Gebet geeigneten Teil der Kirche aufzubewahren. In der Regel soll es einen einzigen Tabernakel geben, feststehend, aus festem, haltbarem, bruchsickehem und nicht durchsichtigem Material gearbeitet und so verschlossen, dass die Gefahr der Entehrung mit größtmöglicher Sicherheit vermieden wird.«

Wo ist dieser »Teil der Kirche«? Das Zeremoniale für die Bischöfe (n. 49) bevorzugt die Sakramentskapelle: »Es wird sehr empfohlen, den Tabernakel gemäß der für Kathedralkirchen geltenden uralten Tradition in einer Kapelle, getrennt vom Hauptraum, aufzubewahren. Die Eucharistie soll nicht an jenem Altar aufbewahrt werden, an dem der Bischof die Messe feiert.«

Der letzte Satz findet sich sinngemäß auch in GRM n. 315: »Wegen der Zeichenhaftigkeit ist es eher angebracht, dass auf dem Altar, auf dem die Messe gefeiert wird, kein Tabernakel steht, in dem die Allerheiligste Eucharistie aufbewahrt wird.«

Das Missale Romanum von 1970 hatte eine separate Sakramentskapelle favorisiert (Institutio Generalis Missalis Romani 1970 und 1975, n. 276). Dies ist nun abgeschwächt. GRM n. 315 bevorzugt offenbar das Presbyterium gegenüber der Kapelle:

»Daher soll der Tabernakel nach dem Urteil des Diözesanbischöfs seinen Platz finden:

³⁴ Kongregation für die Sakramentenordnung, Instruktion »Quam plurimum« (1.10.1949), IV, n. 3, in: AAS 41 (1949) 493–511, hier 509 f.

a) entweder im Altarraum, nicht auf dem Zelebrationsaltar, in angemessener Form und an geeignetem Ort, wobei der alte Altar, der nicht mehr zur Zelebration verwendet wird, nicht ausgeschlossen ist (vgl. Nr. 303);

b) oder auch in einer für die private Anbetung durch die Gläubigen und für das Gebet geeigneten Kapelle, die mit der Kirche organisch verbunden und für die Gläubigen sichtbar sein soll.«

Ähnlich äußert sich Papst Benedikt XVI. im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben »Sacramentum caritatis« (22. Februar 2007)³⁵, n. 69, und gibt auch eine Begründung: »Seine [des Tabernakels] richtige Position hilft [...], die wirkliche Gegenwart Christi im Allerheiligsten Sakrament zu erkennen. Es ist nötig, dass der Ort, an dem die eucharistischen Gestalten aufbewahrt werden, für jeden, der in die Kirche eintritt, leicht auszumachen ist, nicht zuletzt auch durch das Ewige Licht. Zu diesem Zweck muss die architektonische Anlage des sakralen Gebäudes berücksichtigt werden: In den Kirchen, in denen keine Sakramentskapelle existiert und der Hauptaltar mit dem Tabernakel fortbesteht, ist es zweckmäßig, sich zur Bewahrung und Anbetung der Eucharistie dieser Struktur zu bedienen und zu vermeiden, davor den Sitz des Zelebranten aufzustellen. In den neuen Kirchen ist es gut, die Sakramentskapelle in der Nähe des Presbyteriums zu planen; wo das nicht möglich ist, sollte der Tabernakel am besten im Presbyterium an einem ausreichend erhöhten Ort im Apsisbereich aufgestellt werden oder an einem anderen Punkt, wo er ebenso gut zu sehen ist.«

Das hier ausgesprochene katechetische Anliegen ist verständlich. Trotzdem soll der Tabernakel, falls er im Presbyterium steht, nicht mit Altar und Ambo konkurrieren. Solche Konkurrenz gibt es oft: wenn z. B. Ambo und Tabernakelsäule symmetrisch rechts und links vom Altar angeordnet werden oder wenn der Tabernakel in der Hauptachse steht. Bei alten Hochaltären lässt sich Letzteres nicht vermeiden. In neuen und in vielen restaurierten Kirchen wären eine außerhalb der Mitte errichtete Stele, eine seitliche Nische, ein Nebenaltar sicher bessere Lösungen.

Eine Bestimmung ist übrigens abgeschafft: dass alle, die während der Messfeier am Tabernakel vorübergehen, eine Kniebeuge machen

³⁵ Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Sacramentum caritatis« (22. Februar 2007), in: AAS 99 (2007) 105–180; deutsch: VApS 177, Bonn 2007.

müssen. »Befindet sich der Tabernakel mit dem Allerheiligsten Sakrament im Altarraum, machen der Priester, der Diakon und die anderen liturgischen Dienste eine Kniebeuge, wenn sie zum Altar kommen und von dort weggehen, nicht aber während der Messfeier« (GRM n. 274).

Es geht nicht nur um die optische Konkurrenz. Befindet sich der Tabernakel in Altarnähe, verleitet das dazu, ihn regelmäßig zu verwenden: Statt für jede Messe die Hostien eigens zu konsekrieren (wie GRM n. 65 verlangt), holt man die Hostien für die Kommunion der Gemeinde gerne aus dem Tabernakel. (Dass alle Hostien in der betreffenden Feier konsekriert werden sollen, hat schon 1742 Benedikt XIV.³⁶ gefordert, später Pius XII. 1947 in der Enzyklika »Mediator Dei«³⁷.)

Vorschriften anwenden allein ist zu wenig. Vielmehr sollten wir – was den Raum betrifft, ebenso aber hinsichtlich Gestik, Sprache, Gesang, Musik – für die *Gestalt* sensibel werden: Was erhalten die Feiernden vermittelt und was nehmen sie wahr, wenn man den Gottesdienst bzw. dessen Elemente in dieser oder jener Weise vollzieht?

LITERATUR

- ADAM, A., *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Freiburg i. Br. 1984.
- BIEGER, E./BLOME, N./HECKWOLF, H., *Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde. Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens*, Kevelaer 1998.
- BOSELLI, G. (Hg.), *L'altare. Mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del II Convegno liturgico internazionale Bose, 31 ottobre – 2 novembre 2003 (liturgia e vita)*, Magnano 2005.
- BOSELLI, G. (Hg.), *L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale Bose, 2–4 giugno 2005 (liturgia e vita)*, Magnano 2006.
- EGLOFF, TH., *Liturgische Anforderungen an den historischen Kirchenraum nach den Grundsätzen des 2. Vatikanischen Konzils*, in: *Liturgie und Denkmalpflege. Über den verträglichen Umgang mit katholischen und protestantischen Kirchenräumen*. [Kolloquium der Vereinigung der Schweizer Denkmalpfleger an der ETH Zürich im Sommersemester 1991] (Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der ETH Zürich 14), Zürich 1994.

³⁶ Benedikt XIV., Enzyklika »Certoiores effecti« (13.11.1742), § 3.

³⁷ n. 117. 119: AAS 39 (1947) 521–595, hier 564 f.

- EMMINGHAUS, J. H., Gestaltung des Altarraumes. Neubearbeitet von Rudolf Pacik (TLKÖ 11), Salzburg 1986.
- EMMINGHAUS, J. H., Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Mit Beiträgen von Rupert Berger [u. a.] (GDK Teil 3), Regensburg 1990, 347–416.
- GERHARDS, A., »Blickt nach Osten!«. Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus, in: M. Klöckener/A. Join-Lambert (Hg.), Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. Études liturgiques et oecuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki, Fribourg/Genf 2001, 197–217.
- GERHARDS, A., Versus orientem – versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage, in: ThRv 98 (2002) 15–22.
- GERHARDS, A./STERNBERG, Th./ZAHNER, W. (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestaltung katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier 2), Regensburg 2003.
- LANG, U. M., Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Ratzinger (Neue Kriterien 5), Einsiedeln 2003.
- LEISCH-KIESL, M. (Hg.), Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen, Linz 2004.
- MAGGIANI, S. (Hg.), Gli spazi della celebrazione rituale (BEL.S 133; Collana Studi di liturgia. N. S. 46), Rom 2005.
- Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.
- MUCK, H., Die Gestaltung des Kirchenraumes nach der Liturgiereform (RLGD 12), Münster 1966.
- PACIK, R., Der Ambo in der erneuerten Liturgie, in: Erich Renhart/Andreas Schnider (Hg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag, Graz 1991, 243–254.
- Prebare »ad orientem versus« [Editoriale], in: Not. 29 (1993) 245–249.
- RATZINGER, J.: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg i. Br. 2000.
- RICHTER, K.: Kirchenräume und Kircenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde. Freiburg i. Br. 1999.
- ROMBOLD, G. (Hg.), Kirchen für die Zukunft bauen. Beiträge zum neuen Kirchenverständnis (Theologie konkret), Wien 1969.
- WALLRAFF, M.: Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung, in: ZKG 111 (2000) 169–184.

KLAUS PETER DANNECKER

Der Ambo

Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung
eines liturgischen Ortes¹

Der Autor ist seit Oktober 2007 Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier und Leiter der wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Institutes. Nach Studien am Pontificio Istituto Liturgico der Benediktinerhochschule San Anselmo in Rom promovierte er in Trier bei Andreas Heinz, dessen Assistent er war. Am 26. November 2004 war er Hauptreferent auf der Gründungsversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. (Ed.).

I. EINLEITUNG

Seit der Liturgiereform ist der Ambo in fast allen unseren Kirchen als liturgischer Funktionsort eingerichtet worden. Seine Verwendung wird sehr unterschiedlich gehandhabt: Die biblischen Lesungen werden an ihm vorgetragen, meistens wird dort auch gepredigt und die Fürbitten werden von dort aus vorgetragen. Häufig ist der Ambo aber auch der Ort für die Begrüßung und Einführung. Und: Weil dort ein Mikrofon steht, wird vom Ambo aus alles gesagt, was gesagt werden muss, und von allen, die etwas sagen wollen, vom Pfarrer über die Pfarrgemeinderätin bis zum Bürgermeister.

Was aber ist der Ambo wirklich und was sollte an ihm geschehen? Bei einem Antwortversuch auf diese Doppelfrage möchte ich in vier Schritten vorgehen:

Zuerst soll ein Blick auf die Geschichte des Ambo geworfen werden. Dann folgt eine kurze Darlegung der Theologie des Wortes Gottes, wie sie das II. Vatikanum entfaltet hat.

¹ Überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung am 20. April 2007 an der Theologischen Fakultät Trier.

In einem dritten Abschnitt werden ausgehend von den Richtlinien für den Kirchenbau Beispiele für zeitgenössische Ambonen gezeigt. Die Überlegungen schließen mit vier Thesen.

II. DER AMBO IN DER GESCHICHTE

1. Trier

Bei der liturgiegeschichtlichen Frage nach dem Ambo bietet Trier frühe Beispiele für diesen liturgischen Funktionsort. Bei den Ausgrabungen unter dem Dom, unter der Liebfrauenkirche, im Gelände der ehemaligen Reichsabtei St. Maximin und, etwas weiter entfernt, aber noch im Bistum Trier, unter St. Severus in Boppard hat man Ambo-Anlagen gefunden.²

Diese frühmittelalterlichen Ambo-Anlagen haben eine interessante und im Vergleich zu anderen entsprechenden Funden ungewöhnliche Form: Die runde Amboplatzform ist weit in das Schiff vorgezogen und über eine lange *solea*, also einen Gang, mit dem Presbyterium verbunden.

a. Verbreitung

Ambonen dieser Art finden wir nördlich der Alpen nur in Trier, Boppard und Köln, daneben noch in Lavant, Genf und Vienne.³ Die meisten Beispiele finden wir im Osten, aber auch dort ist diese Amboform eher selten.⁴

Wie kommt dieser Typus von Ambonen in den Westen und nördlich der Alpen nach Trier?

Die Anlagen in Lavant und Genf, erstere am südöstlichen Rand des merowingischen Machtgebietes und noch unter byzantinischem Einfluss, könnten eine Vermittlerrolle gespielt haben. Bischof Nicetius von Trier (525–566) hatte Beziehungen in den Genfer Raum zu Bischof Rufus von Octodurum, den er im 6. Jahrhundert um die An-

² Vgl. S. Ristow, Ambonen und Soleae in Gallien, Germanien, Raetien und Noricum im Frühmittelalter, in: RivAC 80 (2004) 289–312, hier 306.

³ Vgl. Karte in: ebd., hier 291; W. Weber, Archäologische Zeugnisse, in: H. Heinen [u. a.] (Hg.), Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und Frühmittelalter. Geschichte des Bistums Trier, Bd. 1, Trier 2003, 407–541, hier 506 f.

⁴ Vgl. S. Ristow (wie Anm. 2), hier 304 f.

werbung von »italischen« Bauleuten für Wiederherstellungs- und Neubauarbeiten am Trierer Dom bat. Möglicherweise kam die Kenntnis solcher Ambo-Anlagen auf diesem Weg in den Norden.⁵

b. Die liturgische Verwendung

Trier gehörte im 6. Jahrhundert zum Merowingerreich, wo die altgallische Liturgie gefeiert wurde. Aufschlüsse zu Liturgie und Altarraum im Westen liefern die nicht sicher Bischof Germanus von Paris († 576) zugeschriebenen beiden Briefe bzw. Notizen über die feierliche Ordnung der Liturgie (*Expositio antique liturgiae Gallicanae*). Nach dem Brauch der altgallischen Liturgie wurde das Evangeliar von mehreren Helfern und in Begleitung von sieben Leuchtern feierlich in das Presbyterium gebracht.⁶ Die Schrift wurde dann zum *tribunal analogii* hinaufgetragen und durch einen Kleriker verkündigt. Platz für eine kleinere Gruppe von Sängern, die Responsoria, Antwortgesänge, vortragen, musste vorhanden sein.⁷

Archäologisch sind meist nur die entsprechenden Fundamente oder Unterbauten nachweisbar. Aus der liturgischen Beschreibung kann aber geschlossen werden, dass der Ambo erhöht gewesen sein muss (*pulpitum, tribunal analogii*) und so groß, dass er mehreren Personen Platz bot. Er ragte in das Kirchenschiff weit hinein, damit die Gläubigen den Vortrag des Wortes Gottes besser hören und verfolgen konnten. Dieser erhöhte und mit einer Brüstung umgebene Ort muss vom Presbyterium ebenso wie vom Kirchenschiff aus zugänglich gewesen sein.⁸ Aus den archäologischen Befunden und den liturgischen Informationen kann ein Rekonstruktionsversuch gewagt werden (Boppard, Rekonstruktion 2. Hälfte 6. Jahrhundert)⁹.

Übrigens haben die Rock- und Popmusiker in letzter Zeit den langen, bis in die Versammlung hineinreichenden Steg als Möglichkeit für die Nähe zum Publikum entdeckt.

⁵ Vgl. ebd., hier 306–309.

⁶ Vgl. E. C. Ratcliff (Hg.), *Expositio antiquae liturgicae gallicanae* (HBS 98), Chichester 1971, 1,10–12, S. 7–8.

⁷ Vgl. ebd., 2,2–3, S. 18.

⁸ Vgl. S. Ristow (wie Anm. 2), hier 294.

⁹ Bild aus ebd., hier 290.

2. Ambo-Anlagen in Rom

Im Laufe des 8. Jahrhunderts wurde die altgallische Liturgie im Frankenreich durch die stadtrömische abgelöst.

In Rom selbst wie in ganz Italien finden wir eine ganze Reihe gut erhaltener Ambo-Anlagen aus dem 6. bis 12. Jahrhundert.¹⁰ Beispielhaft möchte ich den Ambo von S. Clemente herausgreifen. Dieser stellt den Schluss- und Höhepunkt einer längeren Entwicklung der Ambonen dar.¹¹

a. S. Clemente

S. Clemente liegt zwischen dem Kolosseum und der Lateranbasilika. Über einem heidnischen Mitras-Heiligtum wurde unter Papst Siricius (384–399) Ende des 4. Jahrhunderts eine dreischiffige Kirche errichtet. Nachdem diese Kirche beim Normanneneinfall 1084 zerstört worden war, errichtete man unter Papst Paschalis II. (1099–1118) Anfang des 12. Jahrhunderts auf den Trümmern der alten eine neue, die heutige Kirche¹² (Abb. S. 35).

Beim Betreten von S. Clemente fällt im Mittelschiff sofort ein durch eine knapp zwei Meter hohe Brüstung abgeschlossener Bereich auf, der vom Altar bis fast zur Hälfte des Mittelschiffes reicht. Der Ambo befindet sich auf beiden Seiten dieses Chorraumes, der fälschlich oft als *schola cantorum* bezeichnet wird. Auf der linken Seite ist der Ambo mit einer beidseitigen Treppe zur Verkündigung des Evangeliums, gleich daneben der Osterleuchter. Auf der gegenüberliegenden Seite sehen wir einen Ambo mit zwei Lesepulten: Eines ist zur Apsis hin gerichtet. An ihm wurden der Prophet und der Apostel vorgetragen, das andere, etwas tiefere ist gegenseitig zur Versammlung hin gerichtet. An ihm wurde der Psalm vorgetragen.¹⁴ Die Kunstgeschichtler sind sich weitgehend einig darüber, dass die Brüstung um die *schola cantorum* aus dem 6. Jahrhundert stammt und aus der alten Basilika in die neue übernommen wurde. Beim Ambo ist

¹⁰ Vgl. die Auflistung bei M. Milani/E. Sogni, La natura liturgica dell'ambone nel medioevo italiano, in: RivLi 88 (2001) 607–624, hier 623 f., mit reichem Bildmaterial und Bibliographie.

¹¹ Vgl. ebd., hier 617. Die Autorinnen beschreiben die Entwicklung der verschiedenen Ambonentypen, vgl. ebd., hier 615–619.

¹² Vgl. B. Hinzen-Bohlen, Kunst & Architektur Rom. Mit Beiträgen von Jürgen Sorges, Köln 2000, 327.



*Innenraum von S. Clemente.*¹³

die Frage der Datierung umstritten: Manche Kunstgeschichtler sind der Meinung, der Ambo wurde mit der Brüstung aus der alten Kirche übernommen, die meisten gehen aber von einer Neuerrichtung des Ambo des 12. Jahrhunderts aus.¹⁵

b. Eine Typologie des mittelalterlichen Ambo¹⁶

Der Ambo ist ein Monument, ein Denkmal

Obwohl der Ambo wahrscheinlich auf den synagogalen Gebrauch zurückgeht und die in Neh 8,1–12 beschriebene hölzerne Struktur zunächst übernahm, hat er in der christlichen Kultur neben der

¹³ Bild von Alexander Saberschinsky, 2006.

¹⁴ Vgl. Jungmann, Bd. 1, Wien 1962, 102. Dort ist die Messe nach dem Ordo I beschrieben.

¹⁵ Die Entstehung der Brüstung ist durch Inschriften gesichert. Vgl. zur Diskussion J. B. Lloyd, *The Medieval Church and Canonry of S. Clemente in Rome* (San Clemente Miscellany III), Rom 1989, 38 f.

¹⁶ Ich folge bei der Typologie den Überlegungen von Cipriano Valenziano. Es gibt sehr viel nüchternere Ansätze, wie z.B. der von F. Debuyst.

funktionalen auch eine monumentale Bedeutung gewonnen. Er ist nicht nur ein Ort, an dem das Schriftzeugnis verkündet wird, sondern auch ein Ort, der selber Zeugnis ablegt: Der Ambo sollte auf das leere Ostergrab verweisen. Als Monument erhält der Ambo in diesem Sinn auch eine entsprechende künstlerische Ausgestaltung.¹⁷ Dies ist in S. Clemente schön zu erkennen: Das offene leere Grab ist durch einen schwarzen runden Stein unterhalb des Ambo zur Evangeliumsverkündigung dargestellt.

Der Ambo ist eine Einheit

S. Clemente hat einen Ambo mit verschiedenen Plattformen und mehreren Leseputlen. Trotzdem hinterlässt die mehrteilige Anlage den Eindruck großer Geschlossenheit. Der Schlüssel für die Einheit liegt in der Brüstung, der sog. *schola cantorum*. Sie ist der »Garten«, der die verschiedenen Plattformen umgürtet und die Einheit garantiert.¹⁸ Wenn der Ambo das leere Grab darstellt, dann ist dieses Grab in einem Garten. In S. Clemente sind die Marmorplatten der Brüstung mit florealen Mustern geschmückt, z. T. reliefartig (6. Jahrhundert), z. T. in Cosmatenarbeit (12. Jahrhundert). Das Gesamt der *schola cantorum* könnte man als Ambo bezeichnen, der an beiden Seiten eben die Leseplattformen ausgeprägt hat.

Der Ambo hat eine Ausrichtung

Die Ausrichtung des Ambo folgt der grundsätzlichen Ausrichtung der Kirche als Gebäude wie als Versammlung der Glaubenden: Die Ausrichtung auf Jesus Christus, dem sie entgegengerichtet ist. Die Ost-West-Ausrichtung der Kirche, der sich auch der Ambo einfügt, kommt von der Lichtsymbolik: Christus, das wahre Licht, geht wie die Sonne im Osten auf, ihm geht man im Zeichen der aufgehenden Sonne entgegen.¹⁹ Der Osten ist zugleich die Himmelsrichtung, aus der Christus wiederkommt.

¹⁷ Vgl. C. Valenziano, L'ambone: Aspetti storici, in: G. Boselli (Hg.), L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2-4 giugno 2005, Magnano (BI) 2006, 89-100, hier 90; L. Legardien, Importance de l'ambon dans la liturgie post-conciliaire, in: QuLi 64 (1983) 49-55, hier 49.

¹⁸ Vgl. C. Valenziano (wie Anm. 17), hier 90 f.

¹⁹ Vgl. M. Wallraff, Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (JAC.E 32), Münster 2001, 60-88.

Das Evangelienpult mit Osterleuchter steht in S. Clemente links und ist auf die Mitte ausgerichtet. S. Clemente ist wie viele frühen römischen Basiliken gewestet. Die Anordnung in S. Clemente entspricht der älteren Tradition, bei der der Diakon das Evangelium zur Rechten des in der Mitte der Apsis sitzenden Bischofs verkündigte, aber weder diesem noch dem Volk den Rücken zuwenden durfte. So verkündete der auf der Südseite, also auf der linken Seite des Kirchenschiffes stehende Diakon das Evangelium Richtung Norden, was später zu allerlei allegorischen Interpretationen führte. Die linke Anordnung hat ihre Bedeutung aus dem traditionellen Aufenthalt der Frauen auf dieser Seite. Der Ambo auf dieser Seite ruft das österliche Zeugnis der Frauen in Erinnerung.²⁰

Neben dem Evangelienpult gibt es in S. Clemente auf der anderen Seite ein in Richtung Apsis ausgerichtetes Lese-pult. Es wurde für den Propheten, also die alttestamentliche Lesung, und den Apostel, also die neutestamentliche Lesung, verwendet. C. Valenziano erklärt das so: Das Wort des Propheten und des Apostels ist nur im Licht des Herrn, das von Osten kommt, verständlich.²¹

Das auf halber Höhe angebrachte Lese-pult in S. Clemente diene vermutlich dem Kantor oder der Schola, um von hier aus die Wechselgesänge vorzutragen. Hier war eine direkte Kommunikation mit dem Volk vorrangig.

Im Gegensatz zu S. Clemente besitzen die meisten erhaltenen mittelalterlichen Ambonen eine Plattform auf der linken Seite des Schiffes, oft ohne Lese-pult und als einzige Lesestelle. Ein in mehrere Teile ausgefalteter Ambo ist das Ergebnis einer späteren Entwicklung.²²

Der Ambo ist ein erhöhter Ort zur Wortverkündigung

Die archäologischen Befunde zeigen: Der Ambo ist ein erhöhter Ort, an dem das Wort Gottes verkündet wird. Das sagt schon sein Name.

²⁰ Vgl. C. Valenziano (wie Anm. 17), hier 91. Vgl. dazu auch M. Milani/E. Sogni (wie Anm. 10), hier 616. Weitere Symbolik der Nordseite vgl. Jungmann (wie Anm. 14), 529 f.

²¹ Diese Erklärung lieferte C. Valenziano bei einer Führung in S. Clemente im Studienjahr 1990/91. Vgl. auch Jungmann (wie Anm. 14), 534 f., der das Phänomen beschreibt, aber keine Deutung liefert.

²² Vgl. M. Milani/E. Sogni (wie Anm. 10), hier 617.

Ambo wird gewöhnlich abgeleitet vom griechischen *anabaino*, auf Deutsch hinaufsteigen.²³

Der Ambo verkündet auch ohne Worte

Aber auch ohne die Verkündigung des Wortes verkündet der Ambo.²⁴

Viele der Ambonen haben ein mit einem Adler versehenes Lesepult, Zeichen des Primates des Evangelisten Johannes. Am Ostermorgen lief Johannes mit Petrus zum Grab, erreichte es zuerst, trat ein, sah die Binden auf dem Boden liegen, sah und glaubte und verstand so den österlichen Sinn der Schrift (Joh 20,1–9). So bemerkt etwa Bischof Durandus von Mende (+ 1296): »Das Evangelium liest man, wie es Gewohnheit ist, auf dem Adler.«²⁵ Die Lesepulte wurden durch ihre künstlerische Gestalt und Ausstattung wie Johannes, Petrus und Maria Magdalena Zeuge der Auferstehung.²⁶

c. Der Ambo als liturgischer Ort der Verkündigung

*Liturgischer Ort des Diakons*²⁷

In der klassischen Mystagogie ist der Diakon der Gesandte, der *nuntius*, der »Evangelist«, der »Engel«, also der göttliche Botschafter der liturgischen Feier. So wie die Jünger und Frauen am Ostermorgen

²³ Daneben könnte das Wort abgeleitet werden vom griechischen *ambio*, auf Deutsch eintreten, oder vom lateinischen *ambo*, zu Deutsch beide, weil zum Ambo eine Doppeltreppe von beiden Seiten hinaufführt. Der Ambo wird auch als *analogium* bezeichnet, weil dort das Wort, das von oben kommt, verkündet wird. Weitere Bezeichnungen sind *Pyrgus*, weil erhaben wie ein Turm, und *Suggestus*, als erhöhter Ort des Wortes. Vgl. C. Valenziano (wie Anm. 17), hier 91; Jungmann (wie Anm. 14), 527; L. Legardien (wie Anm. 17), hier 49. Der französische Ausdruck »Jubé« für den Ambo kommt von den ersten Worten der Segensbitte des Diakons vor der Verkündigung des Evangeliums »Jube, Domne, benedicere«.

Zu den liturgischen Quellen bis zum 12. Jahrhundert, die zur funktionellen Beschreibung des Ambo herangezogen werden können, vgl. die Übersicht bei M. Milani/E. Sagni (wie Anm. 10), hier 608–612.

²⁴ Vgl. C. Valenziano (wie Anm. 17), hier 92. Erst das Pontifikale der römischen Kurie und das Pontifikale von Durandus (beide 13. Jh.) berichten vom Schmuck des Ambo.

²⁵ W. Durantis, *Rationale divinarum officiorum* 4,24,20, in: CChr.CM 140, Turnholt 1995. Vgl. auch Jungmann (wie Anm. 14), 534.

²⁶ Vgl. C. Valenziano (wie Anm. 17), hier 93.

²⁷ Zu den liturgischen Quellen bis zum 12. Jahrhundert, die zur funktionellen Beschreibung des Ambo herangezogen werden können, vgl. die Übersicht bei M. Milani/E. Sagni (wie Anm. 10), hier 608–612.

zum Grab gehen, so geht der Diakon aus den verschiedenen Orten der Kirche zum Ambo, jeweils zur Verkündigung der Frohen Botschaft. Sie ist letztlich immer die österliche Botschaft, weil jede liturgische Feier die Feier des Paschamysteriums Christi ist.

Deshalb ist der Ambo der genuine Ort des Diakons, der den Engel im leeren Grab darstellt, der den Frauen die Osterbotschaft verkündigt.

Im Gegensatz zum Engel, der sitzt, steht der Diakon: Er ist Hörer und Verkünder des Wortes, der österlichen Botschaft.²⁸

In verschiedenen liturgischen Quellen wird beschrieben, wie der Diakon das Evangelium am Ambo verkündet.²⁹ Aus der sukzessiven Verwendung verschiedener liturgischer Dienste wird auch die Notwendigkeit der beiden Treppen deutlich: *gradus ascensionis* und *gradus descensionis*.³⁰

Der Diakon verkündet vom Ambo nicht immer Evangelienperikopen, aber seine Verkündigung ist immer österlich. Besonders herausragend beim Verkündigungsdienst des Diakons ist das Exultet in der Osternacht, dem Kern des Kirchenjahres und des Paschamysteriums.³¹ In Italien, insbesondere in Campanien und Apulien, sind vom 11. bis ins 15. und 16. Jahrhundert Exultet-Rollen verwendet worden (Abb. S. 40).

Vom Ambo aus trug der Diakon das Exultet vor und entrollte das Pergament, das Volk drängte sich um den Ambo und ergriff die Rolle, die vom erhöhten Ambo bis zum Boden reichte und das Heils geschehen dieser Nacht in farbigen Bildern schilderte.

»Gedrängt um die Kerze durchlebt das Volk das Ereignis, indem es die Anamnese begeht. In dieser Nacht waren der Ambo und der Osterleuchter geschmückt mit Zweigen und Blumen, umflossen von Lichtern und Düften; darum herum hörte die Versammlung, schaute, fühlte, feierte, jubelte und erwartete den auferstandenen und kommenden Herrn.«³²

²⁸ Hinweis auf Ostkirchen, die das biblisch berichtete Erschrecken imitieren. Der Kanon 20 des 1. Konzils von Nizäa 325 legt fest, dass man am Sonntag und in der Osterzeit nicht kniet. Stehen ist die Haltung dessen, der die Auferstehung ausdrückt. Deshalb sitzt niemand am Ambo, der ja Zeichen der Auferstehung ist.

²⁹ Vgl. M. Milani/E. Sogni (wie Anm. 10), hier 608–612.

³⁰ Ebd., hier 609.611.

³¹ Die Verkündigung des Exultet durch den Diakon vom Ambo ist bezeugt im Pontifikale des 12. Jahrhunderts, im Ordo 31 des 9. Jh. hat der Diakon das Exultet noch vor dem Altar neben dem Osterleuchter verkündet.

³² Vgl. C. Valenziano (wie Anm. 17), hier 93 f.



Aus der Exultet-Rolle von Foni, 1136.³³

³³ Das Bildbeispiel ist einer Exultet-Rolle von Foni (Süditalien), ca. 1136, heute im Nationalmuseum in Paris, entnommen.

Liturgischer Ort des Lektors und des Psalmisten

Das 2. Konzil von Nizäa (787) legt in seinem Kanon 14 fest, dass in der Liturgie nur der Lektor, der die Handauflegung empfangen hat, vom Ambo aus vorlesen darf. Der Lektor steigt dorthin hinauf und verkündet die alttestamentliche Typologie der österlichen Botschaft und die neutestamentliche Botschaft der Apostel, der Zeugen des Osterereignisses.

Die Plattform des Psalmisten ist an den Stufen (gradus) der Treppe. Dort singt er den Antwortpsalm und den Ruf vor dem Evangelium, zumeist das Halleluja.³⁴

d. Die weitere Entwicklung

Nördlich der Alpen war der Ambo nie so stark entwickelt wie in Italien. Im Zuge der weiteren Entwicklung verschwand der Ambo in seiner architektonisch ausgeführten Form und wurde in den beiden Seiten des Altars, der Evangelienseite (rechts) bzw. der Epistelseite (links) abgebildet.³⁵ Ab dem 13. Jahrhundert löste die Kanzel den Ambo ab und wurde aus akustischen Gründen in die Mitte des Kirchenschiffes verschoben. Doch die Kanzel galt nicht eigentlich als liturgischer Ort. Die Predigt war im Spätmittelalter und nach dem Tridentinum kein Teil der Liturgie.³⁶

Erst mit dem 2. Vatikanum änderte sich dies.

III. DAS 2. VATIKANUM: DIE NEUE HOCHSCHÄTZUNG DES WORTES GOTTES

Die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts, die vielfach mit der Bibelbewegung Hand in Hand ging, hat zu einer höheren Wert-

³⁴ Das Konzil von Laodicea 371 legt im Kan. 15 fest: »Keiner soll den Psalm in der Versammlung singen, außer den rechtmäßig eingesetzten Psalmisten, die zum Ambo hinaufsteigen, um die Psalmen zu singen, so wie es in ihrem Buch geschrieben steht.«

³⁵ Vgl. Jungmann (wie Anm. 14), 529.535.

³⁶ Vgl. C. Valenziano (wie Anm. 17), hier 89–90; A. Damblon, Ab-kanzeln gilt nicht. Zur Geschichte und Wirkung christlicher Predigtorte (Ästhetik, Theologie, Liturgik 27), Münster 2003, 85; L. Legardien (wie Anm. 17), hier 50; A. Gerhards, Der Ambo – Tisch des Wortes Gottes. 3. Internationaler liturgischer Kongress in Bose, in: Gottesdienst 39 (2005) 126–127, hier 127.

schätzung der Heiligen Schrift und ihrer Verkündigung in der katholischen Kirche geführt. Das hat sich in den Beschlüssen des 2. Vatikanums niedergeschlagen.

Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (DV) des 2. Vatikanischen Konzils beginnt das 6. Kapitel mit der Erklärung: »Die Kirche hat die göttlichen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht« (DV 21).

Ziel der Aussage wie des ganzen 6. Kapitels über die Heilige Schrift im Leben der Kirche ist es, die Bedeutung der Heiligen Schrift herauszustellen: Brot des Lebens empfangen die Gläubigen vom Leib Christi, wie vom Tisch des Wortes.³⁷

Schon im ersten vom Konzil verabschiedeten Dokument, in der Liturgiekonstitution, zeichnete sich eine Neubewertung der Heiligen Schrift ab.

Die grundlegende Wichtigkeit der Hl. Schrift für die Liturgie stellt SC 24 fest.³⁸

Konkret ordnet SC 51 für die Messfeier an: »Auf dass den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so dass innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.«³⁹

³⁷ Vgl. P. De Clerck, Paul. L'ambone oggi: Le principali acquisizioni del convegno, in: G. Boselli (wie Anm. 17), 259–266, hier 263. Zur Bedeutung von DV 21 und der Theologie des Wortes Gottes vgl. auch H. Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg 2005, 696–831, hier Kommentar DV, 791 f.

³⁸ Daneben gibt SC 35 allgemeine Hinweise für die Verbindung von Ritus und Wort Gottes in der Liturgie.

³⁹ Vgl. R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders theologischer Kommentar (wie Anm. 37), Bd. 2, Freiburg 2004, 1–227, hier Kommentar SC, 126–128. Dort eine Übersicht über den genauen Ablauf der Umsetzung und weitere Literatur. Für das Stundengebet sollen die Lesungen aus der Hl. Schrift nach SC 92 so geordnet werden, »dass die Schätze des Gotteswortes leicht und in reicherer Fülle zugänglich werden«.

Auf einen eigenen Ort für die Wortverkündigung im Kirchenraum weist das Konzil selbst jedoch noch nicht hin.⁴⁰

Auf dem Hintergrund der monumentalen Bedeutung der klassischen Ambonen ist es von Interesse, dass die Liturgiekonstitution eine deutlichere Zentrierung der Liturgie auf das Paschamysterium fordert.⁴¹

IV. DIE GESTALT DES AMBO HEUTE

1. Richtlinien zum Ort der Wortverkündigung

Die Neubewertung der Heiligen Schrift in der Liturgie führte auch zu einer veränderten Gestalt der liturgischen Feierräume: Die Verkündigung des Wortes Gottes erhielt wieder einen eigenen Ort im Gottesdienstraum.

Die Allgemeine Einführung in das Messbuch charakterisiert den Altar als Mittelpunkt des Kirchenraumes,⁴² zugleich hebt sie die Bedeutung des Ambo als Ort der Wortverkündigung hervor, dem sich »die Aufmerksamkeit der Gläubigen wie von selbst zuwenden« soll.⁴³ Dem Ambo kommt also – ähnlich wie dem Altar – eine ebenso zentrierende, die Versammlung einende Bedeutung zu.⁴⁴

Die Kirchenbaurichtlinien der DBK sprechen vom hohen Rang des »Tisches des Wortes« (SC 51) und begründen dies mit der Gegenwart Christi in seinem Wort. Die Richtlinien geben praktische Hinweise zur Gestaltung und zur liturgischen Verwendung: Am Ambo soll das Wort Gottes, also die Schriftlesungen und der Antwortpsalm, verkündet werden. Außerdem können die Homilie, die Für-

⁴⁰ Lediglich SC 35,2 spricht davon, dass »die Rubriken ihr [der Predigt] je nach der Eigenart des einzelnen Ritus einen passenden Ort zuweisen« sollen. Vom zweifachen Tisch des Wortes und der Eucharistie ist auch in anderen Texten des Konzils die Rede, so in PO 18 und PC 6. Das erste Mal wird der Ambo in »inter oecumenici« erwähnt.

⁴¹ Vgl. SC 5 u. ö.

⁴² Vgl. [Messbuch <1975>]. Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe, Freiburg i. Br. ²1988, AEM 262.

⁴³ Vgl. ebd., AEM 272.

⁴⁴ Vgl. A. Gerhards (Hg.), In der Mitte der Versammlung – Liturgische Feierräume (Liturgie und Gemeinde, Impulse und Perspektiven 5), Trier 1999, 7.

bitten und – in der Osternacht – das Exultet vom Ambo aus vorgelesen werden. Andere Dienste und Vollzüge, z. B. Begrüßung und Einführung sowie der Abschluss der Feier, sollen nie, Kommentare und Leitung des Gesangs möglichst nicht vom Ambo aus erfolgen.⁴⁵ Diese Ausführungen beschreiben den Ambo als Ort bestimmter liturgischer Vollzüge mit hoher theologischer Bedeutung. Auf seine mystagogische Bedeutung und Symbolträchtigkeit gehen sie nicht ein.

2. Beispiele für die Gestaltung von Ambonen

Schauen wir uns verschiedene Beispiele der Umsetzung an.

a. Ein frühes Beispiel ist St. Joseph, Stuttgart-Feuerbach, Diözese Rotenburg-Stuttgart. Die Umgestaltung der 1933 erbauten Kirche erfolgte 1965 durch Architekt Merkle. Es gibt hier zwei Ambonen, die bis Anfang der 1990er Jahre beide benutzt wurden, in Richtung Apsis gesehen links (also rechts vom Zelebranten hinter dem Altar) wurde das Evangelium, rechts die Lesung verkündet. Die Evangelien- und Epistelseite der vorkonziliaren Messe wurde gleichsam »ausgelagert«.

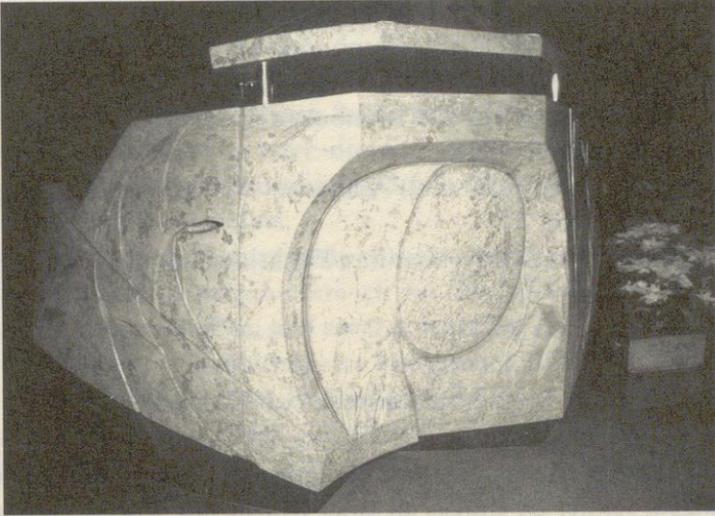
b. Ein minimalistisches Beispiel stellt St. Maria Immakulata, Sargenzell bei Hünfeld, Diözese Fulda dar. Die Gestaltung erfolgte von Karl Prantl 1984. Der Ambo ist lediglich eine erhöhte Plattform, ein herausgehobener Ort. Prantl versteht den Vortragenden selber als Ambo.

c. Ambo und Altar in einer Linie gegenüber der Gemeinde: St. Paulus in Trier. Der Ambo ist weit vorgezogen, fast wie bei den frühen Trierer Zeugnissen, der Altar steht zurück. Der Vorstehersitz ist seitlich angeordnet.

d. Das leere Grab im Garten: Gesù Divin Maestro, Rom, Gestaltung von Alessandro Verdi, 1999. Hier wird die symbolische Bedeutung des klassischen Ambo aufgegriffen (Abb. S. 45 o.).

e. Ambo und Altar als Brennpunkte einer Ellipse, Tisch des Wortes und Sakramentes: Kirche der Abtei Bose, Italien. Die Entsprechung der beiden Tische, um die sich die Gläubigen versammeln (Abb. S. 45 u.).

⁴⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. 25. Oktober 1988 (DtBis. Erklärungen der Kommissionen 9), Bonn 2002, 25 f.



Gesù Divin Maestro, Rom.



Kirche der Abtei Bose, Italien.

Ein kurzes Fazit aus diesen und weiteren Beispielen:

- Die meisten (aber nicht alle!) Ambonen besitzen eine Ablagefläche für ein Buch.
- Die meisten (aber nicht alle!) Ambonen sind erhöht oder an einem besonders hervorgehobenen Ort.
- Die meisten (aber nicht alle!) Ambonen sind der Versammlung gegenüber aufgestellt.
- Wenige Ambonen haben über ihre Funktionalität hinaus eine Symbolik.

V. ZUSAMMENFASSUNG UND THESEN

Gut 40 Jahre sind seit der Verkündigung der Liturgiekonstitution vergangen, seither ist einiges an einer Kultur des Wortes Gottes gewachsen. Wie kann die Entwicklung weitergehen? Einen Versuch dazu möchte ich mit der Zusammenfassung des bisher Gesagten in vier Stichworten versuchen: Monument, Mimesis, die beiden Tische und Anamnesis.

1. Monument

Der Ambo ist selbst schon Botschaft, speziell ein Hinweis auf das leere Grab des Ostermorgens⁴⁶, oder etwas allgemeiner auf die frohe Botschaft des Heiles in Jesus Christus.

Diese Symbolik des Ambo ist verloren gegangen.

Ein Monument, also ein Denkmal, wird zum Denkmal durch die künstlerische Gestaltung, vielmehr aber durch den Umgang damit. Wir sollten also die Ambonen künstlerisch und architektonisch so gestalten, dass sie allein schon durch ihr Dasein von der Heilsbotschaft Christi Zeugnis abgeben. Und wir sollten mit ihnen innerhalb und außerhalb der Liturgie so ehrfürchtig umgehen, damit die Heilsgewalt zum Sprechen kommt.

⁴⁶ Vgl. C. Valenziano (wie Anm. 17), hier 92.

2. *Mimesis*

Das Nachahmen des Evangeliums, das auch als *Mimesis* bezeichnet wird, hat in der Liturgie seinen festen Platz, denken wir etwa an die Palmsonntagsprozession oder die Fußwaschung. In S. Clemente wird jede Evangelienverkündigung durch die Amboanlage zur *Mimesis* des Osterevangeliums.

Um von der unserer Liturgie oft vorgeworfenen nüchternen Wortlastigkeit wegzukommen, könnte ich mir die Orientierung am Evangelium als Weg vorstellen, und zwar sowohl bei der Feier der Liturgie als auch bei der Gestaltung der liturgischen Räume. Eine stärkere mimetische Prägung der Evangelienverkündigung lässt das Wort Gottes sinnlicher, ja sogar ganzheitlicher erfahrbar und erlebbar werden.

3. *Die beiden Tische*

Die vom 2. Vatikanischen Konzil aufgeworfene Vorstellung vom Tisch des Wortes Gottes und vom Tisch des Leibes Christi findet sich in der Gestaltung neuerer Ambonen oft als gestalterische Idee. Vielfach ist im Material oder in der künstlerischen Gestaltung eine Entsprechung bzw. ein innerer Zusammenhang von Altar und Ambo zu erkennen. Übrigens ein Gestaltungsgedanke, der sich in den klassischen Ambonen nicht findet.

Dieser Gedanke sollte noch konsequenter umgesetzt werden: In vielen Kirchen steht der Ambo zu sehr auf die Seite gerückt und bleibt so leider von seiner gestalterischen Bedeutung und liturgischen Verwendung her weit hinter dem Altar zurück.

4. *Anamnesis*

Während der Liturgie werden Abschnitte aus der Heiligen Schrift vorgelesen, nicht in erster Linie in didaktischer und katechetischer Absicht. Primär ist die Verkündigung des Wortes Gottes, die Gegenwärtigsetzung des Heiles, das Gott in diese Welt eingestiftet hat. Am Ambo geschieht also *Anamnesis*, Gedächtnis des Heiles Gottes. Wenn wir an Ostern die Erzählung hören, wie der Auferstandene im Kreis seiner Jünger erscheint, geht es nicht darum, die Gemeinde da-

rüber zu informieren, was Jesus getan hat. Vielmehr geht es darum, die Zuhörer heute neu und real erfahren zu lassen, dass sie es sind, denen der Auferstandene sagt: »Der Friede sei mit euch ... Empfangt den Heiligen Geist.« Das ist das liturgische »Heute«, die Gegenwärtigung des Heiles Gottes in unserer Zeit. Deshalb ist der Ambo auch dem Altar vergleichbar, dem Ort der eucharistischen Anamnese.⁴⁷ Der Wortgottesdienst ist also viel mehr als eine Informationsveranstaltung, zu der er bisweilen missbraucht wird und verkommt.⁴⁸

Wenn der Ambo also der Ort der Anamnese des Heiles Gottes in seinem Wort ist, muss dieser Ort auch dafür reserviert bleiben. Alles, was mit dem Wort Gottes und seiner Heilsbotschaft nicht in direktem Zusammenhang steht, hat also am Ambo nichts zu suchen, wie etwa die Eröffnung, die Begrüßung, die Ankündigungen für das Gemeindeleben oder Dankesworte. Die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes und seines Heilswirkens verlangt dies.

LITERATUR

- DABLON, A., Ab-kanzeln gilt nicht. Zur Geschichte und Wirkung christlicher Predigtorte (Ästhetik, Theologie, Liturgik 27), Münster 2003.
- DE CLERCK, P., L'ambone oggi: Le principali acquisizioni del convegno, in: Boselli, Goffredo (Hg.), L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2-4 giugno 2005, Magnano (BI) 2006, 259-266.
- DURANTIS, W., Rationale divinatorum officiorum I-IV, in: CChr.CM 140, Turnholt 1995.
- GERHARDS, A. (Hg.), In der Mitte der Versammlung – Liturgische Feierräume (Liturgie und Gemeinde, Impulse und Perspektiven 5), Trier 1999.
- GERHARDS, A., Der Ambo – Tisch des Wortes Gottes. 3. Internationaler liturgischer Kongress in Bose, in: Gottesdienst 39 (2005) 126-127.
- HINZEN-BOHLEN, B., Kunst & Architektur Rom. Mit Beiträgen von Jürgen Sorges, Köln 2000.

⁴⁷ Vgl. De Clerck (wie Anm. 37), hier 260; A. Gerhards (wie Anm. 36), hier 126; G. Zanchi, L'Ambone nella drammaturgia liturgica: Elementi di teologia e criteri di estetica, in: G. Boselli (wie Anm. 17), 201-216, hier 203-205. Dieser anamnetischen Grundfunktion der Wortverkündigung widerspricht die weltweit nur im deutschsprachigen Raum ermöglichte Auslassung einer Lesung in der Sonntagsmesse.

⁴⁸ Vgl. G. Zanchi (wie Anm. 47), hier 209.

- HOPING, H., Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2006, hier Bd. 3, 696–831.
- Jungmann, 2 Bde., Wien ⁵1962.
- KACZYNSKI, R., Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2006, hier Bd. 2, 1–227.
- LEGARDIEN, L., Importance de l'ambon dans la liturgie post-conciliaire, in: *QuLi* 64 (1983) 49–55.
- LLOYD, J. B., The Medieval Church and Canonry of S. Clemente in Rome (San Clemente Miscellany 3), Rom 1989.
- [Messbuch <1975>]. Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Freiburg i. Br. ²1988.
- MILANI, M./SOGNI, E., La natura liturgica dell'ambone nel medioevo italiano, in: *RivLi* 88 (2001) 607–624.
- MILONE, A./NOVELLO, R. P., Il Corpus Italico degli Amboni medievali, in: Boselli, Goffredo (Hg.), *L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2–4 giugno 2005, Magnano (BI) 2006*, 101–131.
- RATCLIFF, E. C. (Hg.), *Expositio antiquae liturgicae gallicanae* (HBS 98), Chichester 1971.
- RISTOW, S., Ambonen und Soleae in Gallien, Germanien, Raetien und Noricum im Frühmittelalter, in: *RivAC* 80 (2004) 289–312.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. 25. Oktober 1988 (DtBis. Erklärungen der Kommissionen 9, Bonn ⁶2002.
- VALENZIANO, C., L'ambone: Aspetti storici, in: G. Boselli (Hg.) *L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2–4 giugno 2005, Magnano (BI) 2006*, 89–100.
- WALLRAFF, M., *Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (JAC.E 32), Münster 2001.
- WEBER, W., Archäologische Zeugnisse, in: H. Heinen [u. a.] (Hg.), *Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und Frühmittelalter. Geschichte des Bistums Trier*, Bd. 1, Trier 2003, 407–541, hier 506 f.
- ZANCHI, G., L'Ambone nella drammaturgia liturgica: Elementi di teologia e criteri di estetica, in: G. Boselli (Hg.), *L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2–4 giugno 2005, Magnano (BI) 2006*, 201–216.

Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche¹

Der Autor ist Augustiner Chorherr des Stiftes Klosterneuburg und Hauptherausgeber der Reihe »Pius-Parsch-Studien. Quellen und Studien zur Liturgischen Bewegung«. Er promovierte an der Universität Gregoriana in Rom, war Assistent bei Johannes Emminghaus und Hansjörg Auf der Maur sowie Lehrbeauftragter für Liturgiewissenschaft in Wien. Er arbeitet zurzeit als Liturgiewissenschaftler in Trier, ist Vorsitzender der Konferenz der österreichischen Diözesanliturgiereferenten am ÖLI in Salzburg und Geschäftsführer der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. (Ed.)

I. HINFÜHRUNG

Hans Bernhard Meyer SJ, renommierter und 2002 verstorbener Liturgiewissenschaftler aus Innsbruck,² schrieb vor 40 Jahren: »*Man kann unmöglich den Gottesdienst der Kirche gesund erhalten, wenn man den Kontakt mit einem lebendigen und gesunden Verständnis der Schrift verliert!*«, und er fügt noch an: »*die Geschichte der Liturgie beweist es!*«³ Das war hineingesagt mitten in die spannungsvolle Zeit der Neugestaltung der offiziellen Liturgiebücher im Zug der Umsetzung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums. Sie erst hatte der Bibel im Gottesdienst wieder das ihr gebührende Gewicht zu-

¹ Schriftliche, mit Anmerkungen versehene und stark erweiterte Fassung des am 20. April 2007 an der Theologischen Fakultät Trier gehaltenen Vortrags. Eine umfassende Bibliographie zum behandelten Thema in: A. Redtenbacher, Handout zur Vorlesung.

² Hans Bernhard Meyer SJ: 1924–2002, 1969–1995 Professor für Liturgiewissenschaft an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Innsbruck als Nachfolger von J. A. Jungmann SJ, 1966–1996 Mitglied der LKÖ und 1971–1996 der IAG, federführender Herausgeber des achtbändigen Standardwerkes: Gottesdienst der Kirche (Handbuch der Liturgiewissenschaft).

³ H. B. Meyer, Die Bibel in Liturgie und Verkündigung, in: BiLi 40 (1967) 287–304, hier 298.

rückgegeben. In der vorangegangenen nachreformatorisch-nachtridentinischen Kontroversepoche, in der die Bibel als vorrangige Signatur der reformatorischen Kirchen, die Sakramente aber als die der katholischen Kirche erschienen, war katholischerseits die Sensibilität für die Relevanz der Bibel auch betreffend Liturgie praktisch verloren gegangen. Man sprach folgerichtig von einer »Schriftvergessenheit« der katholischen Liturgie.

Heute, im 5. Jahrzehnt nach dem Konzil und unter völlig neuen gesellschaftlichen Bedingungen, gewinnt dieses Wort neue Brisanz. Zwar hat durch die offizielle Liturgiereform die Schrift im Gottesdienst und in seinen Textbüchern tatsächlich ein beachtliches Gewicht erlangt.⁴ Sieht man aber erstens die liturgiepastorale Not unserer Tage und zweitens auch die jüngsten Irritationen im Liturgieverständnis, stellt man fest: Trotz aller Reformbemühungen ist im konkreten Bewusstsein der Gemeinden ein bibelgeprägtes liturgisches Verständnis de facto immer noch überraschend wenig präsent. In pastoralliturgischer Perspektive käme jedoch durch eine deutlicher biblische Orientierung der Liturgiepastoral und der Feier selbst die heilsgeschichtlich-dynamische Kraft ihres Vollzugs viel stärker zum Tragen – mit einem Zugewinn an genuiner Authentizität der Liturgie und ihrer spirituellen, pastoralen und heute oft wieder neu betonten missionarischen Ausstrahlung.

Den Beweis dafür liefert die Geschichte der Liturgischen Bewegung: Vor dem Konzil war die bibel-liturgische Symbiotik längst den Vätern der Liturgischen Bewegung vertraut – viel stärker, als dies nach der Konzilsreform in der gegenwärtigen pastoralliturgischen Praxis der Fall ist. In diesem Zusammenhang muss insbesondere auf Pius Parsch⁵ verwiesen werden, dessen wichtigste Zeitschrift seit ihrer Gründung 1926 bis heute den programmatischen Titel »Bibel und

⁴ Das zeigt schon ein erster Blick in die Einführungen der offiziellen liturgischen Bücher: AEM, IGMR, PEM, sowie die Pastoralen Einführungen der Ordines der einzelnen Sakramente.

⁵ Pius Johann Parsch CanReg: 1884–1954, Augustiner Chorherr des Stiftes Klosterneuburg seit 1904, Priesterweihe 1909, Professor an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg, Begründer des »Volksliturgischen Apostolats Klosterneuburg« (1925) und des »Klosterneuburger Bibelapostolats« (1950), wichtigste Werke: Volksliturgie, Das Jahr des Heiles, Messerkklärung, die in alle europäische Sprachen übersetzt sind, Rektor der liturgischen Basisgemeinde St. Gertrud, die als Wiege der weltweiten Volksliturgischen Bewegung gilt. Näheres im Themenheft »Pius Parsch –

Liturgie« trägt.⁶ Die von ihm repräsentierte und international breit wirksam gewordene Volksliturgische Bewegung lebte vornehmlich aus dem Gedanken der bibel-liturgischen Symbiotik, auch schon bevor sich liturgiewissenschaftliche Kongresse⁷ und wissenschaftliche Publikationen des Themas annahmen. Noch bevor die Liturgische Bewegung in der Enzyklika »Mediator Dei« 1947⁸ ihre offizielle Bestätigung bekam, war schon die Bibelbewegung (und die moderne Bibelwissenschaft) durch die Enzyklika »Divino afflante spiritu« 1943⁹ offiziell anerkannt worden. Beide Bewegungen entdeckten in ihrem je eigenen Ausgangspunkt eine komplementäre Verwiesenheit aufeinander. Eine bibel-symbiotische Sicht der Liturgie ist schließlich durch das Konzil, dann über Strecken durch die postkonziliare Liturgiewissenschaft und Dank der Ergebnisse auch anderer Disziplinen inzwischen tiefer entfaltet worden, aber in der gelebten Liturgie und Pastoral der Gemeinden immer noch zu wenig bewusst und transparent. Allerdings lassen in jüngster Zeit die Lineamenta der für 5. bis 26. Oktober 2008 nach Rom einberufenen 12. Ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode neu aufhorchen. Ihr Thema war schon am 6. Oktober 2006 nach einer Umfrage im Weltepiskopat von Benedikt XVI. bekannt gegeben worden und lautet: »Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche«. Es steht zu hoffen, dass in der Folge eine breite Rezeption dieses wichtigen Synodenthemas in den Ortskirchen und Gemeinden betreffend das gottesdienstliche Leben einsetzen wird. Am 27. April 2007 hatte der Generalsekretär der Synode, Erzbischof Nikola Eterovic, bei der

Pionier liturgischer Erneuerung« = HLD 58 (2004) 96–193; siehe auch die bisher 7 Bände der Reihe »Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung«, hg. von A. Redtenbacher [u. a.], Würzburg 2004 ff.; früher schon: N. Höslinger/Th. Maas-Ewerd (Hg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979.

⁶ Parsch war Gründer und Herausgeber mehrerer Zeitschriften: Bibel und Liturgie (ab 1926), Lebe mit der Kirche (ab 1928), Liturgische Jugend (ab 1932), Kirchliche Wandzeitung (ab 1933), Theologen-Gemeinschaft. Rundbriefe an Theologen (unregelmäßig).

⁷ Insbesondere ist zu erwähnen der große französische Pastoralliturgische Kongress zum Thema »Bibel und Liturgie« in Straßburg von 1957.

⁸ Pius XII., Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947, in: AAS 35 (1947) 521–600.

⁹ Pius XII., Enzyklika »Divino afflante Spiritu« vom 30. September 1943, in: AAS 35 (1943) 297–326.

Vorstellung der Lineamenta¹⁰ betont, dass das Thema in Fortsetzung der letzten Bischofssynode über die Eucharistie zu sehen ist: Das allein deutet darauf hin, dass die liturgischen Aspekte auf der Synodenversammlung hinlänglich Berücksichtigung finden werden.¹¹ Als Ziel der Synode wird definiert: »der Fülle des Wortes Gottes zu begegnen: in Christus, der in der Schrift und in der Eucharistie gegenwärtig ist; dabei soll vor allem das Hinhören auf das Wort Gottes in Liturgie und Katechese neuen Schwung erhalten.«¹² Mit Blick auf Kapitel 2 wird betont: »die Kirche entsteht aus dem Wort Gottes und lebt in ihm und nährt sich von ihm – vor allem in der Liturgie ...« Das vorbereitende Papier bezieht sich auf das Konzilsdokument »Dei Verbum« und lobt ausdrücklich die »positiven Ergebnisse, zu denen es hinsichtlich der biblischen Erneuerung im Bereich der Liturgie, der Theologie und der Katechese gekommen ist«. Hinsichtlich der Vertiefung des Bewusstseins der hier zur Diskussion stehenden bibel-liturgischen Symbiose ist zumindest auf den ersten Blick eine hoffnungsvollere Sprache kaum denkbar.

II. DER GEMEINSAM-EINE URSPRUNG VON WORT UND SAKRAMENT

1. *Anthropologischer Zugang*

Jeder Mensch steht so in der Wirklichkeit der Welt, dass sein Begreifen der Dinge und seiner selbst sich grundsätzlich nur im Wort vollzieht.¹³ Weil alle wesentlichen Vollzüge des menschlichen Lebens sich in Wort und Sprache vollziehen, spielen folglich Wort und Sprache auch in jedem Kult eine entscheidende Rolle. Symbole, Gegen-

¹⁰ Gemeinsam mit dem Untersekretär der Synode Msgr. Fortunato Frezza; vgl. die nützliche Zusammenfassung der Lineamenta in: www.zenit.org.

¹¹ Die Lineamenta umfassen 62 Seiten und gliedern sich in drei Hauptkapitel: 1. Offenbarung – Wort Gottes – Kirche; 2. Das Wort Gottes im Leben der Kirche; 3. Das Wort Gottes in der Sendung der Kirche; vgl. dazu: Anm. 10. Davon zu unterscheiden ist das »Instrumentum laboris«, das aufgrund der lokalkirchlichen Bearbeitung der »Lineamenta« die unmittelbare Arbeitsunterlage der Synode darstellen wird: viel wird nun davon abhängen, was seitens den Ortskirchen und Experten über die Bischöfe in das »Instrumentum laboris« Eingang findet.

¹² Dieses und die folgenden Zitate: wie in Anm. 10.

¹³ Im Folgenden halte ich mich eng an die Ausführungen von: H. B. Meyer (wie Anm. 3), 287–289.

stände und Gesten haben dabei zwar einen echten Aussagewert, aber er bleibt diffus und vieldeutig, wenn nicht das Wort hinzutritt, das seine Bedeutung zur Eindeutigkeit verdichtet. Beide: Wort und Element ergänzen einander notwendig. Schon das außerchristliche Kultdrama besteht im Wesentlichen darin, dass die im Mythos ins Wort gefassten Heilswahrheiten kultisch, d. h. mit Mitteln irdischer Elemente, repräsentiert werden. Das Ineinander von Wort und Element charakterisiert jeden Kult. Aber das Wort hat hier einen Vorrang – auch schon in den Naturreligionen. Naturereignisse und Welterfahrungen werden durch den Mythos zuerst worthaft eingefangen und dann erst kultdramatisch vergegenwärtigt: Das Wort des Mythos bestimmt die Gestalt des Kultes.¹⁴

2. Religionswissenschaftlicher Zugang

Sowohl den Mythen und Kultdramen der Naturreligionen als auch dem Gottesdienst des Alten Bundes und der christlichen Liturgie eignet dabei der Charakter der »Anamnese« – im Sinne eines »wirksamen Gedächtnisses«. Mircea Eliade beschrieb 1957 in »Das Heilige und das Profane«¹⁵ am Beispiel des Schöpfungskults: »Dass die Feier zur Erinnerung an die Schöpfung wirklich eine Wiedervergegenwärtigung des kosmogonischen Aktes war, geht sowohl aus den *Ritualen* als auch aus den während der Zeremonie gebrauchten *Formeln* mit Sicherheit hervor.« Sie setzt also den Ursprung in die Gleichzeitigkeit mit den Feiernden und ermöglicht ihnen so immer wieder neu ihre Einordnung in die ursprüngliche und umfassende Schöpfungs- und Heilsordnung.

Noch klarer tritt die vorrangige Bedeutung des Wortes in den Offenbarungsreligionen zutage. Denn hier gibt Gott sich selbst und seinen Willen nicht in vieldeutigen Naturvorgängen kund, sondern durch eine in Wortgestalt ergehende Offenbarung: Gott wird dadurch fassbar in seinem Wort; in einem übertragenen Sinn »verleiblicht« er sich durch sein Wort und wird für das Leib-Seele-Geist-Wesen Mensch konkret erfahrbar: im mündlichen Zeugen, im Prophe-

¹⁴ Ebd., 288.

¹⁵ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*; deutsch: Frankfurt am Main 1957, Neudruck 1998, 70.

ten, vor allem im heiligen Schriftsteller und im heiligen Buch. – Damit stiftet nun Gott selbst eine personale Beziehung zum Menschen. Die Antwort des Menschen in seiner Ganzheit kann nur wieder unter den Bedingungen der *conditio humana* erfolgen, also: im Wort, das aber auch er verleibt. Die Antwort des Menschen hat von daher immer auch elementar kultisch-rituelle Züge¹⁶.

3. *Altes Testament*

Die alttestamentliche Forschung hat gezeigt, dass viele Schriften in weitem Umfang vom Gottesdienst bestimmt wurden.¹⁷ Ihre Berichte wollen als »Gedächtnis« der Großtaten Gottes diese selbst je und je aktualisieren. Das geschieht in den Festfeiern des Volkes, bei denen der heilige Bericht als Teil der Liturgie vorgetragen wird, die in Wort und Ritus jene Ereignisse der Heilsgeschichte kultisch vergegenwärtigt, auf denen das besondere Verhältnis des auserwählten Volkes zu Jahwe gründet. Besonders deutlich wird dies im jüdischen Pesachfest und in den Vorschriften für seine Feier. In dieser Feier nimmt die Paschalesung aus Ex 12 einen ähnlichen Platz ein wie die Verlesung des Mythos bei heidnischen Kultdramen. Auch das Pesachfest ist zunächst die Vergegenwärtigung eines urbildlichen Heilsereignisses: Die Wortverkündigung steht im Dienst dieser Vergegenwärtigung und in der Wachenacht wird das historische Ereignis kultisch je neu vollzogen.¹⁸

¹⁶ Zum Folgenden: H. B. Meyer (wie Anm. 3), hier 288.

¹⁷ Vgl. die Forschungen Gerhard von Rads bereits in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts und die Rezeption ihrer Ergebnisse, zusammengefasst bei: H. B. Meyer, *Schriftverständnis und Liturgie*, in: ZKTh 88 (1966) 163–184, hier 170.

¹⁸ So ist denn auch über die jüdische Paschafeier (Mischna im Talmud-Traktat Pesachim X5) zu lesen: »In jedem einzelnen Zeitalter ist jeder verpflichtet, sich vorzustellen, als sei er selbst aus Miçrajim [Ägypten] gezogen, denn es heißt [Anm.: Ex 13,8]: an jenem Tage sollst du deinem Sohne also erzählen: Wegen dessen [sic!], was der Herr an mir getan hat, als ich aus Miçrajim [Ägypten] zog. Darum sind wir verpflichtet zu danken, zu rühmen, zu loben, zu verherrlichen, zu verehren, zu preisen, zu erhöhen und zu huldigen vor dem, der an unseren Vätern und an uns all diese Wunder getan hat; der uns geführt hat aus Knechtschaft zu Freiheit, aus Kummer zu Freude, aus Trauer zu Festlichkeit, aus Finsternis zu großem Lichte und aus Sklaverei zur Erlösung, lasset uns vor ihm sprechen: [Anm.: Beginn des Lobliedes aus dem Buche der Psalmen (113–118)] Preiset Gott«, Text in: *Der babylonische Talmud*, nach der ersten zensurenfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, II: Erubin, Pesahin, Šeqalim, Frankfurt am Main ⁴1996 (1. Auflage: Berlin 1967), 665.

Hier geht es nicht um eine subjektiv-psychologische Vergegenwärtigung: Die biblischen Texte selbst verbieten diese Interpretation. Hier geht es um das »Hodie«, das »Heute« dieses historischen Geschehens. Ein weiteres deutliches Beispiel findet sich in Deuteronomium 26 und 27 anlässlich der Bundeserneuerung. Hier wird gesagt, wie der Bund in Kult und Leben zu verwirklichen sei: »Jahwe hat dich heute sagen lassen, dass du ihm Eigentumsvolk sein willst« – und: »Höre, Israel: Heute bist du zum Volk geworden für Jahwe, deinen Gott«. In Kapitel 29 werden auch alle Zukünftigen in genau diesen Gnadenbund einbezogen. In der vergegenwärtigenden Feier wird also nicht nur die Vergangenheit ins Heute eingeholt, sondern auch auf die Zukunft ausgegriffen. Die rituelle Feier der Erlösung Israels im Pesach steht zwischen dem historischen Geschehen von einst und ihrer endzeitlichen Erfüllung. Das alles Entscheidende ist dabei aber, dass zwischen beidem *die zugesagte göttliche Treue als immer lebendige Gegenwart* steht, die Gott nicht zurücknimmt. Hans Bernhard Meyer weist auch darauf hin,¹⁹ dass der israelitischen Pesachfeier damit dieselbe dreidimensionale Bedeutung zukommt, die Thomas von Aquin jedem Sakrament zuerkennt: »*est commemoratio praeteriti, demonstratio praesentis et prognosticum futuri*«²⁰. Es handelt sich also um »Sakramente des Alten Bundes«.

Das bedeutet nun: Die alte Heilstat ist nicht vergangen – nein, als Gefeierte geschieht sie aufgrund der Treue Gottes je neu und aktuell. Das verkündigte Wort ist dabei »wirksames und schöpferisches Wort. Es bleibt nicht bloßes Gerede, ist auch nicht einfach Bericht, sondern schafft Heilsgegenwart, in der Gott selbst sich dem Menschen mitteilt und der empfangende und antwortende Mensch sich Gott hingibt«²¹.

4. Neues Testament

Schon ein erster Blick in die Schriften des Neuen Bundes zeigt: Das Werden des Neuen Testaments und der werdende christliche Gottesdienst laufen nicht unabhängig voneinander, sondern sind im Gegenteil zutiefst ineinander verschränkt. Es gibt keinen Vorrang des einen

¹⁹ H. B. Meyer (wie Anm. 3), hier 292 f.

²⁰ Thomas von Aquin, Summa theologiae III, 60, 3.

²¹ H. B. Meyer (wie Anm. 3), hier 293.

vor dem anderen. Exegetisch ausgedrückt: Für das Werden der Heiligen Schrift ist ein wichtiger »Sitz im Leben« im Gottesdienst zu finden²². Warum?

(a) Die neutestamentliche Literatur, vornehmlich die Briefe und die Apokalypse, ist zwar nicht an einer expliziten schriftlichen Fixierung liturgischer Vollzüge interessiert, denn die Liturgie des Anfangs hat in praxi stattgefunden.²³ Aber: Liturgie wird im Kontext der Schrift, mit einem treffenden Wort von Klaus-Peter Jörns: zum – auszugsweise zitierten – »Referenzrahmen«²⁴. Damit spitzt sich unser Thema noch zu: Liturgie wird zu einer Quelle für die Schrift.

(b) In der urkirchlichen gottesdienstlichen Versammlung vor allem der Eucharistie mit ihrer Verkündigungs-, Berichts- und Lesepraxis verbinden sich von Anfang an schriftliche und mündliche Überlieferungen²⁵ zu einer damals neuen Praxis bezüglich der Literatur und der liturgischen Lesung! Warum? Nach Lk 4,17 und Apg 13,15 verbindet sich alttestamentliche bzw. jüdische Lesepraxis mit ihrer christlichen Interpretation, denn es ist ja undenkbar, dass solche Lesung in einem christlichen Gottesdienst ohne eine auf Jesus Christus bezogene Auslegung verblieb.²⁶ Das resultiert aus der Überzeugung

²² Dazu: W. Haunerland, »Lebendig ist das Wort Gottes« (Hebr 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift, in: ThPQ 149 (2001) 114–124, hier 124.

²³ Die folgenden Ausführungen stützen sich weitgehend auf K.-P. Jörns, Liturgie – Wiege der heiligen Schrift?, in: ALw 34 (1992) 313–332, hier 317.

²⁴ Ebd.

²⁵ Beide zusammen bilden das sog. »Hörensagen« = gr. *Akoê*; vgl. K.-P. Jörns (wie Anm. 23), hier 320: Freier Vortrag und Lesung haben sich in der Gemeinde zu »jeiner *Akoê*« verbunden, »von der Paulus Röm 10,17 sagt, dass aus ihr der Glaube komme. Lesung und freier Vortrag werden im Prozeß der »*Akoê*«, dem »Hörensagen«, zur christlichen Literatur verschmolzen, erst in mündlicher, dann in schriftlicher Gestalt«; ähnlich: ders., Predigen ist Hörensagen, in: R. Bohren/K.-P. Jörns (Hg.), Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt, Tübingen 1989, 155–175.

²⁶ F. Hahn spricht von der »interpretatio christiana«, in: Gottesdienst III. Neues Testament, TRE 14, 28–39, hier 33. Damit sind der genuine Eigenwert und das bleibende Gewicht der Schriften des Alten Testaments nicht in Frage gestellt, aber sie erhalten einen zusätzlichen, in christlichem Verständnis unüberbietbar neuen Sinn, in dem sie zugleich voll und ganz »aufgehoben« bleiben – vgl. Mt 5,17–19. Dem entspricht umfassend auch eine in zwar anderem Zusammenhang, dennoch hier relevante Aussage von J. Ratzinger – Benedikt XVI. in seinem aufsehenerregenden Buch: Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, 100: Gegen die verbreitete Ansicht, die Bergpredigt enthalte »sozusagen

der ersten Christen, dass schon die Schriften des Alten Bundes Jesus als den Messias bezeugen und damit auch auf die messianische Zeit ausgerichtet sind.²⁷ Zweitens gab es neben der alttestamentlichen Lesung auch den Vortrag schriftungebundener Verkündigung und drittens die Lesung christlicher Briefliteratur, die gesammelt und untereinander ausgetauscht wurde. Vor allem aber wurden viertens Geschichten verkündet und in Teilen schriftlich niedergelegt, die die Jünger Jesu mit ihrem Herrn und in ihrem Glauben an ihn erlebt hatten: Es entstanden Mischformen, aus denen die literarische Gattung der Evangelien hervorgegangen ist. Die frühesten schriftlichen Niederlegungen dieses Prozesses finden wir in der Passions- und Ostererzählung vor.²⁸ Der Gottesdienst war somit der privilegierte Ort schriftlicher und mündlicher Rede, die beide zur christlichen Bibel verschmolzen!²⁹ Etliche Stellen belegen die doppelte Tatsache, dass sie in der liturgischen Versammlung verlesen und dass sie zugleich selbst Teil der Schrift und ihres Kanons geworden sind, dass also gerade ihr Verlesen im urchristlichen Gottesdienst selbst Teil des Prozesses der Schriftwerdung war.³⁰

(c) In der synoptischen Passions- und Ostererzählung als ältestem Kern der Evangelien sind also alttestamentlich-prophetische Verheißung und das Christusgeschehen miteinander verschmolzen. Das letzte Abendmahl Jesu ist als die neue und wahre Pesachfeier auch schon in diesem ältesten Kern des Evangeliums vorhanden. Und Justin bezeugt schon im 2. Jahrhundert, dass die Verbindung von alttestamentlich-prophetischer Lesung und Christusüberlieferung als das zum Herrenmahl tretende Wortgeschehen fester Bestandteil des eucharistischen Gottesdienstes war.³¹

die höhere Ethik der Christen gegenüber den alttestamentlichen Geboten« stellt J. Ratzinger fest: »Mit einer solchen Auffassung verkennt man den Sinn dieser Worte Jesu vollständig.« Jesus denke nicht daran, den Dekalog des Moses außer Kraft zu setzen – »im Gegenteil: er verstärkt ihn«.

²⁷ J. Gnllka, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (HThK.S VII), Freiburg i. Br. 1999, 301.

²⁸ Verfasst schon/noch in den 30er Jahren, siehe: ebd.

²⁹ K.-P. Jörns (wie Anm. 23), hier 321 f.

³⁰ Belege bei K.-P. Jörns (wie Anm. 23) und K. Wengst, Das Zusammenkommen der Gemeinde und ihr »Gottesdienst« nach Paulus, in: EvTh 33 (1973) 547–559.

³¹ 1. Apol. 67,3. Text siehe: A. Hänggi/I. Pahl, *Præx eucharistica* (SpicFri 12), Fribourg 1998, 70 f.

(d) Und schließlich lässt sich noch in zahlreichen Einzelwendungen eine ursprüngliche Zugehörigkeit zur liturgischen Sphäre erkennen; dazu zählen: Amen, Maranatha, Doxologien, Bekenntnisformeln, Akklamationen, Grußformeln oder Gebetsformulare und hymnische Stücke und Lieder. In der Offenbarung werden darüber hinaus ursprünglich hymnisch-liturgische Stücke weiter entfaltet, ohne dass sie selbst eine neue liturgische Praxis damit beabsichtigten. Zwar kann aus all dem nicht auf rekonstruierbare liturgische Abläufe geschlossen werden, dennoch sind sie »eindeutig Bindeglieder zwischen werdender Liturgie und werdender Schrift«³².

Fassen wir (a) bis (d) zusammen: Aus dem bisher Gesagten zeigt sich, dass der entscheidende und gemeinsame Faktor für das Werden der christlichen Bibel und das Werden der frühchristlichen Liturgie nicht die neutestamentlich-biblische Wortebene³³ ist, sondern die liturgische Feier selbst. Sowohl bibelwissenschaftlich als auch liturgiewissenschaftlich zeigen sich Wort und Sakrament, Bibel und Liturgie als ein einziges Geschehen, wir dürfen sogar sagen: Die Liturgie ist die Wiege der Heiligen Schrift.³⁴

Exkurs:

In diesem Zusammenhang ist es hier von nachgeordneter Bedeutung, dass K.-P. Jörns religionsgeschichtlich schlussendlich noch viel weiter zurückgreift, indem er jüdisches Pesach und christliche Passions- und Ostergeschichte, in der Folge auch die Eucharistie als »Messopfer«, als auf einen diesen drei vorgelagerten und sie als gemeinsame Kulttypologie umgreifenden Opferfestkult-Charakter (frühzeitliches Blutopferritual) zurückbindet.³⁵ Dieser nach seiner Meinung anthropologisch genuine und stets unverzichtbare Opferfestkult sei im weitesten Sinn der gemeinsame Rahmen und die eigentliche Wiege zugleich von Kult und Wort, woraus zu folgern sei, dass prinzi-

³² K.-P. Jörns (wie Anm 23), 319.

³³ Und sei es auch in der Form einer Kultätiologie: vgl. ebd., 322.

³⁴ Jedoch setzt Jörns schon im Titel zugleich auch ein Fragezeichen nach. Wir meinen: ein überwindbares Fragezeichen. Warum, möchte der folgende kurze Exkurs aufzeigen.

³⁵ K.-P. Jörns (wie Anm. 23), hier 326–332.

piell nicht dem Wort, sondern dem Kult der Vorrang zukäme.³⁶ Dennoch (!) sei nicht die Liturgie der wirkliche »Sitz im Leben« für die Schrift und ihre eigentliche »Wiege«, sondern der urtümlich-vorgängige Opferfesttypus sei dies umgreifend und gemeinsam sowohl für die Liturgie (jüdische und christliche) als auch für die Bibel (Altes und Neues Testament).³⁷ Das aber würde der referierten These von H. B. Meyer³⁸ widersprechen, nach der dem Wort (auch schon dem Mythos) ein Vorrang gegenüber dem Kult zukommt; vor allem aber entsteht ein Widerspruch zur grundlegenden und heilsgeschichtlich bedeutsamen Vorrangigkeit des »Logos« im Christentum. Die anfängliche Eindeutigkeit des auch durch zahlreiche Autoren ohne Zweifel bestätigten biblisch-liturgischen Befundes von K.-P. Jörns erhält dadurch am Ende eine eigentümliche Wendung. Hier wäre K.-P. Jörns zu ergänzen und neu zu Ende zu denken: Der »Logos« als menschengewordener teilt sich zwar verleiblicht dem Menschen mit und die Sprache (seitens Gottes und des Menschen) ist letztlich immer zeichenhaft und hat damit auch eine »leibliche« Signatur, aber es handelt sich um Sprache und Gabe des sich offenbarenden und auf den Menschen zukommenden »Logos«. Wie oben gezeigt, hat dieses Wort selbst und seine Verkündigung also grundsätzlich inkarnatorischen und somit sakramentalen Charakter: Dem Wort eignet sakramentaler Charakter, wie auch umgekehrt: Dem Sakrament eignet immer auch Wortcharakter.³⁹ Aber es ist der sakramentale Charakter eben des Wortes, ohne das nach Augustinus kein Sakrament zustande kommt. Das Sakrament ist folglich die dichteste und wirksamste Art des Wortes, in der sich Gott aufgrund der Treue seiner Zusage im stiftungsgehorsamen Vollzug des Sakramentes heilschaffend offenbart und – nun in unüberbietbarer Fülle – sich selbst gibt. Das letzte und tiefste Geheimnis der Liturgie besteht darin, dass sich in solcher Feier Gott in Christus als dem Ewigen Wort selbst gibt und dieser (dieses) daher als handelndes Primärsubjekt der Liturgie ihre per-

³⁶ Entgegengesetzt zu M. Eliade (religionswissenschaftlich) und H. B. Meyer (anthropologisch und liturgietheologisch): vgl. oben Abschnitt 2.

³⁷ K.-P. Jörns (wie Anm. 23), hier 331 f.

³⁸ Siehe oben: Abschnitt 2. a.

³⁹ Bekannt und theologiegeschichtlich folgenreich ist, dass Augustinus von Hippo die Notwendigkeit des Wortes bei der Feier der heiligen Zeichen stark betont und die Sakramente gleichsam »als sichtbares Wort« versteht: »Es tritt das Wort zum Element und es wird Sakrament«, in: *Tractatus in Joannis evangelium*, 80, 3.

sonale Mitte selbst *ist*. Von daher kann Reinhold Malcherek zu Recht sogar formulieren: »Die Liturgie der Kirche *ist* Christus selbst.«⁴⁰ Damit ist sofort einsichtig, dass ein der christlichen Liturgie unterstellter und ihr vorgelagerter natürlicher Opferkultgedanke zwar auf den ersten Blick religionswissenschaftlich eine zusätzliche Perspektive eröffnet, im Sinne der Liturgietheologie aber zu kurz greift, christologisch »aufgehoben« und in jeder Hinsicht überboten ist. Ob und wie beides theologisch und ohne Verlust christlicher Genuitat zusammenzudenken ist, wäre eigens zu erwägen.

III. DIE LITURGIEKONSTITUTION »SACROSANCTUM CONCILIUM«

1. Die Bibel auf dem Konzil

Bekanntlich bleibt die 1963 verabschiedete Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«⁴¹ des Konzils ohne die vorangehende Liturgische Bewegung ganz und gar undenkbar. Aber es hatte vor dem Konzil auch eine Bibelbewegung gegeben. Für sie war ebenfalls der Liturgiepionier Pius Parsch mit dem 1950 von ihm gegründeten »Klosterneuburger Bibelapostolat«⁴² einer der großen Promotoren

⁴⁰ R. Malcherek, »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« (SC 7). Liturgie in personaler Dimension, in: HLD 57 (2003) = Themendoppelheft »40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft«, 205–218, hier 5 und 217 f.

⁴¹ Verabschiedet am 4. Dez. 1963, Text in: AAS 56 (1964) 97–138; deutsch: LThK² Erg. I (1966), 15–109; neben den bekannten Kommentaren und Hintergrundstudien von: J. E. Lengeling (1965), H. Schmitt (1965), J. A. Jungmann (1966), K. Rahner/H. Vorgrimler (1966), G. Alberigo/K. Wittstadt Bd. I (1997) und II (2000), sowie: A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsch hg. Von J. Wagner unter Mitarbeit von F. Raas, Freiburg 1988 [italienisches Original: La riforma liturgica (1948–1975), Rom 1983], sei hier auf den neuesten Kommentar verwiesen: R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., Freiburg 2004–2006, hier Bd. II, 1–227.

⁴² Pius Parsch hatte nach der Rückkehr aus seinem Exil in der Wiener Pfarre Floridsdorf während der nationalsozialistischen Terrordiktatur den Lehrstuhl gewechselt und widmete sich der neutestamentlichen Bibelwissenschaft; zugleich wendet er sich noch mehr als bisher der biblischen Seite seines Reformwerkes zu, es gipfelte (vier Jahre vor seinem Tod) 1950 in der Gründung des »Klosterneuburger Bibelapostolates«; vgl.: N. Höslinger/Th. Maas-Ewerd (wie Anm. 5), 13–78, hier 63–70; auch: F. Röhrig, Pius Parsch (1884–1954), Chorberr des Stiftes Klosterneuburg. Ein Leben für die Ehre Gottes in der Liturgie, in: J. Mikrut (Hg.), Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs Bd. 3, Wien 2001, 225–249, hier 242; sowie: ders.,

gewesen. Dabei ist mitzusehen, dass wir heute – nach mehr als vier Jahrzehnten – noch viel deutlicher als in der unmittelbaren Nachkonzilszeit erkennen, dass das Konzil insgesamt ein vielschichtiger und prozesshafter Vorgang⁴³ war und wie die Liturgische Bewegung, so wirkte auch die Bibelbewegung nachhaltig in den Prozess des ganzen Konzilsgeschehens hinein. An der Liturgiekonstitution als erstes der 16 vom Konzil verabschiedeten Dokumente ist deutlich zu erkennen, dass sie vieles bereits in nuce enthält, was dann in späteren Dokumenten in abgeklärterem Erkenntnisstand weiter durchbuchstabiert wird. Das gilt insbesondere für das Schriftverständnis des II. Vatikanums. Es wird zwar in der Liturgiekonstitution bereits sichtbar, aber umfassender findet es sich in der später verabschiedeten Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung »Dei Verbum«⁴⁴. Aus diesen kontextuellen Gründen muss sie hier ebenfalls herangezogen werden.⁴⁵

Kompakt und klar sagt »Dei Verbum« in Artikel 21: »Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie – vor allem in der Liturgie – vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.«⁴⁶ Bündig kommentiert Joseph Ratzinger: »Der

Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005, 19–30, hier 24.

⁴³ Vgl. dazu insbesondere: O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg 1996; G. Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004; K. Wittstadt/W. Weiß (Hg.), Aus der Dynamik des Geistes. Aspekte der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2004; F. X. Bischof/S. Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004 (hier bes. auch: K. Richter, Die Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, 29–49); A. Alberigo/K. Wittstadt (bis Bd. III)/G. Wassilowsky (ab Bd. IV), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959–1965, bisher 4 Bände, Mainz/Löwen 1997–2006.

⁴⁴ Verabschiedet 2 Jahre nach SC am 18. Nov. 1965, Text in: AAS 58 (1966) 817–836, deutsch: LThK² Erg. II (1967) 497–836.

⁴⁵ Vgl. dazu auch aufschlussreich und knapp: M. Klöckener, Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Reform und »Reform der Reform«, in: A. Redtenbacher (Hg.), Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, Innsbruck/Wien 2004, 70–118, hier 80 f.

⁴⁶ Hervorhebung von mir.

Text der dogmatischen Konstitution unterstreicht damit noch einmal, was schon in der Liturgiekonstitution deutlich gemacht worden war [...], dass die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi gerade auch Gemeinschaft des Logos ist, vom Wort her lebend, sodass ›Fleisch‹ und ›Wort‹ die beiden Weisen sind, wie der ›Leib Christi‹ des menschengewordenen Wortes auf uns zukommt und unser ›Brot‹ wird.«⁴⁷ Hier bestätigt sich die angedeutete Verknüpfung von Liturgie- und Offenbarungskonstitution in einem ganz engen theologischen Zusammenhang.

2. Die Gegenwartsweisen Christi im Gottesdienst nach SC 7

Wenden wir uns der Liturgiekonstitution selbst zu: Liturgietheologisch von ganz erheblicher Bedeutung ist ihr Artikel 7. Er steht im Rahmen einer epochemachenden neuen Liturgievision des Konzils unter dem Titel: »Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche«. Er entwirft Liturgie heilsgeschichtlich, mehr noch: Liturgie ist selbst Teil der Heilsgeschichte! Das »Hodie« jeder konkreten Fei ergemeinde wird »hineinvergegenwärtigt«⁴⁸ in die Heilszeit der Bibel, die sich von der Schöpfung bis zur Vollendung ausstreckt, und wird somit Teil dieser gesamten Heilsgeschichte. Wer eine »Theologie der Liturgie« des II. Vatikanums sucht, findet sie hier. Die theologische Dichte des Artikels 7 verdient nun eine ausführliche Zitierung.⁴⁹

Ich zitiere gekürzt: »Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig [semper adest], besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er [praesens adest] im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn ›derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz dargebracht hat‹ –, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er [praesens adest] mit seiner Kraft in den Sakra-

⁴⁷ LThK² Erg. II (1967), 571–581, hier 571.

⁴⁸ Ein in der Literatur mehrmals gebrauchter »Terminus technicus« für den gegebenen Zusammenhang.

⁴⁹ 1982 legte F. Eisenbach in einer 850-seitigen Studie eine bisher unübertroffene wissenschaftliche Würdigung dieses einen Artikels der Konstitution vor: Die Gegenwart Christi im Gottesdienst, Mainz 1982.

menten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selbst tauft [Augustinus]. *Gegenwärtig ist er [praesens adest] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche verlesen werden.* Gegenwärtig ist er [praesens adest] schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20). [...] Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi [...]. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.«⁵⁰

Das Konzil stellt damit unmissverständlich klar:

- 1) In allen Gegenwartsweisen handelt Christus selbst: Christus »praesens adest«. Der in seiner Dichte deutsch nicht wirklich wiederzugebende Ausdruck gilt in semantischer Analyse allen Gegenwartsweisen gleich.
- 2) Mit demselben Gewicht und exakt demselben Ausdruck gilt er daher auch für Christi Aktualpräsenz auch im Wort.
- 3) Christus gesellt sich grundsätzlich – wie es heißt – seiner Kirche zu: »consociat« (die gleiche Ebene der personalen Beziehung), weil er darin sein Heilswerk am Menschen »vollzieht«; daher ist auch die liturgische Wortverkündigung ein »Vollzug des Priesteramtes Christi« und eine »heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht«.

Dichter und mit größerer theologischer Dignität konnten die Konzilsväter nicht sprechen. Mit Martin Klöckener zusammengefasst: Wortverkündigung »hat die theologische Qualität, Handeln Jesu Christi selbst zu sein«⁵¹.

⁵⁰ Hervorhebung [und Klammern] von mir.

⁵¹ M. Klöckener, Die Vision einer lebendigen Liturgie, in: Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, in: M. Klöckener/E. Nagel/H.-G. Wirtz (in Zusammenarbeit mit dem DLI Trier, der Kath. Akademie Trier und dem Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Fribourg), Trier 2002, 9–36, hier 21.

3. *Biblische Reformdesiderate des Konzils an die Liturgie (SC 24)*

Konkret wird der Konzilstext dann im Abschnitt über »Allgemeine Regeln der Erneuerung der Liturgie«, besonders im Artikel 24: »*Von größtem Gewicht für die Liturgiefeyer ist die Heilige Schrift.* Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn. Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muss jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt.«⁵² Gefordert wird also eine umfassende Prägung des Gottesdienstes von der Bibel her: sowohl in seinen Einzelementen als auch in seiner Gesamtgestalt,⁵³ und das Konzil bestätigt damit per se, dass die Bibel über die Zeit des normativen biblischen Anfangs hinaus bis in die Gegenwart jeder Liturgiegemeinde an jedem Ort grundlegend relevant bleibt. Unser 3. Abschnitt zeigt also mit Jürgen Bärsch zusammengefasst: Diese symbiotische Beziehung von Bibel und Liturgie bleibt für alle Zeiten unaufgebbar!⁵⁴

⁵² Hervorhebung von mir.

⁵³ Ähnlich und verstärkend das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. »*Vicesimus quintus annus*« von 1988 anlässlich der 25-Jahr-Feier der Verabschiedung der Liturgiekonstitution: Die Neubewertung des Wortes Gottes in der Liturgie ist danach (Nr. 8) eines der drei großen Leitprinzipien des Konzilstextes, in: AAS 81 (1989) 879–918; vgl. dazu: M. Klöckener, 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlass, in: H. Becker/B. J. Hilberath/U. Willers (Hg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform (PiLi 5), St. Ottilien 1991, 429–459, hier ab 455 mit weiterer Literatur.

⁵⁴ Vgl.: J. Bärsch, »*Von größtem Gewicht für die Liturgiefeyer ist die Heilige Schrift*« (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes, in: LJ 53 (2003) 222–241, hier 226 unter Berufung auf: G. Steins, *Bibel und Liturgie – ein sensibles Verhältnis*, in: Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie, in: ders., *Gottes Volk S / 97*, Stuttgart 1997, 5–10, hier 5 f. Der bindende »liturgie-immanente« Zugang zum Schriftverständnis bedeutet für die Liturgie, dass sie nicht nur am Anfang, sondern für alle Geschichtszeit und somit auch heute der primäre »Sitz im Leben« für die Schrift und ihre authentisch-kirchliche Interpretation ist.

IV. PASTORALLITURGISCHE KONSEQUENZEN

Artikel 24 spricht besonders über jene Elemente, die dies in jeder Feier ausdrücklich machen. Sie werden durch spätere Stellen des Konzilstextes noch im Detail präzisiert, hier zugleich kurz zitiert und in einem kommentiert.

1. Lesungen und Homilie

»Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet.« In Artikel 33 wird präzisiert: Die Liturgie birgt »viel Belehrung für das gläubige Volk in sich. Denn in [ihr] spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft«. Folglich heißt es in Artikel 35: »Bei den heiligen Feiern soll die Schriftlesung daher reicher, mannigfacher und passender ausgestaltet werden« und daher den Gläubigen der »Tisch des Wortes Gottes reicher bereitet« sowie die »Schatzkammer der Bibel« weiter aufgetan werden – in Artikel 51. In dessen Umsetzung wurde ein Dreijahreszyklus der Perikopen erarbeitet und 1969 als »Ordo lectionum Missae«⁵⁵ promulgiert, wobei die Zahl der Lesestücke an Sonn- und Feiertagen von bisher zwei auf nunmehr drei erhöht wurde. Allerdings meldeten sowohl Exegeten als auch Liturgiewissenschaftler dazu nicht erst in den letzten Jahren zahlreiche Revisionsvorschläge an. Die Erfahrungen mit der neuen Leseordnung machen einen Teil dieser Reformwünsche nach Weiterentwicklung durchaus verständlich. In diese Diskussion haben sich mit teils sehr unterschiedlichen Konzepten vor allem eingeschaltet: N. Lohfink, G. Braulik und E. Zenger von Seiten der Alttestamentlichen Bibelwissenschaft sowie H. Becker, A. Franz, B. Kranemann und K. Richter von Seiten der Liturgiewissenschaft.⁵⁶ In jedem Fall bleibt hierfür

⁵⁵ Ordo lectionum Missae, Vatikandruckerei 1969 (434 Seiten); vgl. die Kommentare von G. Fontaine CRIC, in: N 5 (1969) 256–282, sowie in: EL 83 (1969) 436–451.

⁵⁶ Wir können auf die neuen Vorschläge an dieser Stelle nicht detailliert eingehen. Eine Bestandsaufnahme und Bewertung versucht annähernd vollständig: W. Hauerland (wie Anm. 22), 2–6; dazu weitere bibliographische Hinweise im Literaturverzeichnis von: A. Redtenbacher (wie Anm. 1). Vgl. auch: B. Kranemann, Verheißung – Erfüllung? Exegetische und systematische Anfragen an die Christologie der Liturgie. Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten und -dozen-

aber gültig: Jede Auswahl ist immer eine Beschränkung und damit zugleich eine ganz bestimmte Weise der Rezeption und der Interpretation. Jede »liturgische Perikopenordnung [ist] als Interpretament der Schrift«⁵⁷ immer zugleich ein Spiegel für das Selbstverständnis des Glaubens der Kirche, daher in höchstem Maße relevant und verdient sorgfältige Aufmerksamkeit. Abschließend muss auch noch erwähnt werden, dass das Konzil in den Artikeln 35 und 53 zuallererst für die Schriftlesungen dezidiert die Muttersprache einfordert, noch vor ihren anderen Anwendungen seitens des Konzils und der nachkonziliaren Reform, die ihr schließlich generell weiten Raum gewährt hat.⁵⁸

Von ganz erheblichem Gewicht ist die Aussage zur Homilie in Artikel 35: »Da die Predigt ein Teil der liturgischen Handlung ist, sollen die Rubriken ihr [...] einen passenden Ort zuweisen. [...] Schöpfen soll sie vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie, ist sie doch die Botschaft von den Wundertaten Gottes [mirabilia Dei] in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi.« Daher soll sie »im Lauf des liturgischen Jahres aus dem heiligen Text dargelegt werden«. Nochmals wird sie in Artikel 52 »als Teil der Liturgie selbst sehr empfohlen«. Deshalb darf sie vor allem an Sonn- und Feiertagen nie entfallen. Sie ist aber nicht bloßes Pädagogikum, wie zur Zeit der Aufklärung,⁵⁹ sondern ein echter Teil der Liturgie, durch die Christus an der Gemeinde handelt. Dies ist in der Praxis zwar längst angekommen, allerdings oft mit erheblichen Defiziten an Qualität. Die fundamentale Bedeutung der Predigt und ihrer guten Kultur zeigt unter liturgiepastoraler Perspektive ein Forschungsprojekt zur »Qualitätssicherung im Gottesdienst« von P. M. Zulehner⁶⁰:

tinnen (AKL) im deutschen Sprachgebiet in Münster/Westf. Vom 19.–23. September 1994, in: LJ 45 (1995) 32–39.

⁵⁷ W. Haunerland (wie Anm. 22), hier 2.

⁵⁸ Beachte aber ergänzend die Aussagen in: SC 36 § 2 und § 3, sowie 54 und 63.

⁵⁹ A. Ehrensperger, *Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815)* (SDGSTh 30), Zürich 1971, 95–121; A. Redtenbacher, *Zur Entwicklung des Liturgiebegriffs vom Tridentinum bis zum Vorabend der Liturgischen Bewegung*, in: J. Bärsch/B. Schneider (Hg.), *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II* (FS Andreas Heinz) (LQF 95), Trier 2006, 17–31.

⁶⁰ P. M. Zulehner [u. a.], *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*, Ostfildern 2004, hier bes. 43–49. Die Befragten geben im Übrigen auch der musikalisch-gesanglichen Dimension der Feier ein hohes Gewicht, sodass als Kriterien gelten: 1. Qualität der Predigt verbunden mit der Per-

Gemeinsam mit der persönlichen »ars celebrandi«, also der mystagogischen Feierkompetenz und damit der persönlichen Authentizität des Vorstehers, wird erstaunlicherweise die »Attraktivität« und »Qualität« des gesamten Gottesdienstes von den Menschen über die Homilie wahrgenommen: Gottesdienstenttäuschte, in der Folge auch Fernbleibende, sind nach dieser Erhebung zu 76 % zuerst einmal Predigtenttäuschte! – von den Mitfeiernden wird somit intuitiv erfasst, was der Konzilstext in Artikel 56 pastoralliturgisch ausbuchstabierte: dass die Wortverkündigung (als Wortgottesdienst mit Homilie) mit der ganzen Feier eng verbunden ist, so eng, dass sie mit der Eucharistie »einen einzigen Kultakt ausmacht«. Ihr Urteil über die gesamte Feier bildeten sich die Befragten über die Predigt.

2. Psalmen

Aus der Schrift, hieß es in Artikel 24 weiter, »werden Psalmen gesungen«. Sie sind als Teil der Bibel grundlegender Bestandteil der Liturgie von Anfang an. Wir übergehen hier die Frage, ob sie selbst nicht eher der liturgischen Textsorte »Schriftlesung« zuzuordnen sind, was einige Exegeten anmahnen. Sie sind in jedem Fall zugleich Wort Gottes und jene Gebetsform, durch die die Gemeinde sich einfügt in den großen Zusammenhang der Gemeinschaft und der Gebetserfahrung des Gottesvolkes von seinem Anfang an und darin den Alten und Neuen Bund als die eine und einzige Heilsgeschichte erfährt. Von daher eignet ihnen eine genuine und besondere Würde. In ihnen sind Bibel und Liturgie geradezu exemplarisch miteinander verknüpft. Dasselbe gilt in christologischer Zuspitzung natürlich auch für das Vaterunser. Beim Gebrauch der Psalmen kommen die allgemeinen anthropologisch-kommunikativen Gesetze im Gottesdienst besonders stark zum Tragen: Menschen brauchen nach der Phase aufmerksamen Hörens eine Phase der inneren Aneignung und Verinnerlichung, damit das Wort »ankommen« kann.⁶¹ Der Psalm als

sönlichkeit des Priesters, 2. musikalisch-gesangliche Gestaltung, alles andere ist nachgeordnet.

⁶¹ Dies betont: A. Gerhards, Das Wort, das zum Ereignis wird. Überlegungen zur Wirkweise des Wortes im Gottesdienst, in: BiLi 64 (1991) 135–140, hier 139 unter Berufung auf W. Hahne, De arte celebrandi oder von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg i. Br. ²1991, 199–201. Das

Antwort, oft auch als Begleitgesang, dient genau diesem Sachverhalt und ist keine bloße »rituelle Inszenierung« der Feiargestalt. Als liturgiepastorales Desiderat bleibt: Der angemessene Gebrauch der Psalmen ist daher jeder Anstrengung wert, auch für Psalmen als Begleitgesang von Prozessionen; er bedarf auch einer bemühten Erschließung in Verkündigung und Katechese.

3. *Biblische Prägung liturgischen Betens und Singens*

Unter dem »Anhauch und Antrieb« der Schrift, setzt Artikel 24 fort, »sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden«. Im 2. und 3. Teil ist oben schon grundsätzlich klar geworden: Wo Gott sich sprechend im Wort und in das Wort verdichtenden liturgischen Zeichen dem Menschen zuwendet, zielt er auf eine Begegnung, die eine Antwort seitens des Menschen sucht. Hat der Mensch wahrgenommen, was in Wort und Zeichen von Gott her auf ihn zukommt, antwortet er wie unter seinesgleichen: auf der Sprach- und Zeichenebene, mit der er selbst angesprochen wurde. Aufgrund der Inkarnation im Menschen Jesus, im konkreten Volk Israel mit seiner genuinen Glaubenserfahrung und -sprache, die sich, wie wir gesehen haben, in der Schrift niederschlagen, muss sich notwendig auch die Antwort des Menschen dieser selben Sprache bedienen, will sie seine ureigene Antwort als Mensch sein, denn auch Gott hat in Jesus als konkreter Mensch menschlich zum Menschen gesprochen. Der menschengewordene Gott tritt uns – ebenfalls konkret – in der Bibel entgegen, deren Verkündigung die Liturgie in menschlich-sinnenhaften Zeichen feiert. Unter der Voraussetzung, dass nach Augustinus Sakramente »sichtbar gewordenes Wort«⁶² sind, gilt sinngemäß auch für die Schrift, was generell über die Sakramente zu sagen ist: »Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist übergegangen in die Sakramente«⁶³ – analog folglich also auch in die Schrift hinein. Und

Ankommen des Wortes, dem der Psalm nach einer Lesung dient, entspricht der Gestaltwerdung dieses Wortes im Menschen – der Vorgang heißt bei Hahne »Diabase« und steht zwischen der »Katabase« (Gott spricht) und der »Anabase« (der Mensch antwortet).

⁶² Augustinus von Hippo (wie Anm. 39).

⁶³ Papst Leo der Große: Sermo 74, 2. Darum ist es durchaus sinnvoll, im weihnachtlichen Festgottesdienst (Messe vom Tage) nach der Verkündigung der Evangelienperikope des Johannesprologs das Evangeliar (bzw. Lektionar) anstelle der Jesusfigur

nur auf dieser einen und selben gemeinsamen Sprach- und Zeichen-ebene ist die gott-menschliche Kommunikation von beiden Seiten her (auch für alle geschichtliche Zukunft) authentisch wirklich möglich.⁶⁴ Die Kommunikationsweise vom Menschen zu Gott *darf* (!) so menschlich sein und bleiben, wie Gott selbst sich in Jesus menschlich auf den Menschen hin ausgesprochen hat. Aber sie *muss* (!) es zugleich und kann gar nicht anders, will sie die dem Menschen gemäße Antwort auf Gott hin sein: Mit der Menschwerdung hat er auch die dem Menschen eigene Weise des Antwortens mitangenommen und vor den Vater getragen und damit auch die Schöpfungswirklichkeit der Menschenwelt und ihrer (Zeichen-)Sprache neu bejaht. Dies ist der theologisch letzte Grund, weshalb das Konzil konstatiert, auch die wichtigen liturgischen Redesorten wie Gebete, Orationen und Gesänge müssten eine biblische Sprache sprechen. Zugleich gilt: Je mehr man sich dem Kernbereich des Liturgievollzugs nähert, umso ausdrücklicher spitzt sich dies zu: vor allem in den »Hochgebeten« der Liturgie.⁶⁵ Der anamnetische Charakter des Eucharistiegebetes, aber auch das Exultet der Osternacht, »Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser« (Taufwasserweihe) oder etwa der Weiheprästationen des Ordo, verlangt zwingend die Erinnerung an die konkrete »Glaubensgeschichte mit ihren biblischen Paradigmen«⁶⁶, weil diese sonst nicht erschließen und eindeutig machen, was unter ihnen geschieht.

aufgeschlagen in die große Krippe zu legen, die zumeist ja im Altarraum ihren Platz hat, und das Evangeliar (bzw. Lektionar) dort entsprechend liturgisch zu ehren. Der Gestus, würdig vollzogen, wird von den Mitfeiernden – wie auch meine Erfahrungen als Zelebrant zeigten – intuitiv verstanden; in der unmittelbar darauf folgenden Homilie lässt er sich übrigens mit wenigen und kurzen Worten mystagogisch aufschließen, meist fügt er sich ohnehin thematisch nahtlos in die Festtagshomilie ein oder ist ihr schöner Einstieg. Zugleich wird hier deutlich: »Die Kirche hat die Heiligen Schriften stets verehrt wie den Herrenleib selbst« (siehe oben: DV 21).

⁶⁴ Natürlich ließe sich (dogmatisch) spekulieren und einwenden: Gott hätte einen anderen Weg für das Heil des Menschen nehmen können, um sich und seine Gnade kundzutun; aber in der Treue und im Respekt gegenüber dem von ihm geschaffenen Menschen (damit freilich auch in Treue zu sich selbst und seinem »Werk« – in diesem Sinne »kann« Gott gar nicht anders [vgl. dazu auch: H. Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1997 ff., 14.]) hat er heilsökonomisch den Weg der Inkarnation in die menschliche Welt und Sprache genommen. Daher kann auch das wortgemäße Handeln und Sprechen der Kirche in der Liturgie nicht anders als wiederum inkarnationsgemäß, also sakramental bzw. sakramentlich sein.

⁶⁵ Vgl. J. Bärsch (wie Anm. 54), hier 237.

⁶⁶ Ebd.

Pastoralliturgisch ist die biblische Prägung der liturgischen Textsorten vor allem dort zu bedenken, wo eine »zeitgemäßere« und »modernere« Sprache für die Liturgie eingefordert wird. Sie muss selbstverständlich verständlich sein, aber eine bibelferne »Banalisation« der liturgischen Sprache führt schnell zur »Banalisation«⁶⁷ dessen, was der Gottesdienst eigentlich feiert: Er verliert dann an evozierender Kraft und wird zahlos.⁶⁸

4. Schriftbegründete Ursprünglichkeit liturgischer Symbole

Liturgie lebt nicht nur vom Wort, sondern ganz wesentlich von ihrer Zeichen- und Symbolwelt. Der gott-menschliche Lebensaustausch⁶⁹ vollzieht sich – wie Sacrosanctum Concilium sagt – ja »in sinnhaften Zeichen« (Artikel 7). Die Zeichen der Liturgie schöpfen – indem sie real geschehenes Heilshandeln in und aus seiner Geschichtlichkeit vergegenwärtigen – aus dem Geschehen bzw. auch schon aus der Symbolik konkreter Ereignisse in der Heilsgeschichte, in denen Gott im Volk Israel und Jesus in seiner Umwelt gehandelt haben und deren Zeichensprache sie sich bedient haben. Damit eignet den sakramentalen Urvollzügen ein heilsgeschichtlicher Ursprung: Die Liturgie kann davon nie absehen und die Zeichen daher auch nicht der Willkür oder einer Überlagerung durch eine sekundäre bzw. periphere Zeichenwelt überlassen.⁷⁰ Brot und Wein; das Taufbad mit

⁶⁷ Auf die Gefahr der Banalisierung der Liturgie (nicht nur ihrer Sprache) verweist konstant E. Kapellari, u. a. in: Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium: Worauf es heute ankommt, in: HLD 28 (2004) 104–112.

⁶⁸ Dazu ausführlicher: A. Redtenbacher, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Kardinal Franz König, Würzburg 2002, 56–77.

⁶⁹ Den Begriff »Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch« übernehme ich von Johannes Pinks; siehe dazu umfassend: E. Amon, Liturgie – Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinks (StPaLi 6), Regensburg 1988.

⁷⁰ Dies war einerseits mit Blick auf historisch gewachsene Überlagerungen und Schräglagen ein wichtiges Grundmotiv der konziliaren Liturgiereform (vgl. SC 34, 62); heute ist andererseits zu bedenken, dass bisweilen – aus pädagogisch oft ehrlich bemühter Absicht – eine überlagernde Zeichensonderwelt sowohl religionspädagogischer als auch (modern-esoterischer?) zeitgeistiger Provenienz die Eindeutigkeit der heilsgeschichtlichen Feiergehalte, die sich im »Hodie« der Liturgie vergegenwärtigen, auf Kosten dieser ihrer Genuität aufs Neue verstellen. Beispiele: (1) Anlass Erstkommunion: nicht Brot und Wein / Leib und Blut Christi bilden das »symboldidaktische« Grundmotiv, sondern etwa Sonne, Regenbogen oder Brücke,

Wasser; Ölsalbung bei mehreren Sakramenten; Handauflegung; ja auch die liturgische Versammlung selbst als Kahal und Ekklesia sind selbst heilsgeschichtlichen Ursprungs, der uns in der Bibel begegnet. Davon freilich zu unterscheiden sind symbolische Darstellungen einzelner wichtiger Schriftszenen,⁷¹ wie der Einzug Jesu in Jerusalem am Palmsonntag oder die Fußwaschung am Gründonnerstag. Aber selbst hier geht es nicht einfach um die theatralische Visualisierung einer Perikope, sondern um im Zeichen sich ereignende, reale und bejahende Antwort auf das ergangene Wort durch die Gemeinde, die sich im Glaubensgehorsam dem Herrn sichtbar zugesellt und im Gottesdienst selbst schon einübt, was ihr von Gott her im Leben zugemutet wird. Mit Jesus in Jerusalem einziehen und in dieser Stunde bei ihm zu sein, heißt: mit ihm sein kommendes Pascha auf sich zu nehmen mit der Bereitschaft, aus ihm auch zu leben. Das Dargestellte ist hier die Sichtbarwerdung der Verwandlung des Menschen durch das Wort, das sich anfanghaft in der Feier und dann im Leben verleiht. So ist auch hier das Wort wirkmächtig geworden. Ganz ähnlich z. B. die Fußwaschung am Gründonnerstag,⁷² von der man dann gut verstehen kann, dass sie – solange die Siebenzahl der Sakramente noch nicht eindeutig definiert war – als sakramentale Handlung galt.⁷³

Noch kurz anzudeuten ist die Wichtigkeit der sinnrichtigen Gestalt des liturgischen Raumes, der Funktionsorte und des Instrumentars: Es ist für die Sinnfälligkeit der Feier nicht gleichgültig, wo und in welcher Gestalt der Ambo als Verkündigungsstätte positioniert ist. Das Gleiche gilt für Gebrauch und Gestalt der Bücher. Wenn die

die dann jeweils auch konkret und optisch ausdrucksstark den Altar(raum) beherrschen. (2) Anlass Fronleichnam: Das Fest wird zur »Messe unterm Kirschbaum«. (3) Anlass Fastenzeit: Die sprechenden Motive der Fastensonntage werden überlagert durch einen »Weg der Steine« mit entsprechend belastendem Symbolmaterial im Gottesdienstraum u. a.

⁷¹ J. Bärsch (wie Anm. 54), hier 238 f.

⁷² W. Haunerland, Die Fußwaschung am Gründonnerstag – Evangelienpiel oder Nachfolgehändlung?, in: LJ 48 (1998) 79–95.

⁷³ Erst Mitte des 12. Jahrhunderts begann sich unter dem Einfluss des Petrus Lombardus die Siebenzahl der besonderen Sakramente durchzusetzen, die dogmatische Festlegung erfolgte endgültig mit dem Armenierdekret des Konzils von Florenz (1438–1445), in: DH 1310–1313, Nr. 501–504. Die jüngere Liturgiewissenschaft hat das erweiternde Wort »sakramentlich« zur Verfügung genommen, das in theologisch korrekter Sprache hier wohl anzuwenden wäre.

Kirche laut Konzil »die Heiligen Schriften stets verehrt hat, wie den Herrenleib selbst« kommt vor allem dem Evangeliar eine sakramentliche Dignität zu. Dasselbe ist zur Inszenierung der Wortverkündigung zu sagen: die Form der Evangeliumsprozession, der Aufbewahrung des Evangeliards und der Weise seiner Verehrung (Kuss, Licht, Weihrauch).

5. Relevanz für alle liturgischen Feiern

Die bisher grundsätzlichen Aussagen, die sich vornehmlich, aber nicht nur, auf die Feier der Eucharistie beziehen, wollte das Konzil auf alle Formen liturgischer Feiern angewendet wissen. Das betont bereits Artikel 35, wenn er darauf hinweist, »dass in der Liturgie Ritus und Wort aufs Engste miteinander verbunden sind«. Artikel 59 sagt dann näherhin über die Sakramente, sie haben »auch die Aufgabe der Unterweisung. Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch [...] und zeigen ihn an« – und betont damit einmal mehr an dieser Stelle zugleich die hohe Bedeutung des Wortes auch für diese Feiern. Das gilt vor allem für die Liturgie der einzelnen Sakramente, aber auch der Sakramentalien. Die postkonziliaren Feierordines sehen denn auch konsequent vor, wenn sie nicht ohnehin im Zusammenhang der Eucharistiefeier stehen, dass die Feiern zumindest mit einem Wortgottesdienst verknüpft werden.⁷⁴ Die erneuerten Ordines belegen dies im Einzelnen.

Auch für das Tagzeitengebet verlangt das Konzil in Artikel 92 a) ausdrücklich, dass die Lesungen so geordnet werden, »dass die Schätze des Gotteswortes leicht und in voller Fülle zugänglich werden«. Und schließlich hat es ebenfalls schon im Artikel 35 - 4) ausdrücklich angemahnt: »Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht; in diesem Fall soll ein Diakon

⁷⁴ Im Konzilstext *expressis verbis* für die Feier der Trauung; in SC 78; generell sagt SC 35: »Damit deutlich hervortrete, dass in der Liturgie Ritus und Wort aufs Engste miteinander verbunden sind.«

oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten.« Die theologische Dignität der Wortverkündigung, die bereits in SC 7 definiert worden war, kommt hier zu einer beachtenswerten Auswirkung, deren Brisanz angesichts der immer zahlreicher werdenden pfarrerlosen Gemeinden gegenwärtig im innerkirchlich-liturgischen Disput sehr weit oben steht; Artikel 35 - 4) könnte vor dem Hintergrund der dargestellten Grundaussagen der Liturgiekonstitution ein ermutigender Schlüssel für die Zukunft sein.⁷⁵

Ein in dem Zusammenhang seltener beachteter Bereich der Liturgie ist hier noch anzufügen: der Hinweis zur Kirchenmusik in Artikel 112, wo das Konzil unter Hinweis auf Epheser 5,19 und Kolosser 3,16 die bemerkenswerte Feststellung trifft, dass die Heilige Schrift selbst den gottesdienstlichen Gesängen hohes Lob gesendet hat. Hierin wird einmal mehr und sehr unmittelbar die Verschränkung von Bibel und Liturgie sichtbar. Dann wird konkret konstatiert, dass »Die überlieferte Musik der Gesamtkirche [...] ausgezeichnet [ist] unter allen übrigen künstlerischen Ausdrucksformen vor allem deshalb, weil sie als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht«. Aus 116 folgt schließlich, dass der gregorianische Choral dieser »der römischen Liturgie eigene Gesang« ist und wegen seiner ausdrücklichen Schriftnähe bei »gleichen Voraussetzungen [...] den ersten Platz einnehmen« soll.

V. NACHKLANG

Der Pastoral-Liturgie bleibt es für die Zukunft aufgetragen, das biblische Fundament in der Gestalt des Gottesdienstes wirklich zum Leuchten zu bringen. Der Liturgie-Pastoral jedoch, den Geist der Liturgie dadurch zu wecken, dass sie immer auch hinführt zu einem vertieften Verstehen der Bibel und des Umgangs mit der Bibel im Gottesdienst. Hier liegen die größten Aufgaben noch vor uns. *Ein* großer Gewinn darf aus der bewussten biblischen Betonung der Liturgiegestalt unter den Bedingungen der gewaltigen gesellschaftlichen und weltanschaulichen Umbrüche von heute auf keinen Fall unterschätzt werden: Immer noch nehmen zahlreiche Zeitgenossen das Christentum über einen konkret erlebten Gottesdienst wahr,

und sei es über Fernsehen oder Rundfunk. Nur seine Prägung aus der Bibel garantiert, dass die Liturgie der Kirche *den* Gott feiert und das Gottesbild zum Leuchten bringt, das authentisch dem Vater Jesu Christi entspricht. Es geht auch in der Liturgie neu um die »Frage nach Gott«, wie Andreas Heinz vor nicht zu langer Zeit betont hat.⁷⁵ Weil die Bibel als Wort Gottes lebendig ist, ist sie Maß auch jeder Erneuerung der Liturgie und aus ihr bleibt sie in ihrer Kraft jung! Sowohl liturgie-theologisch wie auch liturgisch-pragmatisch mit Winfried Haunerland zusammengefasst: Die Bibel ist jenes liturgische Buch, das »die höchste Würde hat und als einziges unersetzlich ist«⁷⁶, ohne sie kommt die Liturgie nicht aus!

LITERATUR

- ALBERIGO, A./WITTSTADT, K. (bis Bd. III)/WASSILOWSKY, G. (ab Bd. IV), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959–1965, bisher 4 Bände, Mainz/Löwen 1997–2006.
- AMON, E., Liturgie – Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks (StPaLi 6), Regensburg 1988.
- Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. »Vicesimus quintus annus« von 1988 anlässlich der 25-Jahr-Feier der Verabschiedung der Liturgiekonstitution, in: AAS 81 (1989) 879–918.
- Armenierdekret des Konzils von Florenz (1438–1445), in: DH 1310–1313, Nr. 501–504.
- BÄRSCH, J., »Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift« (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes, in: LJ 53 (2003) 222–241.
- BISCHOF, F. X./LEIMGRUBER, S. (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004.
- BOHREN, R./JÖRNS, K.-P. (Hg.), Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt, Tübingen 1989.

⁷⁵ Es sei auch für die Liturgiewissenschaft wieder an der Zeit, »nach Gott zu fragen«: A. Heinz, Eröffnungswort zum liturgiewissenschaftlichen Kolloquium anlässlich des 50. Erscheinungsjahrs von »Liturgisches Jahrbuch« am 1. und 2. März 2001 im Robert-Schumann-Haus in Trier zum Thema: »Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen! Die Frage nach Gott und die Antwort der Liturgie«, in: LJ 51 (2001) = Dokumentation und Doppelheft I/II, 3–7, hier 4; vgl. bes. das erste Hauptreferat des Kolloquiums von: A. Schilson, Über das Geheimnis des lebendigen Gottes in der Liturgie, ebd. 8–17.

⁷⁶ W. Haunerland (wie Anm. 22) 115.

- BUGNINI, A., Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsch hg. von J. Wagner unter Mitarbeit von F. Raas, Freiburg 1988 [italienisches Original: *La riforma liturgica (1948–1975)*, Rom 1983].
- Der babylonische Talmud, nach der ersten zensurenfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 2: Erubin, Pesahin, Šeqalim, Frankfurt am Main 1996 (1. Auflage: Berlin 1967).
- EHRENSPERGER, A., Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815) (SDGStH 30), Zürich 1971, 95–121.
- EISENBACH, F., Die Gegenwart Christi im Gottesdienst, Mainz 1982.
- ELIADE, M., Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen; deutsch: Frankfurt am Main 1957, Neudruck 1998.
- FONTAINE, G., CRIC, in: N 5 (1969) 256–282, sowie in: EL 83 (1969) 436–451.
- GERHARDS, A., Das Wort, das zum Ereignis wird. Überlegungen zur Wirkweise des Wortes im Gottesdienst, in: BiLi 64 (1991) 135–140.
- GNILKA, J., Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (HThK.S VII), Freiburg i. Br. 1999.
- HAHN, F., Gottesdienst III. Neues Testament, in: TRE 14, 28–39.
- HAHNE, W., De arte celebrandi oder von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg i. Br. 1991.
- HÄNGGI, A./PAHL, I., *Prex eucharistica* (SpicFri 12), Fribourg 1998.
- HAUNERLAND, W., Die Fußwaschung am Gründonnerstag – Evangelienpiel oder Nachfolgehändlung?, in: LJ 48 (1998) 79–95.
- HAUNERLAND, W., »Lebendig ist das Wort Gottes« (Hebr 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift, in: ThPQ 149 (2001) 114–124.
- HEINZ, A., Eröffnungswort zum liturgiewissenschaftlichen Kolloquium anlässlich des 50. Erscheinungsjahrs von »Liturgisches Jahrbuch« am 1. und 2. März 2001 im Robert-Schumann-Haus in Trier zum Thema: »Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen! Die Frage nach Gott und die Antwort der Liturgie«, in: LJ 51 (2001) = Dokumentation und Doppelheft I/II, 3–7.
- HÖSLINGER, N./MAAS-EWERD, TH. (Hg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979.
- JÖRNS, K.-P., Liturgie – Wiege der heiligen Schrift?, in: ALw 34 (1992) 313–332.
- KACZYNSKI, R., Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2006, hier Bd. II, 1–227.
- KAPELLARI, E., Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach *Sacrosanctum Concilium*: Worauf es heute ankommt, in: HID 28 (2004) 104–112.

- KLÖCKENER, M., 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlass, in: H. Becker/B. J. Hilberath/U. Willers (Hg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform (PiLi 5), St. Ottilien 1991, 429–459.
- KLÖCKENER, M., Die Vision einer lebendigen Liturgie, in: Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, in: M. Klöckener/E. Nagel/H.-G. Wirtz (in Zusammenarbeit mit dem DLI Trier, der Kath. Akademie Trier und dem Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Fribourg), Trier 2002, 9–36.
- KLÖCKENER, M., Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Reform und »Reform der Reform«, in: A. Redtenbacher (Hg.), Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, Innsbruck/Wien 2004, 70–118.
- KRANEMANN, B., Verheißung – Erfüllung? Exegetische und systematische Anfragen an die Christologie der Liturgie. Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten und -dozentinnen (AKL) im deutschen Sprachgebiet in Münster/Westf. Vom 19.–23. September 1994, in: LJ 45 (1995) 32–39.
- MALCHEREK, R., »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« (SC 7). Liturgie in personaler Dimension, in: HLD 57 (2003) = Themendoppelheft »40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft«.
- MEYER, H. B., Schriftverständnis und Liturgie, in: ZKTh 88 (1966) 163–184.
- MEYER, H. B., Die Bibel in Liturgie und Verkündigung, in: BiLi 40 (1967) 287–304.
- ORDO LECTIONUM MISSAE, Vatikandruckerei 1969.
- PESCH, O. H., Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg 1996.
- PIUS XII., Enzyklika »Divino afflante Spiritu« vom 30. September 1943, in: AAS 35 (1943) 297–326.
- PIUS XII., Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947, in: AAS 35 (1947) 521–600.
- RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007.
- REDTENBACHER, A., Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Kardinal Franz König, Würzburg 2002.
- REDTENBACHER, A. [u. a.] (Hg.), Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung, 7 Bde., Würzburg 2004 ff.
- REDTENBACHER, A., Zur Entwicklung des Liturgiebegriffs vom Tridentinum bis zum Vorabend der Liturgischen Bewegung, in: J. Bärsch/B. Schneider (Hg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II (FS Andreas Heinz) (LQF 95), Trier 2006, 17–31.
- REDTENBACHER, A., Handout zur Vorlesung am 20. April 2007.

- RÖHRIG, F., Pius Parsch (1884–1954), Chorherr des Stiftes Klosterneuburg. Ein Leben für die Ehre Gottes in der Liturgie, in: J. Mikrut (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*, Bd. 3, Wien 2001, 225–249.
- RÖHRIG, F., Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004 (PPSt 3)*, Würzburg 2005, 19–30.
- SCHILSON, A., Über das Geheimnis des lebendigen Gottes in der Liturgie, in: LJ 51 (2001) = *Dokumentation und Doppelheft I/III*, 8–17.
- STEINS, G., Bibel und Liturgie – ein sensibles Verhältnis, in: *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie*, in: ders., *Gottes Volk S / 97*, Stuttgart 1997, 5–10.
- Themenheft »Pius Parsch – Pionier liturgischer Erneuerung« = HID 58 (2004).
- VORGRIMLER, H., *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1997 ff.
- WASSILOWSKY, G. (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207)*, Freiburg i. Br. 2004.
- WENGST, K., Das Zusammenkommen der Gemeinde und ihr »Gottesdienst« nach Paulus, in: *EvTh 33* (1973) 547–559.
- WITTSTADT, K./WEISS, W. (Hg.), *Aus der Dynamik des Geistes. Aspekte der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts*, Würzburg 2004.
- ZULEHNER, P. M. [u. a.], *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*, Ostfildern 2004.
- ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution »Dei Verbum«, Text in: AAS 58 (1966) 817–836, deutsch: LThK² Erg. II (1967) 497–836.
- ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«, Text in: AAS 56 (1964) 97–138; deutsch: LThK² Erg. I (1966), 15–109.

BASILIUS J. GROEN

Die eine Sonntagseucharistie¹ und die pluriforme Gemeinde

Der Autor ist Professor für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Er wirkte in Amsterdam als Assistent bei Hansjörg Auf der Maur und ist Begründer eines ostkirchlichen Instituts in den Niederlanden. Zurzeit Vizedekan seiner Fakultät, ist er zugleich als Sprecher der Österreichsektion der AKL (Arbeitsgemeinschaft kath. Liturgiewissenschaftler) und führend in der Grazer Sektion der renommierten Stiftung »Pro Oriente« tätig. Er ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (Ed.).

I. EINFÜHRUNG

Zweifelsohne ist die Feier der Sonntagseucharistie das Herz der christlichen Liturgie, ja sogar Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens. Christen und Christinnen kommen vorzugsweise am »Tag des Herrn«, am Sonntag, zusammen, um das Schriftwort der Befreiung und Versöhnung zu erfahren und die vom Heiligen Geist verwandelten Speisen von Brot und Wein rituell miteinander zu teilen, Leib und Blut Christi zu feiern, ja selber zu werden. Die Feiargestalt der Eucharistie hat sich jedoch im Lauf der Kirchengeschichte oft verändert. Die fast zweitausendjährige Geschichte der Eucharistiefeier zeigt ein interessantes Paradox. Einerseits unterlag die Feiargestalt großen Veränderungen: vom paulinischen Herrenmahl, das gleichzeitig ein Sättigungsmahl war, bis zur heutigen eindrucksvollen ostkirchlichen Göttlichen Liturgie, in der jedoch die meisten Teilnehmenden nicht kommunizieren; von der in Westeuropa so sehr bewunderten und nachgeahmten stadtrömischen

¹ Der folgende Beitrag ist die Druckfassung eines Referates vom 14. Oktober 2006 anlässlich des Liturgiefachtages der Erzdiözese Wien für das Vikariat Wien-Stadt im Stift Klosterneuburg.

Liturgie über die spätere, nur vom Priester gelesene Privatmesse bis zur von der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts und vom Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerten katholischen Gemeindevorlesung; und vom reformatorischen Predigtgottesdienst mit dem Einsetzungsbericht und dem Kommunionempfang als eine Art selten stattfindender Annex bis zur erneuerten evangelischen Agenda mit regelmäßiger Abendmahlsfeier, bis zum modernen Feierabendmahl, wo Kommunionempfang selbstverständlich und mit einer Agape verbunden ist, oder bis zur heutigen evangelischen Thomasmesse für sogenannte »Rand-Christen« mit freier Gestaltung.

Andererseits weist die eucharistische Feiervorgestalt eine erstaunliche Kontinuität auf: Bereits bei Justin dem Märtyrer, also etwa in der Mitte des 2. Jahrhunderts, finden wir die folgende Struktur vor: Lesungen, Predigt, Fürbitten, Gabendarbringung, Großes Dankgebet, Kommunion und Kollekte. Die Grundstrukturen von Wort- und Tischgottesdienst in einer und derselben Feier haben sich bewährt und sind in den meisten christlichen Kirchen klar wiederzuerkennen. Auch die Theologie der Eucharistie zeigt sowohl Kontinuität als auch unterschiedliche Akzente. Von der Betonung des in der Apostelgeschichte bezeugten gemeinsamen »Brechen des Brotes« über den zunehmenden Stellenwert des Opfergedankens – der Priester allein genügte, um das Opfer Christi zu vollziehen – bis zur Wiederentdeckung der Gemeinschaftsdimension (*Synaxis*) sowie des epikletischen Aspektes, also der Einsicht, dass es der Heilige Geist ist, der die Gaben und uns wandelt, der uns vereint.

Nicht nur die Feiervorgestalt und ihre Theologie, sondern auch die Zeit – im Konkreten: der Sonntag – unterlag enormen Veränderungen. In den ersten Jahrhunderten war der Sonntag ein Arbeitstag. Erst unter Kaiser Konstantin im Jahr 321 wurde er zum Feiertag, an dem nicht gearbeitet wurde. Heutzutage hat sich der Charakter des Sonntags erneut verändert. Die meisten Menschen, einschließlich vieler Christen und Christinnen, erleben den Sonntag kaum noch als den »ersten Tag der Woche«, geschweige als »Tag des Herrn«, »Tag der Auferstehung«, sondern als den »letzten Tag der Woche«, Teil des »Wochenendes«, Zeit für Wochenend-Erholung, Sport, Familienbesuch oder für Weiterarbeiten. In der steirischen Landeshauptstadt Graz nehmen durchschnittlich etwa 6 % der getauften Katholiken am Sonntagsgottesdienst teil, für die ganze Steiermark liegt dies bei un-

gefähr 12 %. Das heißt, dass die übergroße Mehrheit der getauften Katholiken nicht wöchentlich am liturgischen Höhepunkt teilnimmt. Gleichzeitig werden zurzeit – nicht nur seitens der katholischen Kirchenführung – Zeichen gesetzt, den Charakter des Sonntags als des religiösen Fest- und Ruhetags *par excellence* zu bewahren.

Hier beschäftigen wir uns mit der Pluriformität der Pfarre und der Eucharistiefeier. Dazu möchte ich in mehreren Arbeitsschritten vorgehen. Weil die Eucharistie als Feier des Lebens und der Gottesdienst als Begegnung mit dem Heiligen eine aktive Teilnahme voraussetzt und die »volle, bewusste und tätige Teilnahme« aller an der Liturgie Beteiligten ein Hauptanliegen der Liturgieerneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, werde ich in einem ersten Schritt dieses Anliegen kurz in Erinnerung rufen. Danach wende ich mich der heutigen liturgischen Landschaft zu und untersuche neue Herausforderungen für die Eucharistie als Feier des Lebens sowie für das Anliegen der aktiven Teilnahme. Ich werde ebenfalls auf die große Differenzierung eingehen, die ein bedeutendes Merkmal unserer Zeit ist. Weil in vielen Pfarren am Sonntag statt der Eucharistie eine Wort-Gottes-Feier stattfindet, bespreche ich auch diese Feierform. Zum Schluss werde ich noch einige bedeutende Qualitäten und Desiderata der Sonntageucharistie erwähnen.

II. TÄTIGE TEILNAHME GEMÄSS DER LITURGIEKONSTITUTION

Bekanntlich spricht die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, die sich Reform und Erneuerung sowie Vertiefung des christlichen Lebens, Förderung der Einheit aller Christen und Evangelisierung zum Ziel setzt, wiederholt von der tätigen Teilnahme. Sie spielt sich auf mehreren Ebenen ab. Am meisten fallen natürlich die Aussagen über die Gläubigen auf. Nach einer jahrhundertelangen Tradition, die – besonders während des 2. Jahrtausends – fast ausschließlich das liturgische Handeln des Klerus hervorhob, war es höchste Zeit, die Rolle des außer Blick geratenen Volkes und den Gemeinschaftscharakter der Liturgie neu zu betonen, also das Gleichgewicht innerhalb der Kirche wieder herzustellen. Die Liturgie ist keine Privatsache, die Eucharistie ist nicht zunächst die Privatmesse, sondern

eine gemeinschaftliche Feier der Kirche, das »Sakrament der Einheit« des Volkes Gottes unter dem Bischof (SC 26). Das christliche Volk hat als »ausgewähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiliger Stamm ...« (2 Petr 2,9), kraft seiner Taufe, das Recht und die Pflicht zu dieser tätigen Teilnahme (SC 14). Aber nicht nur das sogenannte Volk, sondern auch die Priester und die anderen liturgischen Funktionäre, wie die Diakone, Akolythen, Lektoren und Sänger, werden zu einem bewussten liturgischen Handeln aufgefordert.

Die Teilnahme ist natürlich nicht auf die Menschen beschränkt. Es ist ja Christus selbst, der zelebriert. Wenn die Kirche singt und betet, ist Er da. Wenn das Wort Gottes gelesen wird und wenn die Sakramente gefeiert werden, ist Er anwesend. Am Höhepunkt der Liturgie, nämlich in der Eucharistie, ist Er außerdem in den Gaben sowie in der Person des Priester-Vorstehers anwesend (SC 7). Das Handeln des Priesters *in persona Christi* steht übrigens nicht für sich allein, sondern der Priester spricht die Gebete im Namen des ganzen Volkes (SC 33), und wenn durch seine Hände die eucharistischen Gaben dargebracht werden, bringen die Gläubigen sie gleichzeitig mit ihm dar und lernen so, sich selbst darzubringen (SC 48). In der tätigen Teilnahme sind Mensch und Gott aufeinander bezogen. In der Sprache des Konzils: Gott wird verherrlicht und die Menschen werden geheiligt. Die Kirche feiert nicht sich selbst, sondern das Pascha des Herrn, das Mysterium des Lebens, Todes und der Auferstehung Jesu Christi.

Die Konstitution nennt sowohl die innere als auch die äußere Teilnahme (SC 19). Beide sind wichtig und gehören zusammen. Hingabe an Gott einerseits und Mitsingen und Mitbeten andererseits sind untrennbar. Weiters ist die tätige Teilnahme nicht für alle Teilnehmenden die gleiche. Alter, Lebensumstände und religiöse Entwicklung müssen berücksichtigt werden (SC 19). Die Konstitution spricht ebenfalls von der Möglichkeit zu Anpassungen an die Eigenart unterschiedlicher Orte und Völker (im Besonderen SC 37–40). Es handelt sich hier um Stellen, auf welche sich gerne Plädoyers für die Inkulturierung der Liturgie berufen.

Die in der Liturgiekonstitution angekündigten Reformschritte sowie die später in den revidierten liturgischen Büchern konkretisierten Veränderungen von Texten und Rubriken waren sehr groß. Während früher der Priester am Hochaltar mit dem Rücken zum Volk ge-

wandt die Messe lateinisch »las«, wobei er gut auf die Rubriken achtete und das Volk, wenn überhaupt anwesend, sich weit weg vom Altar befand, zusah, zuhörte, Lieder sang, den Rosenkranz betete oder Andachten verrichtete, feierte nun der Priester-Vorsteher mit dem Antlitz zum Volk gewandt an einem neu errichteten freistehenden Altar. Außer dem Priester gab es nun noch andere liturgische Funktionäre, wie z. B. den Lektor bzw. die Lektorin und die Kommunionausteilenden. Zudem war vor der Reform der Verkündigungsteil der Messe eigentlich nur »Vormesse« und die Teilnahme daran für das Volk nicht unbedingt erforderlich: Damit die Messe gültig war, brauchte man erst ab dem Offertorium dabei sein. Nun wurde erheblich mehr aus der Bibel gelesen. Während das Römische Messbuch von Trient einen einjährigen Zyklus mit jeweils zwei Lesungen, meistens nur aus dem Neuen Testament, kannte, gibt es nun einen dreijährigen Zyklus für die Sonn- und Festtage und einen zweijährigen Zyklus für die Wochentage, mit vielen alttestamentlichen Abschnitten. Weiters wurde auch die Predigt als ein wichtiges liturgisches Element eingestuft. Zudem wurde nun die Rolle des Volkes viel stärker ausgeprägt durch Akklamationen, durch die im tatsächlichen Verlauf der Feier integrierten Gesänge, durch Antworten zu den Gebeten und den aufs Neue entdeckten Fürbitten, durch den Friedensgruß. Außerdem ging es darum, dass die Kernsymbole der Feier klarer erkennbar wurden. Die Veränderungen kamen auch in einer neuen Kirchenarchitektur zum Ausdruck. Die Volkssprache fand Eingang in die Liturgie, und zwar in einem viel stärkeren Maße, als vom Zweiten Vatikanum vorgesehen war.

Insgesamt wurden die Reformen von den meisten Katholiken als eine wesentliche Verbesserung betrachtet. Die Behauptungen einiger Einzelgänger heutzutage, dass die meisten Katholiken mit der tridentinischen Messe zufrieden waren und dass die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums eine große »Katastrophe« sei, treffen einfach nicht zu. Die wenigen Personen, die solches behaupten, idealisieren die Vergangenheit, ohne sie wirklich zu kennen. Sie übersehen ebenfalls, dass die in der Liturgiekonstitution angekündigten Erneuerungen von fast allen Konzilsvätern befürwortet wurden.

Allerdings muss vieles noch in die Praxis umgesetzt werden. So kann man in Österreich wahrnehmen, dass zum Beispiel die Kelchkommunion in den meisten Gemeinden kaum stattfindet, das Stundenge-

bet in den Gemeinden wenig praktiziert wird und nichteucharistische Gottesdienste im Allgemeinen wenig gefeiert werden, weil alles sich um die Messe dreht.

III. NEUE HERAUSFORDERUNGEN

In einem nächsten Schritt möchte ich nun auf einige neue Probleme und Herausforderungen in Bezug auf die Eucharistiefeyer eingehen. Zum Gelingen heutiger Liturgie als eines echten Ortes der Begegnung und der Gemeinschaft aller mit Gott, Jesus Christus und miteinander sind sie hier jedoch klar zu nennen.²

Bekanntlich hat in Westeuropa während der vierzig Jahre, die nach dem Konzil verstrichen sind, die Teilnahme an kirchlichen Gottesdiensten erheblich abgenommen. Dies trifft vor allem für den Sonntag und die Feste im Lauf des Kirchenjahres zu. Vielleicht halten sich Weihnachten und Allerheiligen/Allerseelen noch am besten. An der Osternacht dagegen, die theologisch betrachtet den wichtigsten Zeitpunkt des Kirchenjahres darstellt, nehmen viel weniger Menschen teil. In der Steiermark stellt die Osterspeisensegnung am Karsamstag – dort oft »Fleischweihe« genannt – ein äußerst beliebtes Ritual dar, an dem sich sehr viele Menschen beteiligen. Für diese Menschen ist die »Fleischweihe« die Osterfeier schlechthin. Die meisten Katholiken sind »Festchristen« geworden, das heißt: Sie besuchen die Kirche nur noch anlässlich bestimmter Feste, im Besonderen Taufe, Erstkommunion, Firmung, Trauung und Bestattung. In diesem Kontext spricht man gelegentlich etwas humoristisch von »Vierräder-Christen«: Für die Taufe werden sie in einem Auto zur Kirche gefahren, für die Trauung fahren sie wiederum in einem Auto zum Gotteshaus und für ihre Bestattung werden sie notwendigerweise nochmals auf vier Rädern in die Kirche hineingebracht. Diese Feiern dienen für die meisten daran Teilnehmenden heutzutage an erster Stelle als Lebensrituale, *rites de passage*. Oft geht es darum, die eigenen Lebenssituationen zu feiern. Das ist an sich legitim, aber einseitig, wenn es dabei bleibt. Viele Teilnehmenden erfahren jedoch kaum, dass es sich auch um Sakramente und Sakramentalien zum

² Vgl. B. Groen, Einige Aspekte der heutigen »tätigen Teilnahme«, in: HID 58 (2004) 288–302.

Eintritt in das Mysterium Jesu Christi und seiner Kirche handelt. Das heißt auch: Sie erfahren kaum, dass es nicht nur darum geht, das eigene Leben zu feiern, sondern auch darum, die Stimme des zum Exodus und Aufbruch rufenden Gottes zu hören.

Österreichische Tageszeitungen und die »Zeit im Bild« berichten regelmäßig, die Zahl der praktizierenden Katholiken in Österreich gehe ständig zurück. Dabei stützt man sich sowohl auf Umfragen von Meinungsforschungsinstituten als auch auf die Zahlen der Kirchenstatistik. Obwohl die Feststellung, die Zahl der »praktizierenden« Katholiken in Österreich werde immer geringer, an sich richtig ist, sollte der Wert solcher Zahlen dennoch kritisch beurteilt werden. Man muss sich prinzipiell fragen, ob Religiosität überhaupt damit gemessen werden kann. Einerseits muss darauf hingewiesen werden, dass die religiösen Gefühle von Kirchgängern recht unterschiedlich sind. Sie schwanken zwischen feurigem Eifer und bloßer Routine. Der Teilnahmegrad der Anwesenden ist recht unterschiedlich. Gleichzeitig mit der Abnahme der Zahl der »Kirchenbesuchenden« muss man die Zunahme der Zahl der Ehrenamtlichen feststellen. Neben der (schon älteren) Tatsache, dass wir in den meisten Pfarrgemeinden begeisterten Chören begegnen, gibt es das (neuere) Phänomen, dass eine große Anzahl von Laien, meistens Frauen, in Liturgiekreisen an der Vorbereitung und Ausführung der Gottesdienste beteiligt ist, in Caritasgruppen mitmacht, Katechese und vieles mehr durchführt. Dieser eindrucksvolle Einsatz von Freiwilligen hat das Bild der Kirche verändert. Ohne den Einsatz dieser Laien könnten viele Pfarren nur schwer überleben.

Andererseits gibt es auch Gläubige, die kaum je in ein Kirchengebäude hineingehen. Sie setzen sich zum Beispiel stark für die Caritas ein, aber die Gottesdienste empfinden sie als fad, und sie vermeiden diese eher. Zudem sind für immer mehr Westeuropäer Religiosität und Kircheng Zugehörigkeit zwei unterschiedliche Dinge; sie erfahren die göttliche Welt, die Begegnung mit dem Transzendenten, das »Mystische« außerhalb der traditionellen Kirchen. Oder sie lassen sich in einem nichtkirchlichen Kontext von Jesus inspirieren. Ja, es ist so: Das Religiöse außerhalb der Kirche blüht. Die Kirche verliert immer mehr das Monopol auf die Gestaltung religiöser Ritualität. Sie ist nur eine der Anbieterinnen auf dem Ritenmarkt und muss mit starker Konkurrenz rechnen. Das bedeutet ebenfalls, dass Kunden,

die sich am Ritenmarkt orientieren, sich überlegen, welches Produkt für sie am besten passt, am vorteilhaftesten ist. Es gibt heutzutage eine Blüte der Rituale, vor allem der nichtkirchlichen Rituale. Bei der standesamtlichen Trauung zum Beispiel schätzen viele Paare es, wenn Beamte einen Talar tragen, eine Ansprache wie eine Predigt halten. Der Austausch der Ringe und die Hochzeitstorte spielen heute eine wichtigere Rolle als in den rituell kalten 70er Jahren. Auch die nichtkirchliche Bestattung ist heute rituell viel reicher als vor einem Jahrzehnt.

In Bezug auf die Teilnahme an der Liturgie muss man noch in einer anderen Hinsicht nuancieren. Wie gesagt, räumt bereits das Konzil ein, dass die tätige Partizipation nicht für alle Teilnehmenden die gleiche ist. Längst nicht alle katholischen Christen und Christinnen wünschen sich eine volle, bewusste und aktive Teilnahme. Soziologisch betrachtet, muss man feststellen, dass nur eine Minderheit der Christen und Christinnen sich aktiv im kirchlichen und liturgischen Leben engagieren möchte.³ Es betrifft hier vor allem Frauen und die soziale Mittelklasse, Jugendliche und die gesellschaftlich marginalisierten am wenigsten: Jugendliche haben meistens andere Prioritäten und für diejenigen in sozialen Randsituationen ist die Partizipation nicht mehr relevant. Die Minderheit, die sich aktiv engagiert, muss dazu jedoch ausgebildet werden und sie muss Zeit und Energie investieren: Partizipation ohne Kompetenz und Einsatz ist sinnlos. Die Belohnung guter Partizipation ist für die Psyche groß, sie fördert die *corporate identity*, also die Identifikation mit der Einrichtung, zu der man gehört, und bewirkt ein starkes Verbundensein. Wenn jedoch diese Partizipation von den Behörden der Einrichtung behindert wird, drohen Apathie und Austritt. Aktive Teilnahme forciert aber die Entwicklung und das Vorankommen der Einrichtung. Eine andere Minderheit möchte sich ausdrücklich nur der Autorität der Behörden unterwerfen. Diese Gruppe will überhaupt keine Veränderungen – schon gar keine liturgischen – und desavouiert sogar die eigenen Kirchenführer, wenn diese solche vornehmen. Die große

³ Ich stütze mich auf eine Analyse der belgischen Religionssoziologin: L. Voyé, *Le concept de participation en sociologie et les attentes à l'égard des pratiques rituelles*, in: J. Lamberts (Hg.), *The Active Participation Revisited. La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II* (TEL – Studies in Liturgy 1), Löwen 2004, 83–97.

Mehrheit befindet sich in der Mitte und wartet passiv ab, wie die Kirche sich entwickelt. Sie konsumiert die Riten und wird böse, wenn Pfarrer Bedingungen zur Teilnahme stellen, zum Beispiel, wenn bei der Taufe eines neugeborenen Kindes verlangt wird, dass die Eltern regelmäßig in die Kirche gehen. Die Kirche soll ihrer Ansicht nach öffentliche Dienste liefern. Schöne, ästhetisch verantwortete und gleichzeitig emotionell befriedigende Gottesdienste soll die Kirche anbieten. Und – paradoxerweise – Gottesdienste, die sowohl persönlich sind als auch nach einem gleichen Muster ablaufen. Diese Gruppe bedient sich der kirchlichen Feiern an für sie wichtigen Lebensmomenten, aber sie deutet dieses eigene Leben selbst kaum noch aus der Perspektive des Christentums, der Bibel, der Geschichte Jesu. Man sollte dennoch diese Gruppe nicht missachten. Sie will immerhin zur Kirche gehören. Ist die Kirche nur die Kirche der Engagierten oder schließt sie auch die »Laien«, die Masse ein? Aber ich wiederhole: Für die Zukunft einer lebendigen Kirche, für ihre notwendige Weiterentwicklung, für ihr Aufgeschlossen-Sein für die Zeichen der Zeit, ist die Minderheit, die sich aktiv beteiligen möchte, äußerst wichtig.

Einige weitere Umbruchspunkte: Erstens hat sich die Stellung der sogenannten »Laien« geändert. Sie sind sich ihrer Position in der Kirche als wesentlicher Teil der Kirche bewusster geworden. Die tätige Teilnahme der Laien am Gottesdienst dürfte zu diesem gesteigerten Bewusstsein beigetragen haben. Hier spielt auch das postkonziliare Phänomen der Pastoralassistenten und -assistentinnen eine Rolle. Es handelt sich hier um hoch ausgebildete Funktionäre, deren Position in der Liturgie jedoch oft unklar und umstritten ist. Man denke beispielsweise an die Laienpredigt und die diesbezügliche Debatte in der Schweiz. Eng mit diesen Fragen verbunden ist das Verhältnis zwischen dem heutigen Priestermangel und dem Vorsitz der Eucharistie. Soll man kontinuierlich Pfarren zusammenlegen, um dieses Problem zu lösen? Wie steht es mit der Eucharistiefeier in den priesterlosen Gemeinden? Es ist klar, dass diese Fragen nicht von der Liturgiewissenschaft allein gelöst werden können, sondern dass hier die Zusammenarbeit aller theologischer Disziplinen erforderlich ist, ja, dass das Lehramt der Kirchenführung und das der universitären Theologie eng zusammenarbeiten. Das Zweite Vatikanische Konzil war ja auch gerade deswegen ein Erfolg, weil damals Bischöfe und Spitzentheologen eng zusammenarbeiteten.

Weiters hat sich die Stellung der Frau in Westeuropa seit dem Zweiten Vatikanum grundsätzlich geändert. Die Frauenemanzipation hat gewiss Folgen für Kirche und Liturgie, die jedoch noch kaum zufriedenstellend reflektiert und umgesetzt wurden. Liturgie ist noch oft nur Männersache.

Aus religionssoziologischen Untersuchungen der Situation am Ende des 2. und am Anfang des 3. Jahrtausends, wie z. B. der Sociovision Sinus-Studie, ergibt sich, dass in den katholischen Pfarren die bürgerlichen, traditionellen und konservativen Milieus stark und die anderen gesellschaftlichen Milieus sehr schwach oder nicht mehr vertreten sind. Diese bezüglich der Präsenz der Kirche in der heutigen Gesellschaft peinliche Erkenntnis sollte nicht zur Resignation führen, sondern zu selbstkritischen Überlegungen, wie die Botschaft des Evangeliums, in dessen Dienst die Kirche steht, der Welt klargemacht werden kann und wie die Kirche ihre sakramentale Verkündigung in neuen, für sie augenscheinlich ungünstigen Umständen deutlich erkennbar und annehmbar machen kann.⁴

In der Debatte über die Abnahme der Kirchenmitglieder muss man ein Phänomen berücksichtigen, das die gesamte heutige westeuropäische Gesellschaft betrifft, nämlich die Tatsache, dass da nicht nur die Großkirchen einen Mitgliederverlust erleiden, sondern auch große politische Parteien und Gewerkschaften davon betroffen sind und dass – vor allem in den Großstädten, weniger auf dem Lande – auch Vereine und Sportverbände Mitglieder verlieren. Tageszeitungen und Zeitschriften haben immer weniger Dauerabonnenten und -abonnentinnen, der Verkauf von Einzelnummern in Geschäften und auf der Straße wird immer wichtiger. Darum müssen diese Einzelnummern interessant aussehen, es müssen immer wieder neue Punkte verbucht werden. Für das Fernsehen gilt Ähnliches: Die Programme müssen möglichst attraktiv gestaltet werden, sonst schalten die Zuschauenden mit ihrer Fernbedienung um, um zu sehen, was auf den anderen Kanälen läuft. Viele Leute möchten sich nicht binden. Dies alles ist ein Symptom der heutigen Individualisierung, Pluralisierung und Detraditionalisierung.

⁴ Vgl. R. Bucher, Die Provokation annehmen: Welche Konsequenzen sind aus der Sinusstudie zu ziehen?, in: HerKorr 60 (2006) 450–454.

Mit dieser Relativierung meine ich nicht, dass es keine internen rituell-liturgischen Ursachen für die schwindende Teilnahme am kirchlichen Ritual gibt. Die gibt es gewiss, wie z. B. die Klagen mehrerer TheologInnen und LiturgiewissenschaftlerInnen – stellvertretend für viele »einfache« katholische Christen und Christinnen – über die ihrer Meinung nach abgehobene, zeitlose, nicht inklusive und überholte Liturgiesprache zeigen. Die Gottesdienste in unseren Pfarren werden leider nicht selten als fad, langweilig empfunden. Auch viele nichtsprachliche Symbole werden oft nicht verstanden, weder von Erwachsenen noch von Jugendlichen. Viele von ihnen wissen im Allgemeinen kaum noch, was Glaube und Liturgie bedeuten. Ob die Situation früher besser war, ist zweifelhaft. Es gab nämlich auch mehr soziale Kontrolle und stärkeren gesellschaftlichen Druck, in die Kirche zu gehen. Außerdem spielten früher auch andere Faktoren eine nicht unwichtige Rolle: Der Kirchgang diente zum Beispiel auch als eine Art Heiratsmarkt und stellte überhaupt ein zentrales Forum öffentlicher Kommunikation dar.

Die Feststellung, dass die Teilnahme an kirchlichen Gottesdiensten heutzutage abnimmt, ist also richtig. Wir erleben den Abschied vom traditionellen massiven Volkskatholizismus. Wir erleben Sterbe- und Trauerprozesse. Für viele Ordensleute ist es eine schmerzliche Erfahrung, dass sie mit immer weniger Mitbrüdern oder Mitschwestern in der Kapelle Eucharistie feiern. Viele gläubige Eltern, die ihre Kinder religiös erzogen haben, schmerzt es, wenn sie bemerken, dass ihre Kinder oft nichts mehr von der Kirche halten. Diese Eltern fühlen sich oft schuldig: »Was haben wir bloß falsch gemacht?« Aber sie können nichts dafür. Diese Prozesse sind größer als sie.

Gleichzeitig muss man jedoch die Frage stellen, ob diese Sterbeprozesse wirklich so schlimm sind. Sie können auch den Vorteil haben, dass überflüssige und mit dem Evangelium vielleicht nicht in Einklang stehende Sachen absterben können. Ich hörte den Innsbrucker Pastoraltheologen Franz Weber im Februar 2004 in einem Vortrag sagen: »Was in der Kirche nicht am Leben ist, bleibt jetzt nicht am Leben.«

IV. DIFFERENZIERUNG

Nicht nur in Kirchengebäuden, sondern auch an anderen Orten wird Eucharistie gefeiert. Diese sind im Besonderen Krankenhäuser, Seniorenheime, Pflegeheime, Schulen ... Immer wichtiger werden die wöchentlichen Sonntagsfernseh- und Radiogottesdienste. Die Radio- und Fernsehgemeinde besteht vor allem aus Senioren, Kranken und Behinderten, die sonntäglich den ZDF- oder ORF-Gottesdienst verfolgen. Diese Gemeinde ist nicht klein und ziemlich konstant. Zudem verfolgt eine Gruppe, die vor allem aus Senioren (wiederum) und anderen kirchlich Engagierten besteht, die Papstgottesdienste, die aus Rom oder einem anderen Ort, wo der Papst sich gerade befindet, ausgestrahlt werden. Bei besonderen Anlässen, wie z. B. bei Trauungen oder Bestattungen Prominenter – man könnte hier an die Beerdigung von Kardinal Franz König, Bundespräsident Thomas Klestil oder Papst Johannes Paul II. denken –, ist die Fernsehgemeinde enorm. Ein Paradox bei solchen Fernsehgottesdiensten ist, dass es einerseits einen großen Abstand gibt, weil die Zuschauenden nicht bei der Feier anwesend sind, sondern auf ihrem eigenen Sofa zu Hause sitzen, und dass andererseits viele von ihnen eine enorme Verbundenheit mit der verstorbenen Person empfinden, die sie auf diese Weise während seines oder ihres Lebens nicht empfunden haben. Das Fernsehen – vor allem eine geschickte Kameraführung und eine kluge Regie – verstärkt die Gefühle der Zuschauenden und kanalisiert diese gleichzeitig, indem es Verbundenheit kreiert. Ein Nebeneffekt solcher eindrucksvollen Medienübertragungen ist übrigens, dass »normale« Sonntagsgottesdienste daneben verblassen: Einige erwarten, dass diese ebenso bewegend und berührend sind, und sie sind enttäuscht, wenn das nicht der Fall ist.

Es sind übrigens nicht nur die Fernsehübertragungen von Gottesdiensten, die das Empfinden vieler Menschen kanalisieren können, sondern auch die Welt des »Medienreligiösen« im Allgemeinen besitzt eine fast religiöse Struktur. Man denke hier vor allem an Heils- und Unheilsversprechen in der Werbung, an den rituellen Feiercharakter der Shows und an die Vorbildfunktion der in Talkshows dargestellten Biographien, die gelegentlich fast als Hagiographien wirken. Ja, die Programmstruktur des Fernsehens – zum Beispiel: Um 19.30 Uhr fängt die »Zeit im Bild« an, eine wichtige Markierung im

Tagesablauf – hat für viele Menschen die Funktion des Morgen- und des Abendlobes und der dreimal erklingenden Angelusglocke übernommen.

Es wird natürlich auch bei besonderen Gelegenheiten Eucharistie gefeiert, unter anderem bei speziellen Events, wie z. B. den Weltjugendtagen oder päpstlichen Auslandsreisen. Außerdem haben einige Gruppen ihre eigenen eucharistischen Zusammenkünfte: Man denke hier an die Zentren, wo die byzantinische oder die tridentinische lateinische Liturgie gefeiert wird, und an Gebetsgruppen, charismatische Gruppierungen und die sogenannten »neuen religiösen Bewegungen«, wie z. B. das Neokatechumenat. Es gibt auch liturgische Labors, in denen experimentiert wird: Ich nenne hier die ökumenischen »Thomasfeiern« für sogenannte »randkirchliche, zweifelnde und andere gute Christen«, weiters die Frauenliturgien, Taizé-Gottesdienste, Jugendgottesdienste im Allgemeinen und die Gottesdienste in einigen Klöstern und anderen Häusern, wie z. B. im »Haus der Stille« südöstlich von Graz.

Hier berühren wir den wichtigen Punkt der Differenzierung der Sonntagseucharistie je nach Gruppe. Die Erfahrungen und Sprachformen von Jugendlichen oder Frauen sind oft recht unterschiedlich und weichen vom offiziellen kirchlichen Sprachgebrauch ab. Es wird dennoch oft keine Rücksicht darauf genommen. Sie verdienen es allerdings, honoriert zu werden. Im Allgemeinen muss Liturgie inklusiv sein, darf das Sprechen von Gott zum Beispiel nicht nur einseitig maskulin sein. Sie darf weder andere christliche Gruppierungen noch den von Gott zuerst gerufenen Partner, das jüdische Volk, ausschließen. Es empfiehlt sich daher, im liturgischen Angebot stärker zu differenzieren. In Jugendgottesdiensten können die spezifischen Jugendanliegen besser zum Ausdruck kommen. Ein interessantes Beispiel dafür war die Feier zur Eröffnung der Jugendkirche in Wien im Oktober 2005. Die Gesänge und die Instrumentalmusik mit der Band *Find, Fight, Follow* spielten eine vorherrschende Rolle; Musik ist ja für Jugendliche äußerst wichtig. Der Kirchenraum, in dem die Eucharistie gefeiert wurde, war mit zahlreichen Lampen ausgestattet, und wie in einer Diskothek gab es grünen Nebel, Lichteffekte usw. So wurden viele menschliche Sinne angesprochen und es entstand ein lebhaftes Miteinander. Das Thema der Eucharistiefeier war »Gekommen um zu bleiben«. Dieses Thema wurde im Evangelium,

in der Predigt und in den Gesängen stark entwickelt. Der Hauptvorsteher der Feier war Kardinal Christoph Schönborn. Eine Besonderheit war, dass die Teilnehmenden während der Feier mit ihrem Handy ein SMS schicken konnten, in dem sie ihre Erwartungen und Hoffnungen bezüglich der Jugendkirche ausdrücken konnten. Auch die Vorsteher benutzten ihr Handy dazu. Meines Erachtens war diese Feier ein gelungenes Beispiel der liturgischen Inkulturierung in neue Formen und Gestalten.

Hinsichtlich der liturgischen Inkulturierung gibt es zwei Bewegungen. Die erste Bewegung ist, dass die christliche Liturgie sich von ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld beeinflussen lässt. Diese Öffnung bedeutet jedoch nicht, dass man unbedingt alles übernehmen muss. Es soll überprüft werden, was der christlichen Frohen Botschaft entspricht und was nicht. Daher besteht die zweite Bewegung der liturgischen Inkulturierung darin, eine kritische Funktion gegenüber dem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld auszuüben. Der Ausgangspunkt dieser Kritik ist im Besonderen die Exoduserfahrung Israels, also die Erfahrung des von Unterdrückung befreienden Gottes, sowie das Leben Jesu, das Paradox seines Todes und seiner Auferstehung und die Geistesgabe. Es ist jedoch ratsam, aus christlich-liturgischer Perspektive Neues nicht sofort abzulehnen, sondern sich zunächst möglichst weit für das Neue zu öffnen. Übrigens ist auch die klassische Eucharistiefeyer das Ergebnis der Inkulturierung des Christentums in früheren Jahrhunderten, z. B. in der Reichskirche im Römischen Reich während des 4. und 5. Jahrhunderts oder im Frankenreich während des Frühmittelalters. Liturgie ist immer in Bewegung, immer der Veränderung unterworfen.

Bistümer sollten sich dazu entschließen, dass in bestimmten Kirchen Gottesdienste in einer modernen Sprache, mit einer freieren Struktur als gewöhnlich, gefeiert werden. Sie sollten nicht nur die Feier der tridentinischen lateinischen Messe in bestimmten Kirchengebäuden genehmigen, sondern auch Gemeinden auf der anderen Seite des kirchlichen Spektrums den geeigneten Raum bieten. Die Erfahrung lehrt, dass Menschen, die am Rand oder außerhalb der Kirche stehen, Gottesdienste mit einer freien Struktur und einer modernen Sprache oft attraktiv finden. Gute Beispiele dafür sind die schon genannten »Thomasfeiern« und die im Erfurter Dom gefeierten Segnungsgot-

tesdienste für der Kirche Entfremdete und »Nicht-Glaubende«. Der sogenannte »Gottesdienst für Liebende« am Valentinstag zieht Paare der verschiedensten kirchlichen und nichtkirchlichen Schattierungen an. Es empfiehlt sich ebenfalls, neben der Eucharistie, weitere Gottesdienstformen zu fördern. Damit meine ich nicht nur das Stundengebet, das ja auch für die Pfarren gedacht ist, sondern bestimmte Andachten, in denen eine freiere Sprache möglich ist, und besondere Gottesdienste, wie zum Beispiel regelmäßig gefeierte Gottesdienste für Trauernde.

V. WORT-GOTTES-FEIER

In vielen Pfarrgemeinden steht jedoch die Sonntagseucharistiefeyer als solche unter Druck. Weil es – vor allem auf dem Lande – nicht mehr so viele Priester gibt wie früher, werden immer weniger Sonntagsmessen gefeiert. Bald geschieht dies ohne große Probleme, bald lehnen Leute, die immer an einem bestimmten Zeitpunkt, z. B. morgens um 8.30 Uhr, in die Messe gingen, einen anderen Zeitpunkt ab und sie kommen einfach nicht mehr in die nun um 10.00 Uhr gefeierte Gemeindemesse. Ein wichtiger Vorteil der Zusammenlegung mehrerer Sonntagsmessen ist, dass wiederum das altkirchliche Prinzip der *einen* Sonntagsfeier möglich wird, wie dies bereits im 2. Jahrhundert Justin beschreibt: »Am Sonntag versammeln sich alle, die in der Stadt oder auf dem Land wohnen, an einem Ort.« Dies bringt allerdings nicht nur neue Chancen, sondern auch neue Probleme. Unterschiedliche Gruppen – Familien, Kleinkinder, Jugendliche, Senioren, »konservative« und »liberale« Katholiken usw. – sind nun in einer Feier versammelt. Den Erwartungen und religiösen Erfahrungen dieser sehr differenten Gruppierungen zu entsprechen, ist eine große Herausforderung bei der Feier der Geheimnisse Gottes.

Vielerorts wird am Sonntag jedoch gar nicht mehr Eucharistie gefeiert, sondern es findet eine Wort-Gottes-Feier statt. Es handelt sich hier um ein existentielles Thema. Einerseits beobachtet man, dass zahlreiche Priester am Samstagabend und am Sonntag mehreren Feiern vorstehen, um möglichst viele Pfarrgemeinden zu bedienen, auch wenn das für diese Priester nicht selten Stress verursacht. Andererseits wird in den priesterlosen Gemeinden nach guten Lösungen ge-

sucht und es werden Sonntagsgottesdienste ohne Priester gefeiert – bald mit Kommunionausteilung, bald ohne diese.

Die Feier von Sonntagsgottesdiensten ohne Priester ist durch den Priestermangel verursacht, beruht also auf einer pastoralen Krise. Eine Krise hat meistens zwei Seiten und kann sich in zwei Richtungen entwickeln, zum Guten und zum Schlechten. Diese Krise bietet uns zum Beispiel die Möglichkeit, neu nachzudenken über die Bedeutung der Liturgie, der Eucharistie, des Priestertums, der liturgischen Laiendienste usw., und vielleicht bietet sie uns so neue Einsichten.

Bereits das Zweite Vatikanum legt dar, dass es äußerst wichtig ist, dass »die Christgläubigen am Sonntag zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören und an der Eucharistie teilzunehmen ...« (SC 106). Wichtig ist hier, dass gesagt wird »zusammenkommen«, eine Grunddimension der Liturgie. Die Liturgiekonstitution spricht ebenfalls explizit über die »Wort-Gottes-Feier« (*sacra verbi Dei celebratio*) und sagt: »Zu fördern sind eigene Wort-Gottes-Feiern an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Vierzigtagezeit sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht; in diesem Fall soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten« (SC 35,4). Das Konzil empfiehlt einer Pfarrgemeinde also kein Ausweichen auf eine Messfeier in einer anderen Pfarre, sondern betont die eigene Pfarrliturgie, auch in der Form einer Wort-Gottes-Feier.

Angesichts der Präsenz Christi in seinem Wort ist es relevant, an einige weitere Aussagen des Zweiten Vatikanums zu erinnern. Die Liturgiekonstitution nennt als Weisen, wie Jesus in der Liturgie anwesend ist, nicht nur das Messopfer – wie oben bereits gesagt, nennt sie hier im Besonderen den Priester und die eucharistischen Gestalten – und die Sakramente, sondern auch die Schriftlesung sowie das Beten und Singen der Kirche: »Gegenwärtig ist Christus in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ›Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‹ (Mt 18,20)« (SC 7). In der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung lesen wir: »Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie,

vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht« (DV 21). Die Verehrung der Heiligen Schrift wird hier also bildhaft mit derjenigen der eucharistischen Gaben gleichgesetzt. Die Gemeinschaft, die im Vollzug der Schriftlesung zu Stande kommt, ist nicht weniger wert als diejenige, die bei der eucharistischen Kommunion entsteht.

Am besten wäre natürlich eine Eucharistiefeier. Die Sonntagseucharistie ist kaum ersetzbar, aber sie ist leider nicht immer möglich. Die Wort-Gottes-Feier ist die zweitbeste Lösung. Ich möchte dieses Wort »zweitbeste Lösung« betonen. Es wird oft gejammt, Wort-Gottes-Feiern würden nur als »Notlösung« betrachtet. Man kann es auch positiver sehen und dies in der Sprache ausdrücken.

Manche Priester und Laien behaupten, eine Wort-Gottes-Feier am Sonntag erfülle nicht die Sonntagspflicht, sie sei nicht gültig. Meines Erachtens sollte man hier nuancieren. Die Sonntagspflicht gipfelt in der sonntäglichen Eucharistiefeier. Sie gipfelt darin, das heißt nicht, dass sie sich darin erschöpft. Auch in der Wort-Gottes-Feier finden sich für das Zusammenkommen am Sonntag äußerst wichtige Elemente, wie zum Beispiel das gemeinsame Beten und Hören auf das Wort Gottes. Außerdem sollte man sich fragen, was der Begriff »Pflicht« bedeuten könnte. Sollten Christen und Christinnen nicht an erster Stelle in die Kirche gehen, weil sie es gerne tun, weil sie gemeinsam feiern wollen, und nicht an erster Stelle, weil sie es müssen? Etwas provozierend möchte ich den Vergleich mit den sogenannten Ehepflichten heranziehen. Geht es nicht darum, dass die Partner zusammen schlafen, weil es schön ist, weil diese zwei Menschen es gerne wollen, nicht weil es sein muss oder weil nur eine Person es will und das Gleiche vom Partner – meistens von der Partnerin – abverlangt?!

Viele Katholiken sind oft noch ängstlich: »Darf ich dies oder jenes?«, »Ist es nicht verboten?«, »Sind Sie sicher, dass es erlaubt ist?«, »Was wird die Nachbarin oder der Nachbar wohl sagen?«, »Was wird der Pfarrer wohl sagen?«, »Was wird der Bischof wohl sagen?«, »Was wird Rom wohl sagen?« oder »War diese Messe gültig?«, »Ist sie gültig, wenn wir dies oder jenes machen?«. Dieses Angstphänomen ist kein Privileg einer einzelnen Schicht innerhalb der Kirche. Laien fürchten sich oft, »da vorne« zu stehen, geschweige – zum Beispiel als Lektorin oder Lektor – ein liturgisches Kleid zu tragen. Sie haben

Angst vor dem Kommentar der Nachbarn: »Sie meint wohl, dass sie mehr als wir ist!«, »Er hält sich wohl für sehr wichtig.« Respekt vor den Nachbarn oder vor kirchlichen Behörden ist gewiss nicht überflüssig, aber Furcht und Ängstlichkeit sind bestimmt keine christlichen Tugenden. Jesus sagt so oft in den Evangelien: »Fürchte dich nicht!«

VI. EINIGE BEDEUTENDE QUALITÄTEN UND DESIDERATA DER SONNTAGSEUCHARISTIE

Nun möchte ich auf einige bedeutende Qualitäten und Desiderata der Sonntageucharistie eingehen.

Wir kommen zusammen um eine Mitte. Diese Mitte ist Gott. Er ruft uns zusammen und macht uns zur Gemeinschaft. Dazu passt eine »orative« Haltung: ein auf Gott Ausgerichtet-Sein, sich in Seiner Anwesenheit zu wissen, das Empfinden, dass wir »in der Einheit des Heiligen Geistes« sind. In unserer Zeit ist es wichtig, dass man in einer konkreten Feier den geistlichen Hunger stillt, Heilung und Befreiung, Vertrauen und Hoffnung erfährt. Für viele Menschen dient Liturgie heutzutage vor allem der Selbst-Entdeckung und Begegnung mit anderen Menschen, und nur so kann sie für sie ein Weg zur Entdeckung des Gottesgeheimnisses werden. Man sucht also nach der eigenen Identität, Sinnperspektive sowie Begegnung und Gemeinschaft. Für viele trifft das alte Schema, nämlich »Ich glaube, darum gehe ich in die Kirche, darum nehme ich an der Messe teil«, nicht mehr zu, sondern ein neues Schema, nämlich »Ich frage nach dem Sinn meines Lebens, ich möchte gute Begegnungen und Befreiung erfahren; wenn ich die zufälligerweise in sakramentalen Zeichenhandlungen oder kirchlichen Ritualen erfahre, ist das wunderbar, und ich kann so zum Glauben an Gott kommen.«

Wenn wir also sagen, dass wir in der Eucharistie, wie in jedem Gottesdienst, vor dem Angesicht Gottes stehen oder dass wir in der Eucharistie sozusagen zu »Mitspielenden« Gottes werden, indem wir unser gottesdienstliches Handeln an die fundamentale Zeichenhandlung Jesu am Abend vor seinem Tod binden, dann soll man diese Erfahrung moderner Menschen mit berücksichtigen. Es stimmt ja, dass die Liturgie *par excellence* ein Ort ist, wo Dialog zwischen Ich und

Du, Gott und Mensch, Mensch und Mensch stattfinden kann, wo der »ewige Schoß des Erbarmens« sich uns zeigt und uns persönlich anredet. Aber das ist wahrscheinlich am besten in der heutigen Sprache möglich. Damit wir in den Schriftlesungen das auch an uns heute gerichtete »Wort des Herrn« erfahren können und wir im Gebet Gott als »Du« ansprechen können, brauchen wir auch die Sprache von heute. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums hat einen wichtigen Neuanfang gemacht, indem sie die Volkssprache teilweise erlaubte. Wir stehen jedoch erst am Anfang dieses Prozesses der Rezeption der Volkssprache.⁵

Übrigens hat auch die zerschmetternde menschliche Erfahrung der Ohnmacht Gottes ihren berechtigten Platz. Im Gottesdienst wird oft nur von der Nähe Gottes gesprochen, aber unsere Erfahrung ist anders: Wir erleben oft Fremdheit und Gottesferne und möchten klagen. In der Eucharistiefeyer wird oft nur der Aspekt der Danksagung betont, wie es auch der Name »Eucharistie« selbst besagt, aber es gibt auch die dunklen Seiten des Lebens. In den Fürbitten dürfen wir das aussprechen. Die Beispiele des Buches Ijob, der Psalmen und des Lebens Jesu selber können uns hier weiterhelfen: Jesus lebte einerseits in einem intensiven Verhältnis mit Gott, in Gottgewissheit, andererseits fühlte er sich jedoch bei seinem Sterben von Gott total verlassen. Sowohl Weihnachten als auch Ostern setzen die Nacht voraus, bevor von Licht die Rede sein kann.

Die in der Messe verwendete Sprache soll in der biblischen Botschaft verwurzelt sein. Aber immer aktualisierend, denn Tradition und heutiges Empfinden müssen miteinander verknüpft werden. Also in einem ständigen *Aggiornamento* – ein Lieblingswort von Papst Johannes XXIII. – gedenkt die Eucharistie des Auftretens, des Todes und der Auferstehung Christi. Wie die Propheten klagt sie Unrecht und Chaos an und sie thematisiert die Erfahrung der Befreiung durch Gott aus dem Sklavenhaus, aus Armut und Hunger. Sie vermittelt die Vision von Freiheit, Essen und Unterkunft für alle, Leben in Frieden und Gesundheit, Zusammenleben in Solidarität, Versöhnung, Erbarmen und Treue, die Vision von einer neuen Welt und einem neuen Bund, eine vom Heiligen Geist inspirierte Utopie.

⁵ Vgl. B. Groen, Die Volkssprache in der Liturgie: Chancen und Probleme, in: JLO 21 (2005) 105–128.

Liturgieerneuerung geht nicht ohne biblisch-theologische Erneuerung. Das im Lehrhaus gehörte Schriftwort, das im Gottesdienst gefeierte Wort sowie das in der Diakonie und Caritas gelebte Wort sind untrennbar miteinander verbunden. Wenn sie getrennt werden, läuft die Liturgie Gefahr, nur »dröhnendes Erz« zu werden (vgl. 1 Kor 13,1). Im Eucharistiegebet geht es um die »Wandlung«. Diese Wandlung ist jedoch nicht nur auf die Gaben beschränkt, sie betrifft auch uns, ja die ganze Welt. Die drei Dimensionen, nämlich die Wandlung der Gaben, unsere Wandlung sowie die Wandlung der Welt, gehören untrennbar zusammen. Kontemplation und Aktion, Mystik und soziales Handeln, Liturgie und Caritas gehören zusammen. Die Eucharistiefeier hört nicht bei der Kirchtür auf. Es gibt auch eine »Messe vor der Messe« und eine »Messe nach der Messe«.

Man könnte sich fragen, ob soziale Nöte in unseren Gottesdiensten nicht viel zu wenig zum Ausdruck kommen. Die Pfarren und die Klostergemeinschaften sind sich jedoch oft nicht einig: Was für den einen sozial ist, ist für den anderen zu politisch, was für den einen zu abgehoben ist, ist für den anderen gute klassische Liturgie. Es bleibt jedoch daran festzuhalten, dass die Sonntagseucharistie, Bibel und Leben zusammengehören. Wenn Menschen an der Eucharistie teilnehmen und nicht empfinden, dass es zwischen ihrem normalen Leben, dem Gottesdienst und der biblischen Vision einer neuen Welt und eines neuen Bundes eine Verbindung gibt, dann dürfte die Sonntagsmesse allmählich unbedeutend für sie werden und sie könnten leider auch ohne sie leben. Fürbitten zum Beispiel müssen konkret sein und mit diesem Leben zu tun haben. Allgemein formulierte Fürbitten »für die Nöte der Kirche« (ohne diese konkret zu nennen) oder »für die Dritte Welt« (ohne dass klar wird, was dort los ist) können dies kaum vermitteln. Sind die Fürbitten in unseren Pfarren nicht oft von einer kaum zu überbietenden Lebensferne? Ebenso wenig dürfen sie einseitig selbstbezogen sein. Eine Fürbitte zum Beispiel, dass die Wiener Parkpolizei unseren PKW heute nicht erwischt, ist unangebracht. Man sollte die goldene Mitte finden. Übrigens ist eine letzte Bitte für das, was jede(r) von uns nur in seinem oder ihrem eigenen Herz sagen kann, sehr passend.

In seiner ersten Enzyklika, *Deus caritas est*, hat Papst Benedikt XVI. den Liebesauftrag der Kirche und das Christentum als Liebesge-

meinschaft eindringlich beschrieben. Hier finden wir viele gute Ansätze zu diesem Thema.⁶

Die Eucharistie muss uns berühren und in Bewegung setzen. Wichtig dafür ist übrigens, dass wir authentisch sind, wir alle, einschließlich der vorstehenden Personen in ihren Rollen. In der Eucharistiefeier sollten wir die Sprache der Visionen, Bilder und Gleichnisse erfahren, die Sprache des Betastens und der Rührung, die Sprache der Sehnsucht und des Verlangens. Diese Sprache ist performativ, das heißt: Sie bewirkt Veränderungen, eine *Katharsis* bei den Teilnehmenden. Sie trägt zum Verbundensein untereinander sowie zur Begegnung der Gemeinde mit dem Unsichtbaren bei. Sie vermag dies übrigens in allerlei Arten des Sprechens: in der Klage genauso wie im Lobpreis, im tastenden Zweifel wie im festen Wissen, flehend oder verkündigend, verzweifelt anrufend oder segnend.

Es ist richtig, dass es nicht selten an liturgischer Bildung fehlt, dass es Unwissenheit und einen Mangel an kulturellem Niveau gibt. Ausuferndes Gerede, Phrasendrescherei, Moralisieren kommen in unseren Gottesdiensten regelmäßig vor. Hier ist noch viel Bildungsarbeit zu leisten. Aber gleichzeitig muss festgestellt werden, dass in zahlreichen Pfarren begeistert Liturgie vorbereitet und gefeiert wird, dass, neben Pfarrern und Diakonen auch Pastoralassistentinnen und -assistenten sowie viele ehrenamtliche Frauen und Männer mit großem Einsatz und Zeitaufwand an Liturgiekreisen teilnehmen und besondere liturgische Aufgaben ausüben. Eine umfassende Liturgieerneuerung, wie die vom Zweiten Vatikanum veranlasste, braucht einige Generationen, um realisiert werden zu können. Die Tatsache, dass vierzig Jahre nach dem Konzil noch nicht alles gut läuft, ist kein Grund, die Notbremse zu ziehen. Nicht Ängstlichkeit und fast ausschließliche Sorge um liturgische Disziplin sind hier die Lösung, sondern weiteres Aufgeschlossen-Sein sowie gute Betreuung und Bildung. Der Großteil der Liturgieerneuerung liegt noch *vor* uns.

⁶ Benedikt XVI., Gott ist die Liebe: Die Enzyklika »Deus caritas est«, Freiburg i. Br. 2006.

LITERATUR

- BENEDIKT XVI., Gott ist die Liebe: Die Enzyklika »Deus caritas est«, Freiburg i. Br. 2006.
- BUCHER, R., Die Provokation annehmen: Welche Konsequenzen sind aus der Sinusstudie zu ziehen?, in: HerKorr 60 (2006) 450–454.
- GROEN, B., Einige Aspekte der heutigen »tätigen Teilnahme«, in: HLD 58 (2004) 288–302.
- GROEN, B., Die Volkssprache in der Liturgie: Chancen und Probleme, in: JLO 21 (2005) 105–128.
- VOYÉ, L., Le concept de participation en sociologie et les attentes à l'égard des pratiques rituelles, in: J. Lamberts (Hg.), The Active Participation Revisited. La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II (TEL – Studies in Liturgy 1), Löwen 2004, 83–97.

ISIDOR BAUMGARTNER

Mit dem Absammeln ist es nicht getan – Caritas in der Liturgie

Der Autor ist Professor für Christliche Gesellschaftslehre und Caritaswissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau. Er habilitierte sich in Wien bei Paul Michael Zulehner. Der folgende interdisziplinär angelegte Beitrag ist die Druckfassung seines Referates vom 12. Oktober 2007 anlässlich des Liturgiefachtages der Erzdiözese Wien für das Vikariat Wien-Stadt im Stift Klosterneuburg. Er berücksichtigt bereits auch die Enzyklika von Benedikt XVI. »Deus caritas est« (Ed.).

I. DER WEIHNACHTSMANN IN DER CHRISTMETTE¹ – ODER CARITAS IN DER LITURGIE KONKRET

Wer sich an Heiligabend zur Christmette in den Hohen Dom zu Passau begibt, weiß in der Regel, was ihn erwartet: ein Einstimmungskonzert mit der weltgrößten Kirchenorgel, eine vom Domchor auf hervorragendem musikalischem Niveau gesungene und konzertierte Festmesse, Pontifikalliturgie mit allem, was eine Bischofskirche zu bieten hat: Bischof als Hauptzelebrant, Domkapitel, Alumnen, Kantoren, Fackelträger, Ministranten und auch Ministrantinnen. Wer es sich vorgenommen hat, vermag wohl auch die Botschaft von dem Kind im Stall zu vernehmen, das in der Herberge keinen Platz fand. Dass einem bei all der liturgischen und musikalischen Festlichkeit noch Überraschendes widerfahren konnte, damit hatte ich nicht gerechnet. Es kam so. Während wir, meine Familie und ich, auf unserem rechtzeitig gesicherten Platz, dem einstimmenden Orgelspiel lauschend, auf den Beginn warteten, gab es auf einmal spürbare Unruhe hinter uns. Der Auslöser war schnell auszumachen. Ein leibhaftiger Weihnachtsmann im knallroten Kapuzenmantel, mit aufge-

¹ Die dem Vortrag angemessene »narrative« Diktion wurde weitgehend beibehalten.

klebtem Wattedbart, bahnte sich den Weg durch das Hauptschiff nach vorne. Wirkte schon der profane, so gar nicht bayerisch-katholische Weihnachtsmann in der Mette reichlich befremdlich, so erst recht seine sonstige Aufmachung. Vor sich schob er einen Rollstuhl, darauf ein brauner Koffer und seitlich eine Plastiktüte drangehängt. Zielstrebig steuerte er mit schlurfenden Schritten auf einen Platz vor der ersten Bankreihe zu. Hier, ganz in der Nähe des Mittelaltars und direkt gegenüber dem goldverzierten Bischofsstuhl, nahm er seelenruhig in seinem Rollstuhl Platz.

In Anbetracht dieses besonderen Szenarios konnte ich nicht umhin, eher erwartungsvoll gespannt als andächtig gesammelt dem weiteren Geschehen entgegenzusehen. Dem unandächtigen Murmeln der Gottesdienstbesucher war zu entnehmen, dass auch sie sich ihre Gedanken über den seltsamen Gast machten. Manches war denkbar. Vielleicht hatten die liturgisch Verantwortlichen mehr als das leichte Säuseln des Geistes, einer wahrer Sturmbras, ja ein regelrechter Geistesblitz ereilt, dass sie uns in einem verfremdeten »theatrum sacrum« mit diesem Weihnachtsmann, aus dem Rummel der Fußgängerzone rübergeholt, prophetisch aus unserer satten, bürgerlichen Konsumseligkeit reißen wollten? Oder war vielleicht ein ganz schlauer, umsatzversessener Geschäftsmann auf diesen Mega-Werbe-Gag gekommen und schickt uns aus seinem Konsumtempel den Weihnachtsmann auch noch in die Kirche nach: Gleich steht er auf und verteilt Probepackungen Eau de Toilette, Pre-Shave-Lotion und plastikverpackte Erfrischungstücher. Möglich, dass einer dieser Passauer Kabarettisten sich ein perfides Spektakel ausgedacht hat und mit versteckter Videokamera lauert, bis der komische Heilige in die Liturgie eingreift. Oder sollte ein Sozialwissenschaftler der Universität mit uns gerade ein Erschütterungsexperiment durchführen?

In der Zwischenzeit hatte wohl der Mesner beim Anzünden der Kerzen den unhochzeitlichen Gast erspäht und in der Sakristei Meldung gegeben. Jedenfalls steuerten kurz darauf ernst und entschlossen zwei Verantwortliche für die Domkirche höchstpersönlich auf den Weihnachtsmann zu. Die Devise hieß offensichtlich: Testen, um unkalkulierbare Probleme während der Liturgie auszuschließen, notfalls: Entfernen unter zupackender Mithilfe des Aufsichtspersonals! Die Schlagzeile der Boulevard-Presse erschien schon als wenig nachweihnachtliches Menetekel an der Wand: »Randale im Passauer

Dom!« Der Test fiel offensichtlich und gottlob beruhigend aus, denn ebenso schnell, wie sie gekommen waren, begaben sich die beiden Herren zurück in die Sakristei, und die Christmette begann.

Der Weihnachtsmann verhielt sich ruhig. Auch der Bischof ließ sich von seinem ungewohnten ersten Ansprechpartner nicht aus dem Konzept bringen und predigte, wie es dem Anlass entsprach: froh und festlich. Nur bei der Kommunionausteilung war der seltsame Mettenbesucher mit seinem Gefährt im Weg. Er behinderte den reibungslosen Sakramentsempfang. Das brachte ihm einige ganz unfrome Blicke ein. Aber er rührte sich keinen Zentimeter von der Stelle. So musste man zusehen, wie man um ihn herumkam. Unweigerlich nahm man dabei, zur Tuch- und Riechföhlung mit ihm genötigt, seinen ganzen armseligen Aufzug wahr. Rollstuhl, Koffer, alle seine Habseligkeiten, einschließlich der Kostümierung, schienen zusammengebettelt, »second«, ja »last hand«, vorübergehend vor dem Müll gerettet.

Wir waren schon auf dem Heimweg, als uns in der Autoschlange die Schrottgasse hinunter ein Fahrradfahrer überholte, hintendran ein kleiner Anhänger, darauf ein zusammengeklappter Rollstuhl. Die Kinder entdeckten ihn zuerst: »Schaut's hin, der Weihnachtsmann!« Am Rathausplatz bog er nach links ab, Richtung Donaulände, wo es zur Herberge der Caritas für Nichtsesshafte geht. Auch an Heiligabend werden hier Gäste aufgenommen. Vielleicht gab es für den Weihnachtsmann und Seinesgleichen sogar noch ein Glas Punsch. Gern hätte ich ihm aus dem Autofenster raus für seine wortlose und doch unüberhörbare Weihnachtsbotschaft gedankt, unterließ es aber dann doch. Ich glaube, er hätte mich nicht verstanden.

Dass der Weihnachtsmann nicht die »rote Karte« gezeigt bekam und des »Feldes« verwiesen wurde, zeigt, dass die Verantwortlichen den Gottesdienst – im Dom des heiligen Diakon Stephanus noch dazu – intuitiv als diakonischen Ort definiert haben, wengleich damit die Caritas, wie vielfach zu diagnostizieren, auch hier nicht zu einem unangefochtenen Gestaltungsprinzip der Liturgie avanciert ist.

Liturgie und Diakonie, Caritas – das scheint trotz der viel beschworenen Verbundenheit nicht immer kompatibel. Da kann ein Blick auf den Anfang, auf die Praxis Jesu, Orientierung geben. Wir finden im Lukas-Evangelium (Lk 6,6–11) eine Art Ur- und Parallelgeschichte zu der erzählten Begebenheit.

II. ORIENTIERUNG AN DER PRAXIS JESU: DIE HEILUNG DES MANNES AM SABBAT (Lk 6,6–11)

»An einem anderen Sabbat ging er in die Synagoge und lehrte. Dort saß ein Mann, dessen rechte Hand verdorrt war. Die Schriftgelehrten und Pharisäer gaben acht, ob er am Sabbat heilen werde; sie suchten nämlich einen Grund zur Anklage gegen ihn. Er aber wusste, was sie im Sinn hatten, und sagte zu dem Mann mit der verdorrtten Hand: Steh auf und stell dich in die Mitte! Der Mann stand auf und trat vor. Dann sagte Jesus zu ihnen: Ich frage euch: Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zugrunde gehen zu lassen? Und er sah sie alle der Reihe nach an und sagte dann zu dem Mann: Streck deine Hand aus! Er tat es, und seine Hand war wieder gesund. Da wurden sie von sinnloser Wut erfüllt und berieten, was sie gegen Jesus unternehmen könnten.«

Dieser Mann mit der verdorrtten Hand leidet offenbar an einer Art Lähmung, wörtlich übersetzt: »Verholzung« oder »Verdorrung« der Hand. Sie ist starr und unempfindlich geworden, abgestorben wie dürres Holz ohne Leben. Mit einer solchen Hand ist man nicht nur in den alltäglichen Lebensanforderungen »gehandicapt«, man ist weithin »handlungsunfähig«. Die gelähmte rechte Hand wäre demnach das körperliche Symbol für einen tief greifenden seelischen Lähmungszustand. Es fehlt an Antriebskraft, ein Stück Welt »eigenhändig« zu gestalten. Vielleicht sind die vitalen Wünsche, dies zu tun, ausgetrocknet, verkümmert. Dann wäre auch der Lebensmut, die »Werdelust« fast gänzlich erloschen. Er wäre nicht nur physisch, sondern auch psychisch gelähmt. Und er ist exkommuniziert, nach antik-jüdischem Verständnis unrein, weil er selbst oder seine Eltern an der von Gott geschickten Behinderung und Erkrankung schuld sind. Damit ist er liturgieunfähig, gesellschaftlich ausgeschlossen und illegal anwesend. Der Mann mit der verdorrtten Hand erscheint in dieser Diagnose in den wesentlichen Dimensionen seines Menschseins und folglich zur Gänze gehandicapt: physisch, psychisch, sozial und religiös.

Ohne den Text historisch-kritisch zu problematisieren, lässt sich Aufschlussreiches über Jesu Heilpraxis entnehmen. Er wird am Sabbat tätig und heilt, dem Sabbatgebot zuwider, in der Synagoge, im Gottesdienst. Jesus nimmt den Mann mit der gelähmten Hand wahr

und sagt zu ihm: »Steh auf und stell dich in die Mitte!« (Lk 6,8). Dem griechischen Text nachempfunden ist eigentlich zu übersetzen: »Wach auf in die Mitte hinein!« In dieser Intervention bündelt sich brennpunktartig, was ein Mensch wie dieser zuerst braucht und was Jesus für seinen Weg aus der Misere als wesentlich erachtet.

Jesu ermutigende Zurede bedeutet für den an sich selbst zweifelnden Mann das krasse Gegenteil der bislang gehörten Botschaften. Hier traut ihm einer zu, dass er ungehobene Möglichkeiten in sich trägt und zum Leben erwecken kann. »Wach auf in diese deine Mitte hinein, dass du mehr bist, als man dir bislang eingeredet hat! Du bist wertvoll und liebenswürdig! Es gibt keinen Grund, dich selbst abzulehnen! Es ist unter deiner Würde, dass du dich länger verkrümmst und verkriechst!« Jesus interveniert ressourcenorientiert und ermöglicht damit neues Selbstbewusstsein.

Nun kommt noch etwas hinzu, was der Intervention Jesu verschärfte Brisanz gibt. »In die Mitte hinein aufzuwachen« bedeutet ja ganz wörtlich, motorisch einen Standortwechsel vorzunehmen – vom Rand in die Mitte des Gebetshauses, des Gottesdienstes, der Gemeinde. Diese »Aufstellung« hat es in sich: In der Mitte, wo der Mann sich hinstellen soll, liegt im jüdischen Gottesdienstraum gewöhnlich die Tora-Rolle ausgebreitet. Sie symbolisiert den Platz Gottes, des »Allerheiligsten«. Jesu Intervention stellt somit einen schier unglaublichen Zusammenhang her: Der leidende, ausgeschlossene Mensch gehört in die Mitte, dorthin, wo Gott ist, weil Gott an seiner Seite, hinter ihm steht. Die Bibel nennt diesen Handlungsstil »Barmherzigkeit«. Sie ist zu verstehen als eine »Compassion«, die aus einer Mit-Leidenschaft für den ausgegrenzten und gedemütigten Anderen und aus einer Gottes-Leidenschaft erwächst. Sie bildet die Praxis Gottes gegen jede soziale und religiöse Exkommunikation. Solche Compassion erfordert unkonventionellen Mut zur Nähe, ein »sehendes Herz« und die »Zuwendung des Herzens«, so empfiehlt es Benedikt XVI. in seiner großartigen Enzyklika »Deus caritas est« den Helfern und legt zu Recht für die Personalentwicklung in christlichen Einrichtungen neben der fachlichen Kompetenz die »Herzensbildung« nahe.² Compassion bildet so eine bleibende Vorgabe für die Beziehungskultur in Gottesdienst und christlicher Gemeinde.

² Benedikt XVI., Enzyklika »Deus caritas est«, 25. Dezember 2005, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 2006, 31.

Die Geschichte ist noch nicht zu Ende. Die Intervention Jesu holt nicht nur diesen sozial Ausgegrenzten aus der Isolation, sondern sie konfrontiert die Gottesdienst-Feiernden unmissverständlich mit ihrem Begriff von Gottesdienst, mit ihrem Gottesbild. Jesu Position ist absolut klar: Nur dann steht Gott wirklich im Mittelpunkt der liturgischen Rituale, der vorgetragenen Geschichten und der gesprochenen Gebete, wenn dabei zugleich der Kranke, Arme oder Verzweifelte einen zentralen Platz einnimmt. Der ganze Gottesdienst, der Sabbat und alle hehren religiösen Gesetze und Ordnungen wären völlig verkehrt angelegt, wenn sie zur Etablierung einer Zweiklassengesellschaft beitragen: hier die Gesunden und dort die Kranken, hier die Normalen und dort die Behinderten, hier die Reinen und die dort Unreinen, hier die Frommen und dort die Ungläubigen, hier die Guten und dort die Bösen. Gottesdienst wird zur perversen Veranstaltung, wenn er fortsetzt und zementiert, was außerhalb an Diskriminierung und Menschenverachtung üblich ist. In der Mitte des Gottesdienstes, so Jesu provokative Aufstellung und eindringliche Tatsprache, haben nicht ausgrenzende Gesetze, »Apartheid« oder Exkommunikationen zu stehen, sondern die Integration, die Empathie und Gemeinschaft mit jenen Menschen, die der Heilung und des Heils besonders bedürfen. Dann steht auch Gott im Mittelpunkt des Geschehens. Dann wird Liturgie zu einem »Anders-Ort«, der strukturelle Ungerechtigkeit und alltägliche Lieblosigkeit demaskiert und aufbricht.

Jesu »Heilen« ist also auch prophetisch-provokative und befreiende Praxis. Es ist – riskantes – »politisches« Eintreten für das Menschsein-Können des Armen und Anderen, es ist eine Praxis der Gerechtigkeit. Dazu gehört die Kritik der ganz gewöhnlichen kulturellen Gewaltförmigkeit, die Sorge um menschenwürdige Verhältnisse, Ordnungen, Regeln in Gottesdienst und Gemeinde, in Beziehungen, Lebenswelten, Staat und Gesellschaft. Das Prinzip heißt: Der Mensch kommt vor dem Sabbatgebot, die Würde des Menschen hat Vorrang vor der abstrakten Norm. Die Person ist Sinn, Ziel und Mittelpunkt jeder Institution und nichts anderes.³ Institutionen und Organisationen, auch Gottesdienst und Gemeinde, die nach dieser Lo-

³ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 25: »Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muss sein die menschliche Person.«

gik angelegt sind, erweisen sich als wahrhaft human und damit gerecht. Sie sind auf der Spur einer christlichen Diakonie.

Das Irritierende an dieser Heilungsperikope ist für Christen noch etwas anderes. Bei der ganzen Geschichte ist mit keinem Wort von Gott die Rede. Und doch spürt man, es geht immer um Gott. Er ist immer im Spiel, in der heilenden Tatsprache Jesu, in seiner Aufstellung, in seiner provokativen Konfrontation, in seiner Zuwendung, in seiner Standfestigkeit. Wenn er den Mann mit der verdorrten Hand in die Mitte ruft und auf den Platz Gottes stellt, zeigt er, was mit ihm der Fall ist, was mit jedem der Fall ist, der behindert oder krank ist, was aber auch mit jeder Helferin und jedem Helfer an seiner Seite der Fall ist: Sie bewegen sich immer im Raum des Geheimnisvollen, in einem umgreifenden Horizont, im Nahraum Gottes selbst.

Die Heilungspraxis Jesu enthält so über die helfende Tat hinaus einen Mehrwert, einen zeichenhaften Überschuss. Sie bringt zum Ausdruck, was es um den Menschen, um sein Geheimnis in Anbetracht der Wirklichkeit Gottes ist und wie dadurch das Leben auch angesichts von Krankheit und Endlichkeit geborgen ist. Anders gesagt: Jesus leistet sich keine Rede von Gott ohne die heilende Tat, die den Armen, Leidenden und Kranken in die Mitte stellt.

III. DAS WESEN DES CHRISTLICHEN IST MITEINANDER ESSEN

In ähnlicher Weise kommt der Zusammenhang von tätigem Dienst an den Armen und Gottesdienst im Geschehen des letzten Abendmahles (Joh 13,1–20; Mt 26,20–29) zum Ausdruck. Wenn Jesus den Jüngern die Füße wäscht, beugt er sich dienend und helfend zu den Bedürftigen, die auch die Jünger sind, hinunter. Zugleich feiert er mit ihnen ein gemeinschaftliches Mahl als Zeichen der Gottesnähe, der Verbundenheit und des Abschieds.

Hier lebt etwas auf, was die Tischgemeinschaften Jesu immer schon auszeichnete. (vgl. Lk 7,36–50, Begegnung mit der Sünderin im Hause des Simon; Lk 14,15–24, Gleichnis vom Festmahl). Jesus setzt sich mit denen an einen Tische, die von den Etablierten abgeschoben sind: Arme, Krüppel, Blinde, Lahme, Heruntergekommene, Außen-seiter, von Dämonen Geplagte. Sieger Köder hat das eindrucksvoll

ins Bild gesetzt: »Das Mahl mit den Sündern«⁴ zeigt den am Arm verletzten »Schwarzen«, die mondäne Dame, den Intellektuellen, den Kirchenmann und die verhärmte alte Frau am eucharistisch gedeckten Tisch, im Lichtschein der Brot und Wein austeilenden Hände des geheimnisvoll gegenwärtigen Christus. Der Neutestamentler Franz Mussner liefert in seiner Auslegung des Galaterbriefes⁵ den Kommentar dazu: »Das Wesen des Christseins ist synestien«, miteinander essen! Das bedeutet also nicht Small Talk unter Seinesgleichen, sondern Tabubruch: Zuwendung zu jenen, mit denen kein Staat zu machen ist. Jesu Mahlpraxis bringt Gottes anhaltende Solidarität und Gemeinschaft mit den Armen zum Vorschein, sie macht den Anbruch des Reiches Gottes anschaulich.

Der Leiter eines Pastoralinstitutes und nebenher Dorfpfarrer erzählte folgende Begebenheit, die die jesuanische Idee vom gemeinschaftlichen Mahl in die heutige Zeit, auch in unser Vorverständnis von Liturgie und Caritas, hereinholt:

Als er am Freitagabend wieder einmal müde von der Fortbildungsarbeit in sein Pfarrhaus zurückkommt, glaubt er seinen Augen nicht zu trauen. Sitzt doch seine betagte Mutter mit einem Penner, »Sandler«, im Wohnzimmer, gemütlich bei einer Flasche Wein, mit den besten Gläsern, die ihm seine Praktikumpfarre Frauenau zur Primiz geschenkt hat und die nur zu besonderen Gelegenheiten zum Einsatz kommen, gefüllt mit dem für festliche Gelegenheiten aufbewahrten »Würzburger Stein«, beste Lage, eine einzige Flasche hatte er davon im Keller. Als er, nachdem sich der »suspekte« Gast verabschiedet hatte, seiner Mutter Vorhaltungen machen will, sagt sie nur: »Lass es gut sein! Ist ja auch ein Mensch!«

Das ist »sympotein« und »synestien«, miteinander trinken und essen, »auf Christlich«! Genau das ist zu seinem Gedächtnis aufgetragen!

IV. CARITAS IN DER LITURGIE: EIN FRAGILES VERHÄLTNIS

Solche solidarische Tischgemeinschaft im Gottesdienst, die von Compassion und Gerechtigkeit inspiriert ist, die diakonische All-

⁴ Im Speisesaal von San Pastore bei Rom.

⁵ F. Mussner, Der Galaterbrief, Freiburg i. Br. 1974, 423.

tagspraxis der Christen im Gottesdienst fortführt und mit der Agape Gottes in Verbindung bringt, war aber offensichtlich nicht immer leicht zu realisieren. Sie musste immer wieder neu in Erinnerung gerufen und vor Verflachung und Banalisierung bewahrt werden. Bereits am Anfang ist die Gefahr zu orten, dass Liturgie und Diakonie auseinanderdriften. So beklagt Paulus gegenüber der Gemeinde von Korinth (1 Kor 11,17–34), dass die Wohlhabenden bei der Feier des Herrenmahls sogleich ihre eigenen Speisen verzehren, dann satt und betrunken seien, während die später kommenden Sklaven und Tagelöhner, die nichts mitbringen können, hungern. »Wollt ihr jene demütigen, die nichts haben?«, so fragt Paulus tadelnd und fügt hinzu: »Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn isst, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn« (1 Kor 11,27). Was Paulus hier anprangert, ist die mangelnde Compassion, das blinde und fühllose Herz für die Armen am gleichen Tisch. Er kritisiert die fehlende Verteilungsgerechtigkeit im Gottesdienst – und wenn hier, dann wohl erst recht außerhalb –, wenn die Bedürftigen nicht in die Mitte kommen. Paulus diagnostiziert mit seinem Einspruch die soziale Sünde, die fehlende Diakonie und nicht – wie es in einer moralisierenden Pastoral manchmal vermittelt wurde – ein Vergehen gegen die Keuschheit oder die Übertretung des kirchlichen Gebotes der Nüchternheit vor dem Kommunionempfang. Die Lösung, die Paulus vorschlägt, man möge sich doch zu Hause schon satt essen und dann erst zum Herrenmahl kommen, überzeugt nicht wirklich. Sie leitete, nach Kennern der Liturgie- und Caritasgeschichte, eine fatale Trennung von solidarischem Sättigungsmahl und gemeinschaftlicher Feier des Herrenmahls, von Liturgie und Agape ein, die bis zum heutigen Tage nachwirkt.

Auch die Wahl der sieben Männer »voll Geist und Weisheit«, die als Diakone den Dienst an den Tischen pflegen sollten, geht auf einen Missstand zurück, dass nämlich die Witwen der Hellenisten gegenüber den Hebräern in der täglichen Versorgung benachteiligt wurden. »Mit der Bildung des Siebener-Gremiums war nun die ›diakonia‹ – der Dienst gemeinsamer, geordnet geübter Nächstenliebe – in der grundlegenden Struktur der Kirche selbst verankert«, so Papst Benedikt XVI.⁶ Er fährt fort: »Die Kirche kann den Liebesdienst so

⁶ Benedikt XVI. (wie Anm. 2), hier 21.

wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort.« Die Kirchenväter haben dies sehr früh immer wieder herausgestellt. Der Martyrer Justinus († ca. 155) schildert im Zusammenhang der sonntäglichen Zelebration der Christen auch deren Liebestätigkeit, die mit der Eucharistie als solcher verknüpft ist: Die Besserstehenden geben nach dem Maß ihrer Möglichkeiten, ein jeder so viel er will; mit dem Erlös unterstützt dann der Bischof die Waisen, die Witwen und diejenigen, die aufgrund von Krankheit oder aus anderen Gründen sich in Not befinden, wie auch die Gefangenen und die Fremden. Der große christliche Schriftsteller Tertullian († nach 220) erzählt, wie die Sorge der Christen für Notleidende aller Art das Staunen der Heiden hervorruft. Man kann aus diesen und vielen anderen frühen Zeugnissen den berechtigten Schluss ziehen: Die erstaunliche Ausbreitung des Christentums in der antiken Welt ist nicht in erster Linie den großen theologischen Gedankengebäuden, auch nicht den festlichen Gottesdiensten zu verdanken, sondern der solidarischen Tischgemeinschaft, den Armenspeisungen, den Suppenküchen und den Hospizen, dem selbstlosen Dienst an den Armen, der Caritas. So legt etwa eine syrische Kirchenordnung (»Testamentum Domini«)⁷ aus dem 5. Jahrhundert fest: »Gleich bei der Kirche soll ein Hospiz sein!« Gottesdienstraum und Hospiz gelten als die beiden zentralen »Lebenshäuser« einer Christengemeinde. Sie gehören untrennbar und gleichgewichtig zusammen.

Weitere eindrucksvolle Beispiele lassen sich anführen, wie bis in unsere Zeit herein die enge Verbindung von Caritas und Liturgie immer wieder neu betont und verwirklicht wurde:

- Von Johannes Chrysostomus ist überliefert: »Das Sakrament des Altares ist nicht zu trennen vom Sakrament des Bruders.«
- Gregor der Große bekundete: »Wenn ein Mensch in Rom des Hungers stirbt, ist der Papst nicht würdig, die Messe zu feiern.«
- Im burgundischen Klosterspital zu Beaune ist noch immer der große Krankensaal zu sehen, der im Mittelalter zugleich Gottesdienstraum war. Für die Kranken durchdrang sich so die helfende Pflege durch die Mitmenschen mit der eucharistischen Nähe Gottes.

⁷ Zit. nach R. Zerfaß, Wenn Gott aufscheint in unseren Taten, in: P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf 1987, 95–106, hier 95.

- Der Kaplan Dominikus Ringeisen findet in den Statuten für die Ordensschwwestern in seiner 1884 neu gegründeten Kretinenanstalt Ursberg die nicht selbstverständliche Maxime: »Zuerst kommt der Dienst an den Armen, dann der Gottesdienst!«⁸
- Ion Sobrino, lateinamerikanischer Theologe, drückt den Zusammenhang von Caritas und Gottesdienst in unseren Tagen so aus: »Man kann nicht mit dem Rücken zu den Armen zu Gott beten!«
- Im Passauer Pastoralplan ist zu lesen: »Wer in Gott eintaucht, taucht neben dem Menschen auf!«⁹
- Papst Benedikt XVI. formuliert: »Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert.«¹⁰ Er verknüpft damit in der Enzyklika »Deus caritas est« die Caritas aufs Engste mit der Eucharistie. Liturgie ohne Diakonie wäre genauso fragmentiert wie eine Diakonie ohne Bezug zum Sakrament. Entschieden tritt er für eine diakonisch sensible Liturgie und eine spirituell inspirierte Diakonie ein – gegen jede Art von Liturgismus und sozialen Aktivismus. Gottes Liebe sei gegenwärtig in der Eucharistie, die Geliebtwerden und Weiterlieben enthält. In ihr »kommt die Agape Gottes leibhaft zu uns, um in uns und durch uns weiterzuwirken«¹¹. Kirche sei nur dann »Zeichen und Werkzeug« der Nähe Gottes,¹² wenn sie durch und durch caritativ, diakonisch ist. Damit stellt der Papst die Caritas vom Rand in die Mitte christlicher Praxis. Sie lässt sich nicht länger als Vorfeld-Angelegenheit und Vorstufe für das vermeintlich »Eigentliche« der Liturgie abtun. Caritas ist vielmehr wesenhaft, essentiell für die Kirche und die Christen. Solche Caritas ist im Rang eines Sakramentes zu begreifen, wie die Eucharistie und die Kirche insgesamt. Liturgie und Diakonie zusammen bilden »culmen et fons« – Höhepunkt und Quelle – des christlichen Lebens.¹³

⁸ Vgl. I. Baumgartner, Leitmotive bei Dominikus Ringeisen – Leitbilder caritativer Behindertenarbeit heute, in: I. Baumgartner/A. Landersdorfer (Hg.), Jeder Mensch ist kostbar. Dominikus Ringeisen (1835–1904) – ein Anwalt des Lebens, Passau 2004, 117–152, hier 122.

⁹ Vgl. P. M. Zulehner, Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung, Ostfildern 2003, 48.

¹⁰ Benedikt XVI. (wie Anm. 2), 14.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution »Lumen gentium«, 1.

¹³ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«, 10.

1. Caritas außerhalb und innerhalb der Liturgie stärken

Caritas ist Mitte, Seele und entscheidendes Qualitätskriterium aller christlichen Praxis, nicht nur der organisierten Caritas, sondern aller Pastoral, jedes Gottesdienstes und jeder christlichen Begegnung. Nicht in der Professionalität, nicht im Flächendeckenden, nicht in der guten Organisation, nicht in der fachlichen Qualität, nicht in der perfekten Inszenierung liegt das unterscheidend Christliche, sondern in der Caritas als Liebe – wobei bekanntlich alles andere nicht vernachlässigt werden soll. Im recht verstandenen Sinne lässt sich von einem »Primat der Diakonie«¹⁴ als Agape sprechen, weil es in allen christlichen Grundvollzügen auf die Liebe ankommt, wie Paulus es in 1 Kor 13,1 ausdrückt: »... hätte aber die Liebe (Agape) nicht ...« Folglich gilt: »Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst.«¹⁵ Von daher ist zu verstehen, dass Ignatius von Antiochien seinen Brief an die Gemeinde von Tralles mit den Worten beginnt: »Es grüßt euch die Agape von Smyrna und Ephesus.«¹⁶ Agape, Caritas – ein anderes Wort für »Gemeinde« und »Kirche«. Es wird auch deutlich, dass die Frage nach der Caritas in der Liturgie weit vor dem Gottesdienst ansetzt. Wenn Caritas als Seele der Praxis der Christen, der Kirche und ihrer Pastoral, auch der Liturgie zu gelten hat, dann eröffnet sich ein thesenhafter Zusammenhang: Je mehr die Caritas das Leben und Handeln in einer Gemeinde bestimmt, umso mehr werden ihre Gottesdienste diakonischen Geist atmen und ausstrahlen. Dann wird man sich immer mehr darauf besinnen, dass der Gottesdienst und seine Symbolhandlungen diakonisch zu verstehen sind: als Lebenshilfe für all die vielschichtig heilungs- und heilsbedürftigen Anwesenden, aber auch als Inspiration und Motivation für eine Praxis der Compassion außerhalb.

In Anbetracht dieses starken Plädoyers ist zu fragen, auf welche Weise Gottesdienste eine noch klarere diakonische »Seele« entwickeln

¹⁴ Vgl. H. Haslinger, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Würzburg 1996, 742 ff.

¹⁵ Benedikt XVI. (wie Anm. 2), 25a.

¹⁶ Vgl. N. Mette, Grundprinzip Gemeindec Caritas, in: caritas'98 (1997) 4, 149–161, hier 149.

können. Eine chassidische Geschichte gibt einen ersten bedenkenwerten Hinweis.

»Als Levi Jizchak in Berditschew Raw wurde, vereinbarte er mit den Vorstehern der Gemeinde, dass sie ihn zu den Versammlungen der Gemeinde nicht laden sollten, es sei denn, wenn sie einen neuen Brauch oder eine neue Ordnung einzuführen gedächten. Einmal wurde er zu einer Versammlung geladen. Sogleich nach der Begrüßung fragte er: ›Welches ist der neue Brauch, den ihr einsetzen wollt?‹ Sie antworteten: ›Wir wollen, dass die Armen fortan nicht mehr an der Schwelle des Hauses betteln, sondern eine Büchse werde aufgerichtet, und alle Wohlhabenden tun Geld hinein, jeder nach seinem Vermögen, und daraus sollen die Bedürftigen bedacht werden.‹ Als der Rabbi dies hörte, sprach er: ›Meine Brüder, habe ich denn nicht von euch erbeten, um eines alten Brauchs und einer alten Ordnung willen solltet ihr mich nicht der Lehre entziehen und zu eurer Versammlung laden?‹ Erstaunt wandten die Vorsteher ein: ›Unser Meister, es ist doch eine neue Einrichtung, die wir heute beraten!‹ ›Ihr irrt‹, rief er, ›eine uralte ist es, ein uralter Brauch von Sodom und Gomorra her. Entsinnt euch, was erzählt wird von dem Mädchen, das in Sodom einem Bettler ein Stück Brot reichte: wie sie das Mädchen ergriffen und entkleideten und mit Honig bestrichen und den Bienen zum Fraße aussetzten um des großen Frevels willen, den es verübt hatte. Wer weiß, vielleicht hatten auch sie eine Gemeindebüchse, darein die Wohlhabenden ihr Almosen taten, um ihren armen Brüdern nicht ins Auge zu schauen!«¹⁷

Die Sammelbüchse, der Klingelbeutel – ein Brauch von Sodom und Gomorra! Mit dem Absammeln ist es nicht getan! Weil man dabei den Armen nicht ins Gesicht schauen muss! Das Helfen ist dann anonymisiert. Sosehr wir die Segnungen des Sozialstaates, aber auch die Einrichtungen der Caritas in Österreich und Deutschland zu schätzen wissen, es muss auch bewusst sein, dass es sich dabei um eine anonyme, staatliche und christliche Solidarität handelt, die unsere individualisierten Lebensverhältnisse der Moderne mit sich brachte. Die Gefahr besteht – wie zu Rabbi Jizchaks Zeiten –, den Armen nicht mehr ins Gesicht zu schauen, das Herz erblinden zu lassen. Wir werden heute nicht um die Sammelbüchse und den Klin-

¹⁷ M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich ¹⁰1987, 360 f.

gelbeutel herunkommen, die Kirchenabgabe und Kirchensteuer, auch nicht die solidarische Kranken- und Pflegeversicherung mutwillig abschaffen wollen. Im Gegenteil: Hier ist viel Solidarität mit den Armen in nah und fern spürbar. Die Kirchen in Österreich und Deutschland mobilisieren durch ihre Hilfswerke eine enorme Spendenbereitschaft, sie sind darin Spitzenreiter. Aber klar ist auch – das ist die »Moral« von dieser chassidischen Geschichte –, christliches Helfen innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes zielt auf Begegnung, Beziehung, Gemeinschaft. »Wir harren auf eine Theophanie, von der wir nichts wissen als den Ort, und der Ort heißt Gemeinschaft!«¹⁸, so der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber, der diese Geschichten gesammelt hat. Mit der Abbuchung vom Konto oder dem Absammeln wäre es demnach nicht immer getan. Compassion im Alltag, sich vom andern berühren und sein Herz sprechen lassen, jenseits der Spende, gehören zur christlichen Existenz, so wie es im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) erzählt ist: Ihm ging es »an die Nieren«, als er den unter die Räuber Gefallenen sah.

Wie steht es um diese Kultur der Compassion, der Caritas – (und auch der Gerechtigkeit) in den Gemeinden und – darin eingebunden – in ihrer Liturgie? Ist den Sonntagsgottesdiensten anzusehen, dass sie Spiegelbild einer die Woche über gelebten vitalen Caritas in der Gemeinde sind?

2. Keine Entdiakonisierung!

Vor dem hohen Anspruch einer caritativen Christlichkeit wirkt die heute oft gehörte Diagnose, unsere Gemeinden seien diakonievergessen, ja entdiakonisiert, höchst beunruhigend. Man stellt fest, verbandliche Caritas und Pastoral hätten sich institutionell und strukturell auseinanderentwickelt. Zwei weitgehend getrennte Strukturen – Parallelstrukturen, ja »Parallelwelten« – hätten sich etabliert, mit der Folge: Der Psychologe der Caritas-Beratungsstelle habe mit dem Pfarrer am Ort wenig »am Hut«. Durch die Arbeit der professionellen verbandlichen Caritas könne sich aber die gemeindliche Pastoral

¹⁸ Ders., *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, 148 f.

zwangsläufig von der Diakonie immer mehr dispensieren. Man delegiere an die Einrichtungen der verbandlichen Caritas die Obdachlosen, Arbeitslosen, psychisch Kranken, überforderten Eltern und Aidskranken – wenn sie denn tatsächlich in den Gemeinden auftauchen. Diese These der Entdiakonisierung der Pfarrgemeinden hält freilich einer nüchternen Überprüfung nicht stand und eignet sich in dieser pauschalen Form nicht als Ausgangsbasis für eine zielgerichtete gemeindliche Caritasentwicklung.

Gemeinden in Deutschland und Österreich bilden beileibe keine diakoniefreien Zonen. Christen in mehr oder weniger intensiver Nähe zu Kirchengemeinden entfalten zusammen mit ihren Seelsorgern und Mitarbeitern eine beachtliche alltagsbezogene Caritaspraxis, oft als solche nicht benannt, oft unscheinbar und nicht im Scheinwerferlicht der öffentlichen Aufmerksamkeit, aber doch »Alltagsdiakonie« vor Ort. Die große Zahl von Ehrenamtlichen und Initiativgruppen ist besonders zu würdigen. Eine empirische Erhebung des Landes Caritasverbandes Bayern¹⁹ bei den bayerischen Pfarrgemeinden ergab, dass sich ca. 167 000 Ehrenamtliche für caritative Zwecke engagieren, in Besuchsdiensten (Altenheim, Asylbewerberheim, Behindertenheim, Gefängnis, Krankenhaus, bei Neuzugezogenen, für Senioren und Kranke zu Hause etc.), in spezifischen Hilfestrukturen (Babysitterdienst, Essenausgabe für Arme, »Tafel«, Fahrdienste für Senioren oder Behinderte, Hausaufgabenhilfe, Hilfe bei Behörden, Hilfsgüterammlung für das Ausland, Kleiderkammer, Möbellager etc.) oder in Selbsthilfestrukturen (Alleinerziehende, Altenclubs, Arbeitslose, Behinderte, Familienkreise, Frauen, Gesundheitshilfe, Hospizarbeit, Jugend, Nachbarschaftshilfen, Mutter-Kind, pflegende Angehörige, psychisch Kranke, Suchtkranke, soziale Brennpunkte, Trauernde, verwaiste Eltern etc.).

Neben der Alltagsdiakonie und den expliziten Projekten Ehrenamtlicher ereignet sich Caritas zudem ganz wesentlich in die Gemeinde hineinverwoben und untrennbar mit Pastoral verknüpft. So haben Gemeinden per se eine integrative Funktion, sie versammeln die Menschen, fördern Zugehörigkeit und beugen der Vereinsamung vor. Manche Studien besagen, dass sie damit zur leiblichen und see-

¹⁹ Vgl. Landes Caritasverband Bayern (Hg.), Sozial-caritatives Engagement in den katholischen Pfarrgemeinden und Caritas-Einrichtungen in Bayern, München 2003.

lischen Gesundheit beitragen.²⁰ Seelsorge deutet das Leben, das individuelle wie das kollektive. Sie macht Orientierungswissen zugänglich und hilft den Einbrüchen der Gewalt vom Evangelium her entgegenzutreten, wie in den spontanen Gottesdiensten zum 11. September 2001 erfahrbar war. Sie gibt damit vielen in der kaum durchschaubaren Komplexität der Lebenswelt, in Krisen und Ausweglosigkeiten Orientierung.

3. Entwicklungsaufgaben der Caritas in den Gemeinden

Dennoch ist nicht alles Gold, was in der Gemeinde glänzt. Zu fragen ist: Steht in den gelebten, nicht in den auf Hochglanzbroschüren gedruckten Leitbildern, in den Tagesabläufen der pastoralen Mitarbeiter, in der Pfarrgemeinderatssitzung, in der Ordinariatsratssitzung, im Haushaltsplan der Diözese, in der Ausbildung und Fortbildung der Seelsorger wirklich die Caritas an erster Stelle und regelmäßig auf der Agenda? Verstehen sich Priester, Pastoral- und Gemeindeferenten wirklich in ihrem Herzen zuerst als Diakone? Es ist zu bezweifeln. Ohne billige Schuldzuweisung zu betreiben, bleibt zu konstatieren: Hier geben oft andere Leitbilder – Priester- und Gemeindebilder – und mit ihnen einhergehende Mentalitäten, Handlungsmuster und Strukturen den Ton an. Eine nachhaltige Caritasentwicklung in der Gemeindepastoral hat sich – auch auf die Gefahr hin, bislang unterschwellig schwelende Konflikte aufzudecken – mit den diakonisch hemmenden Mustern und Plausibilitäten, und damit mit den strukturellen Defiziten, auseinanderzusetzen.

So erweist sich das praktizierte Leitbild der »aktiven Gemeinde« nicht unbedingt als sehr caritaskompatibel. Gemeinde werde damit zum Zweck und Letztziel des pastoralen Handelns umgedeutet. Aus dem im Konzil angesagten Dienst der Kirche an den Menschen, vor allem an denen am Rand, würde nun der Dienst der Menschen an der

²⁰ Vgl. dazu die Sammelreferate von B. Grom, Gesundheit und »Glaubensfaktor«. Religion als Komplementärmedizin?, in: StZ 216 (1998) 6, 413–424; C. Jacobs, Wer glaubt, dem ist geholfen! Von der Heilkraft des Glaubens und dem hilfreichen Potential einer heilsamen Pastoral, in: B. Haselbeck/J. Günther (Hg.), Wer hilft, wird eine anderer. Zur Provokation christlichen Helfens, Münster 2006, 373–387.

(Gemeinde-)Kirche. Dies, so Elmar Klinger, sei die pelagianische »Ursünde der nachkonziliaren Kirche«.²¹

4. *Caritas im Gottesdienst: rituelle Diakonie*

Gottesdienste wirken bei näherer Betrachtung in vieler Hinsicht diakonisch. Sie bilden einen Gegenpol zum postmodernen Imperativ, immer aktiv sein zu müssen. Ihre pathische »Spiritualität des siebten Tages« eröffnet einen Raum des Heiligen und lädt ein, die krankmachenden Lebensmuster der angestregten Diesseitigkeit zu durchbrechen. Sie bilden einen Anders-Ort und eine Anders-Zeit, wo der Mensch sich jener Seiten seiner Person bewusst werden kann, die außerhalb auf der Strecke bleiben: das Danken, die Sehnsucht, das Staunen, die Ahnung, auf dieser Erde nicht ganz zu Hause sein, die Hoffnungen und Ängste, das Wissen um die Endlichkeit.

Gottesdienste bieten rituelle Diakonie in den biografischen Übergängen von Geburt, Heirat, Tod, in den Phasen des Familienzyklus zu Erstkommunion, Firmung oder Schulabschluss, vor allem aber in Krankheit, Sterben und Trauer. Sie helfen die Übergänge der Biografie, wie der Natur und des Kosmos, als sinnhaftig zu erfahren. Ein beachtliches diakonisches Potential, das heute – trotz aller Umbrüche in der Religiosität – nach wie vor nachgefragt ist und das es zu kultivieren gilt. Liturgie erreicht dadurch »zu den heiligen Zeiten« sehr viele Menschen, auch über die regelmäßige Gottesdienstgemeinde hinaus.

Gottesdienste, Sakramente, Sakramentalien wie ein Segen oder die kirchliche Bestattung bergen offensichtlich eine Kraft in sich, die diakonisch-heilsam, »salutogenetisch« wirkt und Menschen in der Krise der Übergänge leiblich, seelisch, geistig, existentiell und religiös aufrichtet.

5. *Salutogenese durch religiöse Symbolhandlungen*

Die Pastoralpsychologie – sie nimmt nur einen Teilaspekt von Liturgie und Sakramente in Blick – kann diese Salutogenese – Heilwer-

²¹ E. Klinger, Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche, in: I. Baldermann [u. a.] (Hg.), JBTb, Bd. 7: Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1992, 305–319, hier 316.

dung – durch religiöse Symbolhandlungen gut erklären. Demnach bringen solche Gesten und Rituale zwei Welten in einem Akt zusammen: die menschlichen Ausweglosigkeiten, Krisen, Ängste und Nöte auf der einen Seite mit der Welt des Heiligen, dem bergenden Horizont des Lebens, mit dem größeren Geheimnis, das unser Leben vor Gott ist, mit der Wirklichkeit Gottes auf der anderen Seite.

Wie die Eucharistie in diesem pastoralpsychologischen Sinne diakonisch-heilsam wirken kann, ist mir an einer Situation sehr bewusst geworden, die zunächst gar nicht liturgisch ist.

Als dreifacher Vater erinnere ich mich noch, wie ich meinen Kindern eines Tages beim Frühstück klarzumachen versuchte, sie sollten sich ab heute die Pausebrote selber schmieren. Sie seien alt genug, gehen aufs Gymnasium und bräuchten von den Eltern nicht bedient werden. Außerdem hätte ich es am Morgen auch eilig, um in den Dienst zu kommen. Die Reaktion: heftiger Protest! Das sei so, wie es ist, in Ordnung. Zudem schmiere niemand die Pausebrote so exakt wie ich usw.! Ich habe mich ohne allzu starke Gegenwehr überzeugen lassen und machte jedem wieder sein Pausebrot zurecht. Als gelerntem Pastoralpsychologen ist mir im Laufe der Zeit klar geworden, dass das Pausebrot die Funktion eines hilfreichen Übergangssymbols übernommen hatte. Man stelle sich ein Kind mit drei, vier Jahren im Kindergarten vor. Ein solcher Vormittag oder ganzer Tag ist kein Honigschlecken. Da gibt es andere Kinder, die nehmen einem das Spielzeug weg, auch das Fräulein Claudia sei nicht immer »lieb«. Da kann einen schon der Weltschmerz oder zumindest das Heimweh ankommen. Allerdings, man hat ein Heilmittel. Da greift man in die Tasche, ertastet das Pausebrot. Das riecht nach zu Hause, bringt das gemeinsame Frühstück in Erinnerung, man weiß, wo man hingehört und wem man gehört. Mit dem Pausebrot hat man das Zuhause dabei. Ja, man kann es nicht nur riechen, ertasten, sondern sogar in sich hineinessen. Wenn das nicht hilft? Die Brücke zur Eucharistie ist unschwer zu erkennen. »Weil wir uns auf dieser Welt nicht ganz zu Hause fühlen«, wie Heinrich Böll²² sagt, brauchen wir auch hier ein Pausebrot, eine Wegzehrung, die uns hilft diese Zeit unserer Suche und Heimatlosigkeit zu überstehen. Die Eucharistie ist so ein Hilfs-

²² H. Böll, Interview, in: K.-J. Kuschel: Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen, München 1985, 64–75, hier 65.

und Heilmittel, ein wirksames Übergangssymbol. Sie hält in all der Ungeborgenheit des Lebens den Himmel über uns offen.

6. Diakonische Elemente im Gottesdienst

Bei der (Wieder-)Entdeckung des Gottesdienstes als Ort der Diakonie kann es förderlich sein, jene Elemente besonders bewusst zu gestalten, die seit jeher ganz offensichtlich caritasnah sind, wie etwa die Ansprache zur Statio, die Predigt, die Fürbitten, die Sammlung, das Totengedenken im Hochgebet oder den Segen.

So mancher Pfarrer lässt nicht nur am Caritas-Sonntag einen ehrenamtlich oder hauptamtlich Engagierten der Caritas in einer Ansprache im Gottesdienst von seiner Arbeit berichten. Wie erwartungsvoll saßen die ca. 400 Kurgäste in der Emmauskirche eines großen Kurortes, um in der Predigt zum Evangelium vom guten Hirten Worte der Orientierung und Klärung für all die in einer Kur aufbrechenden Fragen und Sorgen zu bekommen! Sie wurden leider enttäuscht, der Prediger beklagte den modernen Hörschaden der Menschen, dass sie nicht mehr auf Gott hörten. Gibt es nicht auch einen pastoralen Hörschaden, nicht mehr die Fragen der Menschen zu hören?

Vorgelesene Fürbitten sollten stellvertretend zum Ausdruck bringen, was wohl auch den anwesenden Gottesdienstteilnehmern persönlich ein großes Anliegen ist. Sie einfach aus der schnell aufgeschlagenen Vorlage runterzulesen, verspielt diakonische Chancen. Wenn der Name von kürzlich verstorbenen Gemeindemitgliedern im Totengedenken genannt wird, zeugt das von Compassion für die Angehörigen. Ein Segen, der mit den Wünschen für einen guten Sonntag und eine gute Woche verbunden ist, lässt auch noch mal etwas von der Entlastung spürbar werden, dass unsere Sorgen bei Gott gut aufgehoben sind.

Und nicht zu vergessen, das mehr oder weniger lange Meeting am Kirchplatz ist »synestien«, lässt Zugehörigkeit erfahren und baut die Brücke von der Caritas in der Liturgie zur Caritas im Alltag, die ihrerseits nichts weniger ist als Zeichen, Sakrament, Ort der Theophanie.

LITERATUR

- BAUMGARTNER, I., Leitmotive bei Dominikus Ringeisen – Leitbilder caritativer Behindertenarbeit heute, in: I. Baumgartner/A. Landersdorfer (Hg.), Jeder Mensch ist kostbar. Dominikus Ringeisen (1835–1904) – ein Anwalt des Lebens, Passau 2004, 117–152.
- BENEDIKT XVI., Enzyklika »Deus caritas est«, 25. Dezember 2005, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 2006.
- BÖLL, H., Interview, in: K.-J. Kuschel: Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen, München 1985, 64–75.
- BUBER, M., Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1984, 148 f.
- BUBER, M., Die Erzählungen der Chassidim, Zürich ¹⁰1987, 360 f.
- GROM, B., Gesundheit und »Glaubensfaktor«. Religion als Komplementärmedizin?, in: StZ 216 (1998) 6, 413–424.
- HASLINGER, H., Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Würzburg 1996, 742 ff.
- JACOBS, C., Wer glaubt, dem ist geholfen! Von der Heilkraft des Glaubens und dem hilfreichen Potential einer heilsamen Pastoral, in: B. Haselbeck/J. Günther (Hg.), Wer hilft, wird eine anderer. Zur Provokation christlichen Helfens, Münster 2006, 373–387.
- KLINGER, E., Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche, in: I. Baldermann [u. a.] (Hg.), JBTh 7 (1992), 305–319.
- LANDESCARITASVERBAND BAYERN (Hg.), Sozial-caritatives Engagement in den katholischen Pfarrgemeinden und Caritas-Einrichtungen in Bayern, München 2003.
- METTE, N., Grundprinzip Gemeindecaritas, in: caritas'98 (1997) 4, 149–161.
- MUSSNER, F., Der Galaterbrief, Freiburg i. Br. 1974.
- ZERFASS, R., Wenn Gott aufscheint in unseren Taten, in: P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf 1987, 95–106.
- ZULEHNER, P. M., Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung, Ostfildern 2003.
- ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, Text in: AAS 58 (1966) 1025–1115.
- ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution »Lumen gentium«, Text in: AAS 57 (1965) 5–75.
- ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«, Text in: AAS 56 (1964) 97–138.

ALFRED EHRENSPERGER

Die ältesten Liturgiebücher der westlichen Kirche

Der Autor ist ökumenisch aufgeschlossener Liturgiewissenschaftler der evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz. Er promovierte 1971 mit der vielbeachteten Studie »Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815)« zum Doktor der Theologie. Früher zugleich engagierter Pfarrer, wirkt er seit langem als Liturgiedozent, als fruchtbarer wissenschaftlicher Autor und als ambitionierter Mitarbeiter der wichtigsten liturgischen Gremien seiner Kirche, so auch der Deutschschweizerischen Liturgiekommission. Er ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg und legt hier erstmals im Druck (siehe auch www.gottesdienst-ref.ch) einen Forschungsbeitrag vor, der die Kirchen der westlichen Liturgietraditionen gemeinsam angeht und zugleich eine präzise Hinführung zu den alten Quellen des Gottesdienstes darstellt (Ed.).

I. ALLGEMEINES

Frühe Quellen

Die antiken und frühmittelalterlichen Quellen des Ostens und Westens weisen eine große Vielfalt sich bildender Gottesdiensttraditionen auf. Dabei ist nicht nur das schriftlich noch vorliegende, oft sehr fragmentarische Quellenmaterial wichtig; ebenso zu berücksichtigen sind Angaben aus dem Schrifttum der Kirchenväter, der Mönche und Nonnen, Konzilsbeschlüsse, synodale Bestimmungen für einzelne Regionen, noch erhaltene Briefe, Heiligenviten und Reiseberichte. Diese Quellen sind meistens beschränkt auf eine bestimmte Zeit oder kirchliche Region. Sie sind deshalb nicht übertragbar und stehen nicht für die Gesamtkirche, selbst dann nicht, wenn sie mit biblischer oder apostolischer Autorität auftreten. Etwa vom 5. Jahrhundert an gibt es im Osten und Westen liturgische Rollenbücher für

Kleriker und Klosterliturgien. In diesem Kapitel versuchen wir, die wichtigsten auf uns gekommenen Liturgiebücher der westlichen Kirche zusammenzustellen, die im Zeitraum ca. zwischen 500 und 1000 entstanden, ergänzt oder überarbeitet worden sind.

Forschungsschwerpunkte

Die Entdeckungen des frühmittelalterlichen liturgischen Schrifttums, die Entzifferung der Quellen, ihre Edition, Verbreitung und Kommentierung fasst man zusammen unter dem Begriff der »Sakramentarforschung«. Sie ist aus verschiedenen Gründen recht kompliziert, in ihren Ergebnissen oft kaum über Hypothesen hinausweisend, immer noch unvollständig und stets von Überraschungen gekennzeichnet. Nebst dem meist fragmentarischen Quellengut (oft beschränkt auf einige wenige noch erhaltene Blätter), dem unterschiedlichen Zustand der Handschriften (abgekürzt im Folgenden mit »Hss.« bzw. »Hs.«), den Problemen der Entzifferung¹ und Übertragung oder Ergänzungen des mutmaßlichen Textes ist der Kreis kompetenter Sakramentarforscher relativ klein. Einige Forschungsbereiche werden aus diesem Kapitel ausgeklammert, weil sie Textsorten betreffen, die wiederum eigener, kompetenter Forschungen bedürfen, z. B. Messgesänge und Antiphonarien, Hymnen, Tropen und Sequenzen, Klosteroffizien, das Schrifttum des kirchlichen Ostens mit seiner Vielfalt an Sprachen, Wundergeschichten und Heiligenviten sowie architektonisch-archäologische Probleme. Im Ganzen ist der Wortgottesdienst in den uns zugänglichen Quellen der merowingischen und karolingischen Epoche erstaunlich wenig beachtet worden.

Literarische Texte und liturgische Quellen

Literarische Texte wurden und werden meist von uns bekannten Autoren geschrieben, z. B. von Kirchenvätern. Anlass, Absender und Adressaten sowie der Zweck solcher Schriften werden in der Regel

¹ Besonders bei den sogenannten »Palimpsesten«, d. h. Handschriften, deren Grundchrift später abgeschabt und durch einen jüngeren Text überschrieben wurde, damit so das kostbare Pergament nochmals zu gebrauchen war.

aus den Dokumenten selber erhellt. Auch bei dieser Gattung gab es immer wieder Kopisten, Zitierungen oder Kommentierungen, welche nicht fehlerlos waren oder sogar infolge bewusster Interessen in die Texte eingegriffen haben. Die Forschung möchte das Original so getreu wie möglich herausarbeiten und eventuell verschiedene Lesarten oder Traditionsstufen ermitteln, ähnlich wie dies in der historisch-kritischen Arbeit an der biblischen Textüberlieferung der Fall ist. So hat z. B. Methodius (788/800–848), Patriarch von Konstantinopel, literarische und liturgische Hss. in verschiedene Volkssprachen übersetzt, was im lateinischen Abendland damals etwas Unerhörtes, fast ein Sakrileg, in der Praxis des byzantinischen Reiches und seiner Riten aber durchaus geläufig war.² Bei liturgischen Texten galten andere Überlieferungsprinzipien:

1. Der Zweck einer Hs. war ihre Tauglichkeit für den Gottesdienst, ihre Eignung für die jeweilige aktuelle Liturgie. Formulare sind Spiegelbilder damaliger liturgischer Praxis. Erstausgaben sind kaum mehr erhalten oder rekonstruierbar.
2. Es gibt Grenzen der Gestaltung: Viele Hss. wurden nicht von einer einzelnen Hand geschrieben, sondern von einer Schreibschule, auch dann, wenn berühmte Namen von Heiligen zur Autorität beitrugen (z. B. Basilius, Gregorius).
3. Liturgien sind zusammengesetzt aus zahlreichen vorgegebenen, eventuell ursprünglich verschieden gebrauchten Elementen; solche tauchen dann in ganz anderen Hss. von anderen Kirchengebieten wieder auf, insbesondere Gebete und Akklamationen.
4. Die alten Liturgiebücher wurden durch ihre Verbreitung bis ins Mittelalter immer wieder an neue Verhältnisse angepasst und häufig von Späteren ergänzt. Je nach der liturgischen Funktion der Texte waren mehr oder weniger deutliche Anpassungen nötig.³

Politische Hintergründe

Während der Entstehungszeit vieler vorkarolingischer Sakramentare des 7./8. Jahrhunderts berührten sich der römische und der

² K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores*, Bd. 1 (SFS 1), Fribourg 1968, 407.

³ A. Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, Münster 2004, 48–54.

christliche Reichsgedanke sehr eng. Dies spiegelt sich noch in Formulierungen alter Messgebete,⁴ z. B. in den Wendungen »plebs dei« (Volk Gottes), »populus sanctus dei« (heiliges Volk Gottes) oder »regnum Christi« (Königreich Christi).⁵ Weil Gott nach damaliger Auffassung das »imperium Romanum« zur Erfüllung seines Weltplanes brauchte, waren in der Liturgie Gebete für Kaiser und Obrigkeiten selbstverständlich. Angehörige vornehmer römischer Familien übernahmen christliche Führungsstellungen (z. B. Ambrosius von Mailand, die Päpste Leo d. Gr. und Gregor d. Gr.). Römisches Kultur- und Sprachbewusstsein drang in die christliche Liturgie ein. So kommen Metaphern wie »pax« (Friede), »libertas« (Freiheit) oder »securitas« (Sicherheit) in den Hss. häufig vor.⁶ Die fränkischen Machthaber fühlten sich als Hüter des katholischen Glaubens; so blieb trotz des Zerfalls des Römischen Reiches der christliche Reichsgedanke bei den Franken ungebrochen.⁷ Besonders deutlich tritt dieser Reichsgedanke in Fürbitten, gelegentlich auch in Präfationen, hervor. Wegen der Stabilität, welche liturgische Texte häufig kennzeichnet, und infolge der Verbreitung solcher Texte in andere Kirchengebiete kommen konkrete historische Ereignisse wie z. B. die Vandalen- oder Langobardeneinfälle nur selten explizit zur Sprache.⁸

Auswirkungen

Wie sich liturgische Texte infolge politischer Veränderungen anpassen und verschiedene Entwicklungsstufen durchlaufen, versucht A. Budde anhand der Entwicklung der ägyptischen Basilios-Anaphora aufzuzeigen.⁹ Auf ein typisches Beispiel einer Textergänzung in einer sehr alten Hs. weist Martin Klöckener hin: Das »Sacramentarium Gelasianum Vetus« spiegelt ursprünglich nur die Liturgie ei-

⁴ G. Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters, in: SHAW.PH 1934/1935, Heidelberg 1934, 6 f.

⁵ Ebd., 9.

⁶ Ebd., 12.

⁷ Ebd., 23.

⁸ Ebd., 31–35; 32 Beispiele lateinischer Gebetstexte, die den christlichen Reichsgedanken enthalten, bei ebd., 52–65.

⁹ A. Budde (wie Anm. 3), 36 f.

ner römischen Presbyterialkirche wider.¹⁰ Das älteste Zeugnis einer dem heiligen Mauritius gewidmeten Messe findet sich im altgallischen »Missale Gothicum«.¹¹ In einer Präfation dieses Messtypus taucht dann plötzlich ein detaillierter Bericht über das Mauritius-Martyrium auf.¹² Weitere Mauritiusmessen finden sich, ebenfalls mit Andeutungen auf das politisch motivierte Martyrium der römischen Mauritius-Legion, in fränkisch-gelasianischen Sakramentaren des 8. Jahrhunderts (Junggelasiana), die anlässlich der Liturgiereformen Pippins entstanden sind, z. B. im Sakramentar von Angoulême (zwischen 768 und 781) und im Philipps-Sakramentar der Provinz Autun (um 800).¹³ Trotz der karolingischen Bemühungen um eine möglichst einheitliche Reichsliturgie¹⁴ zeigt die Koexistenz mehrerer Messen und ihre Verbreitung die hartnäckigen regionalen und oft indirekten Prägungen, das Nebeneinander mehrerer Messbücher und ihre anpassungsfähige Verbreitung im frühen Mittelalter.¹⁵

Ältere und neuere Forschungsziele

Bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts befasste sich die Sakramentarforschung mit dem Entdecken, Entziffern und Beschreiben, mit der Verbreitung und Textedition der wichtigsten Sakramentare und Sakramentarfragmente, die heute in verschiedenen Bibliotheken aufbewahrt werden. Mehrheitlich stimmen die Entstehungs- und die Aufbewahrungsorte nicht miteinander überein. Im Vordergrund standen bei den früheren Ausgaben äußere Merkmale der Hss., ihr Zustand, Details in den sakramentalen (bes. eucharistischen) Textteilen, die Einordnung in eine Sakramentartypologie, Textvergleiche, Schriftarten, örtliche Veränderungen sowie das Herausarbeiten von

¹⁰ Die einzige bekannte Hs., die um 750 in Chelles (Nordfrankreich) geschrieben wurde, enthält zwar fränkische Ergänzungen, aber noch keinen Hinweis auf bestimmte Heilige, wie z. B. Mauritius.

¹¹ M. Klöckener, »... legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae palmam«. Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der Westkirchen bis um das Jahr 1000, in: Otto Wermelinger [u. a.] (Hg.), Mauritius und die Thebäische Legion (Paradosis 49), Fribourg 2005, 265–310, hier 269 f.

¹² Ebd., hier 279 f.

¹³ Ebd., hier 283.

¹⁴ Siehe III C 01.

¹⁵ Ebd., hier 304.

Grundschichten und späteren Textergänzungen oder in Palimpsesten sekundäre Überschreibungen als Zweitgebrauch der kostbaren Pergamentblätter. Mit Hilfe der zur Verfügung stehenden technischen Hilfsmittel (Fotografie, Infrarot) wurde der Textbestand einer Hs. möglichst im Original hervorgeholt, dargestellt und kommentiert. Auf dieser soliden Grundlagenarbeit kann die jüngere Forschung mit neuen Fragestellungen weiterarbeiten. Dabei geht es z. B. um den historisch-kulturpolitischen Kontext eines Liturgiebuches, um seine Theologie, um den praktischen Wert und die Art seiner Benützung und um die Wirkungsgeschichte. Die Forschung wird ausgeweitet auf Vergleiche und Sinn von Benediktionen, auf den Aufbau der Gebete, auf Motiv- und Totenmessen, andere Sorten von Ritualbüchern, Pontifikalvorläufer, Breviere und alte Hss. für Klosteroffizien. Die ältere Sakramentarforschung ist zu einem gewissen Abschluss gekommen, sofern nicht in Zukunft neue, bisher unbekannte Hss. entdeckt und ausgewertet werden. Die bekannten Dokumente haben oft Museumswert. Um die Hauptergebnisse einem breiteren Kreis von Liturgiewissenschaftlern, -praktikern und anderen Interessierten zugänglich zu machen, bedarf es nicht nur Konkordanztabellen, sondern des Aufzeigens von Zusammenhängen und kirchengeschichtlichen Hintergründen des vorhandenen Quellenmaterials.¹⁶

Benützer

Eine liturgische Handschrift enthält immer das, was für ihre Benützer besonders wichtig war. Manches, was in den Dokumenten fehlt, gehörte zur selbstverständlichen Praxis, die man nicht aufzuschreiben oder zu begründen brauchte, oder es fehlte überhaupt schon im ursprünglichen Text, weil es in der damaligen Praxis noch unbekannt war. Vor allem waren zahlreiche Gebete in den ersten christlichen Jahrhunderten noch der freien Formulierung des Liturgen überlassen. Was durch mündliche Weitergabe gesichert war, musste erst dann aufgeschrieben (kodifiziert) werden, wenn es unsicher wurde

¹⁶ Ders., Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine Chavasse über die Gelasiana des 8. Jh., in: ALW 32 (1990) 207–230, hier 207–209.212–215.221–223.

oder in Vergessenheit zu geraten drohte und wenn Willkür vermieden werden sollte. Praktische Anweisungen und Ergänzungen im Textmaterial nehmen zu, je jünger die Hss. sind.¹⁷ Zuerst gab es nur Rollenbücher für die einzelnen gottesdienstlichen Amtsträger und ihre speziellen liturgischen Funktionen: Bücher für den Vorsteher (Priester, Bischof, Papst), andere für die Lektoren, Diakone, Kantoren der Schola. Oder es gab Hss. für einzelne Feiertypen: Messbücher enthalten oft nur ihren Sakramentsteil und beschränken sich häufig auf Feste des Kirchenjahres und die Gedenktage von Heiligen. Fragmente von Tagzeitenliturgien zeigen unterschiedliche klösterliche Traditionen und sind eher späte Dokumente. Spärliche Reste von Liturgieerklärungen sind ebenfalls auf uns gekommen.¹⁸ Anfänglich wurden Gebetstexte für Messen in sogenannten »libelli« (Büchlein, Hefte) gesammelt. Eine der frühesten und wichtigsten Zusammenstellungen römischer »libelli« ist das später fälschlicherweise so genannte »Sacramentarium Leonianum« oder »Sacramentarium Veronese« aus dem 7. Jahrhundert. Es wird in Verona aufbewahrt und enthält Textgut, das noch aus dem 5. und 6. Jahrhundert stammt.¹⁹

Verbreitung von Liturgiebüchern

Schon im 7. Jahrhundert haben Romreisende, Bischöfe, Kleriker, Mönche und Pilger römisches Liturgiegut im Frankenreich verbreitet. Besonders eifrig waren angelsächsische Missionare wie Bonifatius (gest. 755) oder Bischof Chrodegang von Metz (gest. 766). Die von Frankenkönigen angestrebte Vereinheitlichung der Liturgie hatte, nicht zuletzt wegen Mangel an brauchbaren Liturgiebüchern aus Rom, nur mäßigen Erfolg. Seit ca. 1000 gab es überhaupt keine römische Stadtliturgie mehr, sondern nur romanisierte gallisch-fränkische und germanisierte Liturgien. Auch eine Schreibschule mit Kopisten, welche repräsentative Hss. hätten herstellen können, gab es im ersten christlichen Jahrtausend in der Hochburg der römischen

¹⁷ A. Budde (wie Anm. 3), 43.

¹⁸ R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB Nr. 2173), Paderborn 2001, 44.

¹⁹ Ebd., 45.

Kirche nicht.²⁰ In abgelegenen Gebieten hielten sich oft ältere Liturgiebücher, die in städtischen Zentren längst für überholt gehalten wurden.²¹ Zur Edition und Verbreitung von Kopien frühmittelalterlicher Liturgie-Hss. gehört nicht nur die Wiederherstellung eines vollständigen oder wenigstens einigermaßen zusammenhängenden Textes, sondern auch die Dokumentation seiner Geschichte: Hss. hatten einen bestimmten Ort und eine mutmaßliche Entstehungszeit; aber zahlreiche Hss. geben ihre ursprüngliche Herkunft nicht preis. Mit Methoden der vergleichenden Liturgiewissenschaft stößt man auf Verwandtschaften, Eigenarten, Unterschiede und oft abenteuerliche Wanderungen solcher Liturgiebücher. Deshalb sind die meisten noch vorhandenen in ganz verschiedenen Bibliotheken verstreut.²² Aus der Zeit des fleißig missionierenden Bonifatius z. B. kamen Teile eines in England geschriebenen Messbuches nach Regensburg, ebenso das nach dem Typus oberitalienischer Messbücher gegen 785 geschriebene Prager Sakramentar.²³

Sorten alter Liturgiebücher

Die westlichen Liturgiedokumente machen insgesamt einen erheblichen Teil des mittelalterlichen Schrifttums aus. An Umfang, Zahl und Bedeutung stehen die Sakramentarien und -fragmente an erster Stelle innerhalb der liturgischen Schriften. Sie beziehen sich in erster Linie auf den sakramentalen Teil der Messe, also auf die Feier der Eucharistie, insbesondere für die Festzeiten des Kirchenjahres, die Heiligen- und Kalendertage. Daneben gibt es bedeutende Lektionare oder Lektionarteile, Ordines (d. h. Verlaufsordnungen für den

²⁰ H.-B. Meyer, Die römische Messliturgie vom Ausgang der Antike bis zu Gregor VII. (gest. 1085), in: GDK 4 (1989), 182–208, hier 200.

²¹ K. Gamber, Das Messbuch Aquilejas im Raum der Bayerischen Diözese um 800, in: F. Zagiba (Hg.), Millenium Dioeceseos Pragensis 973–1973. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteleuropas im 9.–11. Jh., in: AIS 8 (1974) 111–118, hier 114.

²² A. Budde (wie Anm. 3), 56–63.

²³ K. Gamber, Das frühmittelalterliche Bayern im Licht der ältesten bayerischen Liturgiebücher, in: Deutsche Gauen 54 (1962) 49–62, hier 50–53. Bayern gehörte bis ins 7. Jahrhundert zum Metropolitanverband von Aquileia und wehrte sich gegen das Eindringen gallischer Bischöfe und fränkischer Missionare, bis dann Anfang des 8. Jahrhunderts infolge politischer Veränderungen in Bayern auch die kirchlichen Verhältnisse neu geregelt wurden.

Gottesdienst) und Antiphonale für die gesangliche Gestaltung der Liturgien. Rituale gehören eher einer späteren Entwicklung an.²⁴ In einem Rituale finden sich Formulare für Taufe, Eheschließung, Buße, Riten um Sterben und Bestattung, Segnungen und Prozessionen.²⁵ »Capitula« sind eine Art Verzeichnis zur Auffindung der richtigen Leseperikopen für die Messe. »Benediktionale« gehen zurück auf den Brauch, wonach der Bischof in der Messe nach dem Paternoster einen Segen spendete. Erst nach diesem verließen die Nichtkommunikanten die Kirche. Dieser Segen war eine Art Ersatz für den fehlenden Eucharistieempfang. Die Segenstexte in den frühmittelalterlichen Benediktionalen sind stark von den betreffenden Festinhalten geprägt.²⁶ »Prozessionale« enthalten die Gestaltungsformen der verschiedenen mittelalterlichen Prozessionen. In den Pontifikalbüchern sind die Feiern von Weihehandlungen an Bischöfen, Priestern und Diakonen niedergeschrieben.²⁷

Grobeinteilung der Sakramentar-Hss.

Gebetssammlungen, die ein Bischof oder Priester für eine Messe brauchte, sind der Grundbestand der alten Sakramentare, die man gelegentlich auch als »libri sacramentorum« bezeichnete. Die meisten enthalten mehrere Messen oder Messteile. Formulare für den gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst sind seltener als Sakramentartexte für besondere Gedenktage. Gelegentlich kommen in diesen Liturgiebüchern auch Textstücke vor, die man nicht für einen sakramentalen Gottesdienst brauchte, sondern bei Weihe- und Segenshandlungen. Solche rituelle Anweisungen für die Vorsteher nehmen im Laufe der Sakramentartradition zu (z. B. Ordines, Rubriken, Handlungsanweisungen oder Kurzkommentare).²⁸ In einer Grobeinteilung kann

²⁴ M. Klöckener, Art. »Sakramentar«, in: LThK 8 (31999), Sp. 1455–1459, hier 1456.

²⁵ B. Kranemann, Liturgische Bücher als schriftliche Zeugnisse der Liturgiegeschichte. Entstehung, Typologie, Funktion, in: G. Jaszai (Hg.), *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre bildende Kunst im Bistum Münster*, Münster 1993, 147–166, hier 149–151.

²⁶ Ebd., 151.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 149–151; M. Smyth, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003, 51 f.

man etwa fünf Formen von Sakramentarien feststellen: 1. den römisch-gregorianischen Typus; 2. den gelasianisch-vorkarolingischen Typus; 3. Bearbeitungen und Verschmelzungen der beiden vorgenannten Typen, besonders im 8./9. Jahrhundert; 4. eigentliche Mischsakramentare, z. B. die sogenannten »Junggelasiana«; und 5. mehr oder weniger vollständige Missale und Plenarsakramentare, in denen alle Stücke der Messe inkl. Lesungen, Gesangsstücken und liturgischer Formeln enthalten sind, ohne dass für jeden liturgischen Vorgang wieder ein eigenes Buch verwendet werden musste.²⁹

Einzelfragen zur Textentzifferung

Von fast allen alten Liturgiebüchern haben wir kaum mehr einigermaßen vollständige Original-Hss. Für die häufigen Abschriften und Kopien waren Schreibschulen, nicht selten in Klöstern, notwendig. Diesseits der Alpen verdanken wir die noch vorhandenen Dokumente teils bekannten (Salzburg, Regensburg, Benediktbeuern, Gallien), teils unbekanntem Schreibschulen, welche allerdings unterschiedlich sorgfältig arbeiteten.³⁰ Viele liturgische Hss. sind Palimpsesttexte; d. h. über dem einstigen Originaltext, der teilweise mit Bimsstein abgeschabt wurde, wurde später des teuren Pergamentes wegen ein neuer, aktueller Text geschrieben. Die ursprünglichen Texte wieder lesbar zu machen, ist eine schwierige Forscherarbeit, die nur dank moderner technischer Methoden möglich ist. So konnten erstaunlich viele Palimpseste wieder entziffert werden. Vergleiche mit dem Wortlaut in den Ausgaben anderer Liturgiebücher oder häufig auftretende, gleiche Abkürzungen³¹ unterstützten diese Arbeit.³²

²⁹ C. Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Revised and Translated by W. G. Storey and N. K. Rasmussen, Washington 1986, Inhaltsverzeichnis; M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1455 f.; P. Siffrin, *Konkordanztabellen zu den römischen Sakramentaren*, 3 Bde., Rom 1958–1961; J. Deshusses, *Les sacramentaires*, in: *ALW* 24 (1982) 19–46.

³⁰ K. Gamber, *Das Bonifatius-Sakramentar und weitere frühe Liturgiebücher aus Regensburg*, Regensburg 1975, 25 f.

³¹ Z. B. »ff = fratres« oder »Q = que«.

³² A. Dold/L. Eizenhöfer (Hg.), *Das irische Palimpsestsakramentar*, Beuron 1964, 22–29 (mit Beispielen); A. Dold, *Palimpseststudien*, Teil 2, *Alttertümliche Sakramentar- und Litaneifragmente im Cod. lat. Monaco 6333*, Beuron 1957, 2–7.

II. GALLIKANISCHE MESSBÜCHER OHNE MERKLICHEN RÖMISCHEN EINFLUSS

Allgemeines

Die alten gallikanischen, kaum von Rom beeinflussten Sakramentare tragen in der Regel den Titel »Missale«. Sie sind mit wenigen Ausnahmen zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert entstanden und trotz gelegentlicher Ähnlichkeiten, z. B. in Aufbau, Sprachstil und der Art des Betens, sehr individuell und untereinander nicht einheitlich. Es sind im Wesentlichen die liturgisch-literarischen Vertreter der in der Karolingerzeit verdrängten gallikanischen Liturgietraditionen. Zu dieser Gruppe gehören altspanisch-westgotische, altgallische, keltisch-irische, teilweise mailändische Messbücher und solche aus dem Patriarchat von Aquileia.³³ Auch für die nordafrikanische Kirche sind durch Konzilien dortige Liturgiebücher belegt; aber keine dieser Hss. ist erhalten.³⁴

Altspanisch-westgotische Liturgiebücher

Das einzige, noch vollständig erhaltene Liturgiebuch der altspanischen Tradition ist der »Liber missarum« von Toledo, auch »Liber Mozarabicus Sacramentorum« genannt. Dieser erstmals von M. Férotin herausgegebene Codex³⁵ stammt aus dem 10. Jahrhundert, enthält aber wesentlich älteres Liturgiematerial und wird in der Kapitelsbibliothek in Toledo (Ms. 35,3) aufbewahrt. Die Edition von Férotin ist durch J. Janini neu bearbeitet worden.³⁶ Aus dem alten Westgotenreich sind ferner folgende Hss. erhalten:

³³ M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1458, nennt als Beispiele das Bobbio-Missale, das Missale Francorum, das Missale Gallicum Vetus und das Missale Gothicum.

³⁴ K. Gamber, Sakramentartypen, Regensburg 1958, 10–14, weist auf ein einziges, evtl. aus dem 6. Jahrhundert stammendes arianisches Fragment hin, das in Rom (Codex Vat. lat. 5750, fol. 73 u. 74) aufbewahrt ist.

³⁵ M. Férotin, *Le liber Mozarabicus Sacramentorum*, in: MELi 6 (1912); schon etwas früher gab Férotin ein Fragment mit der Bezeichnung »Liber Ordinum« heraus, in: MELi 5 (1904), 1904; ferner in: Migne, *Patr. Lat.* Bd. 86, 49–1351.

³⁶ J. Janini, *Liber Missarum de Toledo y libros misticos*, 2 Bde., Toledo 1982/1983; M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1459; K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores*, Bd. 2 (SFS 1), Fribourg 1968, 301 ff., 194–198. *Diese Quellensammlung, hg. von K. Gamber, wird fortan zitiert unter der Abkürzung CLLA, der Supplementband unter CLLA.S.*

- »Missale Defunctorum« vom Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts.³⁷
- Das Sakramentar im Schabcodex M 12, hg. von A. Dold.³⁸
- Leo Eizenhöfer (Hg.): Zitate in altspanischen Messgebeten.³⁹

Altgallische Liturgiebücher

Aus dem vorfränkischen Gallien sind eine Reihe von Hss. oder Hss.-Fragmenten erhalten:

- Die sogenannten Mone-Messen sind sieben nach ihrem Entdecker und Herausgeber Franz Joseph Mone benannte rein gallische Messformulare. Auf einer Anzahl von Doppelblättern geschrieben, bilden sie ein Palimpsest,⁴⁰ das wahrscheinlich um 750 auf Pergamentblätter eines Hieronymus-Kommentars zum Matthäusevangelium, eventuell auf der Reichenau, geschrieben wurde. Der Codex enthält sechs Sonntagsmessen und eine Messe für Germanus von Auxerre. Eigentümlich ist, dass sich die Präfationen nicht als Gebete an Gott, sondern an die Gemeinde richten, also eigentlich als Gebetsaufforderungen zu verstehen sind.⁴¹
- Das »Missale Gallicum Vetus« besteht aus drei Einzelfragmenten verschiedener Messbücher; das dritte stammt aus Nordfrankreich. Zu erkennen sind Spuren einer oberitalienischen Vorlage. In der uns bekannten Form kann es als Zeuge eines bereits leicht romanisierten, gallisch-fränkischen Liturgiebuches bezeichnet werden. Die ganze Hs. wird in Rom aufbewahrt.⁴²
- Das Missale Gothicum⁴³ entstand zwischen 679 und dem Ende des

³⁷ A. Dold (Hg.), *Missale Defunctorum*: Stiftsbibliothek St. Gallen, Palimpsest Cod. 908.

³⁸ A. Dold (Hg.), Ein Palimpsestsakramentar-Fragment von Mailand im Schabcodex M 12, Beuron 1952, aufbewahrt in Mailand, Bibliothek Ambrosiana, Palimpsestblätter des Cod. M 12.74

³⁹ L. Eizenhöfer, Zitate in altspanischen Messgebeten, in: RQ 50 (1955) 248–254, hier 248–254.

⁴⁰ F. J. Mone (Hg.), *Mone-Messen. Libellus missae*, Frankfurt 1850 (Badische Landesbibliothek in Karlsruhe, Cod. Aug. perg. 253, in: PL 138, 863–882; L. Eizenhöfer, Die Mone-Messen, in: C. Mohlberg/L. Eizenhöfer/P. Siffrin (Hg.), *Missale Gallicum Vetus*, Rom 1958, 61–91.

⁴¹ Ebd., hier 62–64.

⁴² Cod. Pal. lat. 493; M. Smyth (wie Anm. 28), 82–85; zu anderen gallikanischen Einzelfragmenten ebd., 85–89.

⁴³ Aufbewahrt in Rom, Bibliothek Vat. Reginensis, Cod. lat. 317.

8. Jahrhunderts und kam nachher endgültig außer Gebrauch. Dieses Dokument kennzeichnet das Ende der merowingischen Periode und bietet, zusammen mit dem *Sacramentum Gallicum Vetus*, die beste liturgische Informationsquelle über die fränkische Kirche im 7. Jahrhundert.⁴⁴ Die neuste Ausgabe von Leo Cunibert Mohlberg beschreibt die vorhergehenden Textausgaben, den Zustand der unvollständig erhaltenen Hs.,⁴⁵ die Schriftart, das Fehlen der Interpunktio- nen, die seltenen Abkürzungen, Buchstabenlücken, Schreibversehen und spätere Hinzufügungen. Nebst einigen wenigen römischen Heiligen werden Stationskirchen in Frankreich, Herren- und Marienfesten sowie die Feste des Martin von Tours und Johannes des Täufers hervorgehoben. Sicher ist Frankreich die Heimat dieses Liturgiebuches; der konkrete Herkunftsort ist umstritten; in Frage kommen Luxeuil, Burgund, Autun oder Gregorienmünster im Elsass.⁴⁶

– Das »*Missale Francorum*« dokumentiert den Übergang vom gallikanischen zum römisch-fränkischen Ritus.⁴⁷ Die 150 mit rotbraunem Leder eingebundenen Blätter wurden mehrmals durch Bibliothekare ausgebessert. Das saubere Pergament zeigt außer einigen Löchern fast keine Schäden. Endsilben und viele liturgische Termini sind abgekürzt; Interpunktio- nen fehlen. Einzelne Texte sind mit roten und grünen Buchstaben durchsetzt; Titelüberschriften sind meist rot, haben aber oft mit den folgenden Gebetsinhalten keinen Zusammenhang.⁴⁸ Gallien war damals noch nicht mit dem Frankenreich vereinigt; Hilarius von Poitiers und Martinus von Tours werden als Bekenner besonders hervorgehoben. Diese Hs. aus dem gallischen Bereich ist wohl im 8. Jahrhundert entstanden und stammt aus der Region zwischen Paris, Corbie und Soissons.⁴⁹

⁴⁴ M. Smyth (wie Anm. 28), 71–81.

⁴⁵ Von 528 Seiten sind nur noch 264 Blätter auf dünnem Pergament von guter Qualität vorhanden.

⁴⁶ L. C. Mohlberg, *Missale Gothicum* (Vat.Reg.lat 317) (RED.F5), Rom 1961, XI–XXVI.

⁴⁷ M. Smyth (wie Anm. 28), 104–107. Die Hs. wurde schon Anfang des 18. Jahrhunderts erstmals von Kardinal J. M. Thomasius (gest. 1713) herausgegeben; Migne: *Petr. Lat. Bd. 72* (1849) Sp. 317–340; H. Ehrensberger, *Libri liturgici bibliothecae Apostolicae Vaticanae manu scripti*, Fribourg 1897.

⁴⁸ L. C. Mohlberg/L. Eizenhöfer/P. Siffrin (Hg.), *Missale Francorum*, Rom, 1957. (Cod. Vat. Reg. lat. 257), Einleitung XII–XXVI, latein. Text 3–85 inkl. Beigaben.

⁴⁹ Ebd., XXVI.

- Fragment eines altgallischen Sakramentars aus St. Emmeram in Regensburg, hg. von Alban Dold; diese Hs. ist wahrscheinlich um 700 aus Irland über die Reichenau nach Regensburg gelangt.⁵⁰
- Ein Büchlein mit liturgischen Zeugnissen (»Contestatiunculae«) des Sidonius Apollinaris, Bischof von Aversa (gest. 480/490) ist zwar nicht mehr vorhanden, wird aber durch einen Brief an Bischof Megethius bezeugt. Gregor von Tours soll es gegen 600 neu bearbeitet haben.
- Schließlich liegt uns noch ein altgallisches Benedictionale von Autun-Freising vor, dessen Hs., in der Staatsbibliothek München aufbewahrt,⁵¹ in der *Revue Bénédictine*⁵² beschrieben wird.

Keltisch-irische Messbücher

Irland war nie eine römische Provinz. Es wurde im 5. Jahrhundert von Britannien aus christianisiert (Kolumban d. Jüngere, gest. 615). Die Iren besaßen anfänglich anscheinend nur ein einziges oder einige wenige Messformulare, die (das) mit den altgallischen eng verwandt war(en):

- Das irisch-gallikanische Festsakramentar ist ein um 650 in Irland geschriebenes Dokument, das heute noch als Palimpsest erhalten ist.⁵³ Auffallend ist seine Verwandtschaft mit den Mone-Messen, dem Sakramentar im Schabcodex M 12 suppl. der Bibliotheca Ambrosiana in Mailand, dem Missale Gothicum und dem Missale Gallicum Vetus. Im irischen Festsakramentar fällt vor allem ein ungewohnter Einsetzungsbericht auf, der sich nur auf Weihnachten bezieht, stark erweitert und kommentierend umschrieben; dann taucht in diesem Liturgiebuch überraschend ein gnostischer Hymnus aus den Thomasakten in einer lateinischen Rezension auf. Theologisch bemerkenswert sind die enge Verbindung von Ostern und dem Schöpfungsgedanken sowie einige sonst unbekannte liturgische Formeln.⁵⁴ Der Inhalt dieses Dokumentes besteht aus Überresten von 15 De-

⁵⁰ Aufbewahrt sind die Palimpsestblätter in der Staatsbibliothek München, Cod. Aug. CXCv.

⁵¹ Cod. lat. 6211/6230.

⁵² RBen 29 (1912), 168–194.

⁵³ A. Dold/L. Eizenhöfer (wie Anm. 32), aufbewahrt in der Staatsbibliothek München, Cod. LM 14429.

⁵⁴ Ebd., VII.

tempore-Messen, 14 »Messen de Sanctis« und einer Totenmesse am Schluss.⁵⁵ Das »Proprium de tempore« enthält nur die wichtigsten Festtage im Kirchenjahr; es kennt keinen Advent, keine Vigilien für Weihnachten und Epiphanie und keine gewöhnlichen Sonntagsmessen.⁵⁶ Textstücke aus dem Missale Gothicum, dem Missale von Bobbio und dem Liber Mozarabicus Sacramentorum lassen sich auch in diesem altirischen Palimpsest nachweisen.⁵⁷

– Vom »Stowe-Missale« gibt es eine Hs. aus dem 8. und eine solche aus dem 10. Jahrhundert. Es ist ein mönchisches Dokument, das sicher bei den Missionsreisen irischer Mönche mitgetragen und so auch verbreitet wurde.⁵⁸ Entstanden ist dieses Liturgiebuch in Tallaght bei Dublin; aufbewahrt wird es in der Bibliothek der Royal Irish Academy in Dublin.⁵⁹ Noch älter als das Stowe-Missale ist ein verwandter irischer Mess-Libellus aus St. Gallen, entstanden Anfang des 8. Jahrhunderts.⁶⁰

– Das Sakramentar von Emmeram, nicht zu verwechseln mit dem oben erwähnten altgallischen Fragment, ist ein direktes Zeugnis für die irische Mission im süddeutschen Raum. Es ist als Palimpsest um 800 in Irland geschrieben worden und enthält alle kirchlichen Jahresfeste. Diese Erstbeschriftung wurde bereits im 9. Jahrhundert von einem Mönch aus St. Emmeram abgeschabt.⁶¹ Ein ähnliches Messbuch, von dem noch zwei Palimpsestblätter in Würzburg aufbewahrt werden, ist leider bisher nicht aufgetaucht.⁶²

– Aus dem keltisch-irischen Bereich stammt ein Missale-Fragment aus dem 9. Jahrhundert in irischer Minuskelschrift und mit Stücken aus zwei verschiedenen Messen.⁶³

– Von einem irischen Schreiber im 8. oder 9. Jahrhundert sind zwei Sakramentarfragmente auf die Reichenau gelangt.⁶⁴

⁵⁵ Ebd., 65.

⁵⁶ Ebd., 94–97.

⁵⁷ Ebd., 9*; M. Smyth (wie Anm. 28), 55.

⁵⁸ Ebd., 114–119.

⁵⁹ Cod. D II 3, hg. von G. F. Warren.

⁶⁰ Stiftsbibliothek St. Gallen, Cod. 1395, 422 f.426 f.430–433. Ein jüngeres Doppelblatt aus einer anderen Hs. stimmt inhaltlich mit jenem im Wesentlichen überein: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 1394, 95–98.

⁶¹ Aufbewahrung dieses Sakramentars in der Staatsbibliothek München, Clm 14397.

⁶² K. Gamber (wie Anm. 30), 9.

⁶³ Aufbewahrt im Archiv von S. Antonio in Piacenza.

⁶⁴ Landesbibliothek Karlsruhe, Nr. CLXVII.

– Das von J. Wickham Legg, E. A. Lowe, A. Wilmart und H. A. Wilson zwischen 1917 und 1924 herausgegebene »Missale Bobbiense« befindet sich heute in Paris.⁶⁵ Spuren römischer Einflüsse sind in diesem Dokument nicht zu verkennen.

Mailand und Aquileia

Merkwürdig ist die Tatsache, dass zwar der mailändische Gottesdienst zur Zeit des Bischofs Ambrosius recht detailliert in verschiedenen Dokumenten dargestellt wird, aus diesem Raum dagegen eigentliche Messbücher bis ins 8. Jahrhundert fehlen. Über Gottesdienste an Werktagen und in der Fastenzeit wissen wir fast nichts. Vorhanden sind noch Fragmente einer Katechumenenmesse aus dem 7. Jahrhundert.⁶⁶ Das kleine Format von Liturgiebüchern, wie z. B. das Bobbio-Missale,⁶⁷ deutet darauf hin, dass solche Hss. vor allem für Reisezwecke gebraucht wurden.

– Das Messbuch Aquileias, das offenbar im ganzen Raum, auch in bayerischen Diözesen um 800, gebraucht wurde, war ein Sakramentar aus der Schreibschule des Kaisers Lothar. Frühere aquileische Messbücher sind zwar bereits vom 5. bis 7. Jahrhundert an mehrfach indirekt bezeugt, aber bisher nicht auf uns gekommen. In einem dieser Bücher ist von der »Zeno-Messe« aus Verona die Rede. Das um 850 für die Domkirche von Verona bestimmte Sakramentar ist nicht etwa das römische »Veronese«, sondern eine Hs. mit dem Namen »Sacramentarium Paduanum«.⁶⁸ Sein Wirkungsgebiet erstreckte sich bis in die entlegensten Gebiete des Patriarchates Aquileia.

– Über Details des Sacramentarium Veronese, das zur ambrosianisch-oberitalienischen Gruppe von Liturgiebüchern gehört, gibt sein Herausgeber L. Cunibert Mohlberg reichlich Auskunft.⁶⁹

⁶⁵ Bibliothèque Nationale, lat. 13246.

⁶⁶ Von A. Dold aus dem Palimpsest-Codex 908 von St. Gallen veröffentlicht. Aus einer Bobbienser Hs. (Cod. Vat. lat. 5755 in Rom) hat A. Dold eine Liste paulinischer Leseabschnitte herausfinden können (K. Gamber [wie Anm. 34], 37). Wie im Bobbio-Missale, gehen auch in diesem Palimpsestcodex die Lesungen den Gebeten immer voraus.

⁶⁷ Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 13246.

⁶⁸ K. Gamber (wie Anm. 21), hier 112 f.

⁶⁹ L. C. Mohlberg (Hg.), Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capi. Verona LXXXV), Rom 1956, Einleitung.

- Das Sakramentar von Biasca⁷⁰ war in ganz Oberitalien, besonders in den ländlichen Gegenden auch des heutigen Tessin, verbreitet.⁷¹
- Im Stiftsarchiv Luzern befinden sich vier Seiten eines beneventanischen (Bari) Missale, dessen künstlerische Gestaltung überdurchschnittlich wertvoll gewesen sein muss.⁷²

III. VOR- UND NACHHADRIANISCHE RÖMISCHE MESSBÜCHER

Spuren frühester päpstlicher Messbücher

Bis ins 6. Jahrhundert gab es in Rom nur »libelli« (liturgische Einzelbüchlein). Wir kennen keine Sakramentare oder Sakramentarfragmente, welche unmittelbar auf die Päpste Gelasius I. (492–496) oder Gregor I. (590–604) zurückgehen. Es gibt aber indirekte Zeugnisse dafür, dass schon damals römische Liturgiebücher Verbreitung fanden: Can. 2 der Synode von Braga (563) ordnete z. B. an, dass in Nordportugal die Messe überall nach dem Ordo zu feiern sei, den der frühere Metropolit Profuturus von Braga schriftlich von Rom zugeschickt erhalten habe. Auch Papst Vigilius (538–555) berichtet von diesem uns unbekanntem Messbuch.⁷³ Die ebenfalls bezeugten Liturgiereformen Gregors I. ab ca. 592 haben wahrscheinlich mit der Herausgabe eines »Liber sacramentorum anni circuli romanae ecclesiae« begonnen, einem Vorläuferdokument für die Feier der päpstlichen Stationsgottesdienste.⁷⁴ Wahrscheinlich ist das von Mohlberg edierte »Paduanum« die »älteste erreichbare Gestalt« dieses Bu-

⁷⁰ Hs. Mailand, Bibliotheca Ambrosiana, Cod. A 24 bis.

⁷¹ O. Heiming, Das ambrosianische Sakramentar von Biasca (Mailand, Bibl. Ambrosiana, Cod. A 24) (LQF 51) Teil 1, Münster 1969, XXV–LXXIII.

⁷² Details bei E. Omlin, Ein Messbuchfragment im Staatsarchiv Luzern, in: Inner-schweizer Jahrbuch für Heimatkunde 8–10 (1944–1946) 39–60, hier 39–42.

⁷³ K. Gamber (wie Anm. 34), 51. Es könnte sich um eine Überarbeitung der Messredaktion handeln, die Papst Gelasius I. durchgeführt hatte und die auch eine »missa« mit Taufritual enthielt.

⁷⁴ K. Gamber, Sacramentarium Gregorianum, Bd. 1, Das Stationsmessbuch des Papstes Gregor, Regensburg 1966, 7. Dieses Dokument hat nach vielen Zeugen großen Einfluss auf die Entwicklung abendländischer Messbücher gehabt (K. Gamber, Wege zum Urgregorianum. Erörterung der Grundfragen und Rekonstruktionsversuch des Sakramentars Gregors d. Gr. vom Jahr 592, Beuron 1956, 1).

ches.⁷⁵ Auf Grund der noch erhaltenen Sammlung von ca. 800 Briefen aus dem Pontifikat Gregors d. Gr.⁷⁶ und durch Rekonstruktionsversuche der Feiertagsdaten kommt Gamber für dieses »Urgregorianum« auf das Entstehungsjahr 592.⁷⁷ Fraglich bleibt sein Inhalt: Am wahrscheinlichsten beginnt dieses Jahressakramentar mit einer Weihnachtsvigil. Der eigentliche Messkanon fehlt, soll aber auf einem kostbaren Täfelchen mitgetragen worden sein. Ebenso fehlen Sonntags- und Votivmessen. Berücksichtigt sind die Heiligen der stadtrömischen Kirche. Eine Neuregelung durch Papst Gregor II. (595) ist wahrscheinlich. In ihr scheinen die Gesänge zwischen den Lesungen nicht mehr vom Diakon, sondern von einem Priester vortragen worden zu sein.⁷⁸ Bei der Wahl der Diakone achtete man nicht mehr auf eine schöne Stimme, sondern auf ihre Fähigkeiten zum caritativen und administrativen Dienst.⁷⁹ Nur wenige Präfationen scheinen aufgenommen worden zu sein, während in den Libelli des Leonianums (siehe weiter unten) fast jede Messe ihre eigene Präfation hatte.⁸⁰

Das Leonianum oder »Sacramentarium Veronese«

Das früheste uns bekannte Liturgiebuch für Rom ist das »Sacramentarium Leonianum«, nach seinem Aufbewahrungsort auch »Veronese« genannt.⁸¹ Es ist noch kein durch die Kirchenjahrfeste hindurchgehendes Sakramentar oder Missale, sondern eine von einem unbekanntem Redaktor zusammengestellte Sammlung von Mess-Libelli für Priester. Die ca. 300 Texte mit Präfationen, Gebeten, liturgischen Formeln sowie Liturgiestücken für Taufen und Trauungen stammen ursprünglich aus dem 5./6. Jahrhundert, gehen aber nicht auf Papst

⁷⁵ L. C. Mohlberg (Hg.), *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Padua, Cod. Pad. D 47), Münster 1927.

⁷⁶ A. Heinz, *Papst Gregor der Große und die römische Liturgie*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 54 (2004), H. 2, 69–84, hier 71.

⁷⁷ K. Gamber, *Urgregorianum* (wie Anm. 74), 16–30.

⁷⁸ A. Heinz (wie Anm. 76), hier 73.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ K. Gamber (wie Anm. 34), 81–85.

⁸¹ Die 139 Blätter dieser Hs. sind in der Kapitelsbibliothek von Verona (Cod. Bibl. Cap. Verona LXXXV 8580) aufbewahrt.

Leo I. (gest. 461) zurück.⁸² Man nimmt heute an, dass das Veronese unter Papst Johannes III. (561–574) erstellt worden ist.⁸³ Die Edition erfolgte durch L. C. Mohlberg.⁸⁴ Eine Restaurierung der in Schweinsleder gebundenen Sammlung erfolgte bereits 1925 in der Vatikanischen Bibliothek in Rom.⁸⁵

Inhalt und Charakter des Leonianums

Das Leonianum ist in seinen Texten erfüllt von den Wirren der Völkerwanderungszeit im 5./6. Jahrhundert. Die einzelnen Aussagen und Formeln sind zwar nicht immer mit bestimmten historischen Ereignissen verbunden; aber nicht selten gibt es auch ganz konkrete Hinweise, z. B. die Erwähnung der Plünderung Roms im Juni 455 durch die Vandalen.⁸⁶ Auch Hinweise auf Begräbnisdaten von römischen Bischöfen sind vorhanden,⁸⁷ und in einzelnen Heiligenviten, Mahnreden und Lehrstreitigkeiten spiegeln sich Einzelereignisse der Zeit wider.⁸⁸ Märtyrerfeste werden stark betont; es gibt z. B. 14 Messen für das Fest des hl. Laurentius oder 28 Messen für den Peter- und-Paul-Gedenktag.⁸⁹ Der »anni circulus« im Sinne einer lückenlosen Sonntagsthematik-Reihe ist noch nicht ausgebildet.⁹⁰ Die meisten Formulare enthalten eine Eröffnungsoration. Ein ausgeführter Introitusteil fehlte in den Messen der damaligen Zeit noch. Gaben-

⁸² A. Angenendt: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900, Stuttgart 1995, 245; M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1456 f.

⁸³ K. Gamber (wie Anm. 34), 46–50, weist noch auf andere Päpste hin, während deren Pontifikat die Hs. hätte erstellt werden können: Simplicius (468–483) oder Felix III. (483–492).

⁸⁴ L. C. Mohlberg (wie Anm. 69), Einleitung XV–CXV, Text 3–170, Beigaben 173–229, dazu ein Register. Die Blätter vom Januar bis zum 14. April fehlen.

⁸⁵ Einzelheiten bei ebd., XV–XXI, sprachliche Eigenarten bei ebd. XL–LII; Details zur Beschreibung gibt A. Stuiber: *Libelli Sacramentorum Romani*. Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten Sacramentarium Leonianum (Verona, Bibl. Cap., Cod. LXXXV), Bonn 1950, 1–8, zu Textanalysen bestimmter Feiertagsformulare, ebd., 6–25.30–43; zur Herkunft des liturgischen Textmaterials ebd., 44–53.

⁸⁶ Z. B. in einer Messe vom 29. Juni, dem Fest der Apostel Petrus und Paulus, oder in den Pfingsttexten dieses Jahres.

⁸⁷ A. Stuiber (wie Anm. 85), 54–61.

⁸⁸ H. B. Meyer (wie Anm. 20), hier 189 f.

⁸⁹ Jungmann 1, Wien 1962, 78 f.

⁹⁰ L. C. Mohlberg (wie Anm. 69), LX.

gebete, Präfationen, Schluss- und Segensgebete machen den Hauptinhalt des Leonianums aus.⁹¹

Das gregorianische Sakramentar von Padua

Eine bedeutende Hs. der römisch-gregorianischen Tradition ist das Sakramentar von Padua, das um 840 in Verona geschrieben wurde.⁹² Der Text, der Ähnlichkeiten mit anderen Hss. aus dem Raum Padua zeigt,⁹³ ist auf 163 starke Pergamentblätter geschrieben, noch sauber erhalten und von Pergamentschutzblättern umhüllt. Durchgehalten wird ein Liniensystem von je ca. 20 Zeilen pro Seite. Beigaben, ein Martyrologion und Nachträge verschiedener Schreiber sind in karolingischer Hofschrift geschrieben. Um 1000 wurde diese Hs. anscheinend revidiert. Schlussformeln der Gebete sind meist ausgeschrieben.⁹⁴ Vor Padua kam die Hs. aus einer Benediktinerabtei in Verona, wo Ortsheilige eingefügt wurden. Die ursprüngliche Herkunft ist in der Gegend von Aachen, Lüttich oder Köln zu sehen; die Hs. gehört zur sogenannten »Lothargruppe«, einer Schreibschule des Kaisers Lothar. Ursprung ist ein alter stadtrömischer Archetypus mit Stationsbezeichnungen, vielleicht aus der Zeit des Papstes Sergius I. (687–701).⁹⁵

Vorhadrianisch-gregorianische Sakramentare

Ein weiteres vorhadrianisches Dokument für eine Rekonstruktion des Gregorianums ist das auch Lektionen enthaltende Sakramentar

⁹¹ M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1457.

⁹² L. C. Mohlberg/A. Baumstark (Hg.), *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Padua, Cod. Pad. D 47), Münster 1927, Einleitung VVXXXIX, Text 1–189. Einzelne verwandte Sakramentarstücke stammen aus dem Val di Non (Diözese Trient).

⁹³ Z. B. ein Motiv-Sakramentar von Brescia (Bibl. Brescia, Queriniana Ms. G. VI, 7) um 900 aus dem dortigen Benediktinerkloster und ein Festsakramentar von Venedig aus dem 11. Jahrhundert (Kloster Vicino).

⁹⁴ Weitere Details bei L. C. Mohlberg/A. Baumstark (wie Anm. 92), XVII–XXII.

⁹⁵ Ein Bischof Ratherius von Laubach, Lüttich und Verona könnte der Übermittler dieser Hs. gewesen sein, die letztlich wohl auf die Vorlage Gregors d. Gr. zurückgeht (L. C. Mohlberg/A. Baumstark [wie Anm. 92], XXXI–XXXIX).

von Monte Cassino, nach 700 in Unzialschrift in Oberitalien, evtl. Ravenna, geschrieben und von Alban Dold ediert.⁹⁶

Zu den indirekten Zeugen des Ur-Gregorianums zählen Abschriften aus England, die allerdings in verschiedenen angelsächsischen Missionsgebieten auftauchen. Ein solches Fragment aus einer Schriftheimat am Main stammt aus dem Kloster Tegernsee, Anfang des 9. Jahrhunderts, und besteht noch aus sechs Blättern.⁹⁷ Ähnliche Fragmente befinden sich in Neuburg, Benediktbeuern⁹⁸ und Darmstadt.⁹⁹

Vom 8. Jahrhundert an gibt es noch Fragmente aus bayerischen Gregorianum-Überlieferungen. Darin finden sich bereits die von Papst Sergius I. (687–701) eingeführten Mutter-Gottes-Feste.¹⁰⁰

Ein Fragment eines Gregorianums aus Benediktbeuern hat Alban Dold ediert.¹⁰¹ Die Liturgiereform Karls d. Gr. verhinderte weitgehend die Eigenständigkeit der römisch-oberitalienischen Überlieferung von Liturgiebüchern, die auf Papst Gregor II. zurückgeführt werden können.¹⁰²

Ravenna stand bereits zur Zeit Gregors d. Gr. stark unter römischem Einfluss; darum waren dort stadtrömische Libelli verbreitet. Marinianus war ein Klostergenosse Gregors; dieser schrieb an Marinianus einen noch erhaltenen Brief mit einer Einladung zur Erholung in Rom. Marinianus brachte ein Sakramentar der römischen Stationenmessen nach Ravenna; da diese Hs. für Ravenna nicht ausreichte, hatte Marinianus eine eigene Redaktion dieses Messbuches vorgenommen, worin gelasianische und gregorianische Eigenarten enthalten sind.¹⁰³ Allerdings ist nur noch ein einziges Liturgiebuch aus Ravenna auf uns gekommen, nämlich der um 700 entstandene Rotulus von Ravenna.¹⁰⁴

⁹⁶ Mt. Cassino, Palimpsest-Codex 271; K. Gamber (wie Anm. 34), 85 f.

⁹⁷ München, Staatsbibliothek, Clm 29164 und Clm 17181; ebd., 86.

⁹⁸ K. Gamber, *Urgregorianum* (wie Anm. 74), 12 f.

⁹⁹ Darmstadt, Landesbibliothek, Palimpsestblätter des Cod. 754.

¹⁰⁰ K. Gamber (wie Anm. 34), 88 f.; J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien préhadriannique*, in: *RBen* 80 (1970) 213–237, hier 214.

¹⁰¹ München, Staatsbibliothek, Palimpsestblätter des Codex Clm 6333. Eine genauere Beschreibung bei P. Siffrin, *De sacramentariis Cod. lat. Monacensis 6333*, in: *EL* 45 (1931) 327–353.

¹⁰² K. Gamber (wie Anm. 34), 89 f.

¹⁰³ K. Gamber, *Das Sakramentar und Lektionar des Bischofs Marinianus von Ravenna*, in: *RQ* (1966) 203–208, hier 204.

¹⁰⁴ Heute im Privatbesitz der Familie eines Fürsten von Como.

Schon früh kam ein um 685 geschriebenes vorhadrianisch-gregorianisches Sakramentar ins Frankenreich. Dieses Dokument enthält die durch Papst Sergius (687–701) durchgeführten Reformen noch nicht, wohl aber Stücke aus einem Gelasianum, das von Alkuin benützt wurde. Hauptzeuge dieses Typus ist ein für Arno von Salzburg um 825 geschriebener Codex von Trient. Alkuin scheint wohl die darin enthaltenen Votivmessen ergänzt zu haben.¹⁰⁵

Ein der gelasianischen Redaktionsgruppe zugehöriges Hs.-Fragment mit altem, stadtrömischen Material von der Art des Leonianums war im merowingischen, britannischen und karolingischen Bereich offenbar verbreitet. Neben Lesetexten aus Joh 14,7–14; Lk 24,49–59 und Mk 16,14–20 sind die noch vorhandenen Sakramentarstücke aus dem 8. Jahrhundert verwandt mit einem Fragment in Rom,¹⁰⁶ dem Sakramentar von Angoulême bzw. der Rheinau, dem Alkuin-Anhang zum Hadrianum und dem Bobbio-Missale. Morgengebete, die in dieser ganzen Hs. durchgängig vorhanden waren, sind teilweise noch lesbar.¹⁰⁷

Eigenarten römischer Sakramentare

Die ältesten römischen Liturgiebücher enthalten vor allem Festgottesdienst-Formulare. Zu unterscheiden sind der »*liber sacramentorum*« für Bischöfe und Priester (auch »*sacramentarium*« genannt) und die Rollenbücher: Für Lesungen war der »*Apostolus*« (Epistel) und für den Diakon das Evangelium bestimmt. Die »*schola cantorum*« brauchte ein Buch mit Gesängen zum Opfergang für die antiphonischen Stücke und die Kommunion. Das »*cantatorium*« war bestimmt für den Einzelsänger, der die responsorialen Gesänge zwischen den Lesungen zu singen hatte. Dazu kamen »*ordines*« als besondere Anweisungsbücher (Vorgänger der Rubriken) für die Stationsgottesdienste. Das »*Rituale*« enthielt das Nötige für die Sakramentspendung, das »*Brevier*« für die Tagzeitengebete. Von diesen Rollenbüchern sind nur noch wenige Bruchstücke aus der Zeit der

¹⁰⁵ Trient, Cod. Trient, Museo Provinciale d'Arte, cod. 1590, CLLA, 724, CLLA.S., 709; H.-B. Meyer (wie Anm. 20), hier 191.

¹⁰⁶ Rom, Bibl. Vat. Regin. 316.

¹⁰⁷ A. Baumstark, Ein altgelasianisches Sakramentarbruchstück insularer Herkunft, in: JLiW 7 (1927) 130–136, hier 130–133.

karolingischen Reform erhalten. Die Sakramentare oder die Libelli enthalten vorwiegend Festorationen und Präfationen, später auch den ganzen Kanon der Messe.¹⁰⁸ In Rom wurde unterschieden zwischen »prex« als feierlichem Weihegebet, besonders dem Eucharistiegebet, und »oratio« als Zusammenfassung des stillen Gebetes der Gemeinde durch den Priester.¹⁰⁹ Gregor d. Gr. setzte das Vaterunser unmittelbar vor die Kommunion, wie dies auch der antiochenisch-byzantinischen Praxis entsprach. Hier betete das ganze Volk das Herrengebet, während es in der römischen Liturgie dem Priester vorbehalten war. Gregor d. Gr. nahm an, dass die Apostel ursprünglich nicht mit den Einsetzungsworten, sondern mit dem Eucharistiegebet konsekriert hätten. Das Vaterunser nimmt in verbindender Funktion in den drei ersten Bitten die Hauptmotive der »Prex Eucharistica« auf, nämlich die Preisung des Namens Gottes, die Bitte um das Kommen seines Reiches und das Gedächtnis der Erfüllung des Willens Gottes im Opfertod Christi. Dann bildet nach Gregor d. Gr. das Herrengebet mit seinen weiteren Bitten die Brücke zum Kommunionempfang: durch die Bitte um das Brot, um Vergebung und Rettung vom Bösen.¹¹⁰

Zur Geschichte des Hadrianums

Das Hadrianum galt während langer Zeit als ein von Papst Gregor I. zusammengestelltes Sakramentar, was aber schon Walafried Strabo (gest. 849) angezweifelt hatte. Der Kern dieser Hs. geht sicher nicht auf Gregor I. zurück. Eine solche Zusammenstellung verschiedener Liturgiestücke erfolgte erst unter Papst Honorius I. (zw. 625 und 638) als Sammlung von Feiertagstexten für die päpstlichen Stationsmessen in Rom. Eine erste Redaktion erfolgte durch Gregor II. (715–731). Etwa 80 von fast 1000 Gebeten gehen auf diese Redaktion zurück.¹¹¹ Diese Hs. enthielt im Wesentlichen nur das, was der Papst für seine Stationsgottesdienste brauchte: den Ordo missae, das Eucharistiegebet mit dem Kanon und Weiheliturgien; aber weder Sonn-

¹⁰⁸ Jungmann (wie Anm. 89), 77 f.

¹⁰⁹ Ein Vorläufer des späteren Kollekten- oder Allgemeinen Gebetes; H. A. J. Wegman, Liturgie in der Geschichte des Christentums, Regensburg 1994, 124.

¹¹⁰ A. Heinz (wie Anm. 76), hier 74.

¹¹¹ Ebd., hier 76 f.

tagsmessen noch Tagzeitenliturgien.¹¹² Zwei Dokumente gehen wahrscheinlich noch auf diese Redaktion von Gregor II. zurück, nämlich zwei Blätter eines Palimpsestsakramentars von Arnstein¹¹³ sowie ein Fragment aus St. Afra in Augsburg, das über England wieder dorthin gelangte.¹¹⁴ Die schlechte Qualität der im Karolingerreich offenbar damals verfügbaren Liturgiebücher und die liturgischen Einheitsbestrebungen Karls d. Gr. führten schließlich dazu, dass dieser von Papst Hadrian ein authentisches römisch-gregorianisches Messbuch erbat.¹¹⁵ Eine Rekonstruktion dieses unvollständigen hadrianisch-römischen Aachener Urexemplars hat Hans Lietzmann versucht.¹¹⁶ Eine wahrscheinlich direkte Abschrift des Hadrianums ist das noch vorhandene Sakramentar von Cambrai.¹¹⁷

Zur Übermittlung des Hadrianums an Karl d. Gr.

Die Bitte Karls d. Gr., von Papst Hadrian (772–795) ein umfassendes Messbuch als Grundlage für die Liturgiereform zu erhalten, wurde erst zögerlich und sogar widerwillig vom Papst erfüllt, wie ein Begleitbrief zeigt. Ein solches Buch stand in Rom nicht zur Verfügung, sondern nur das Sakramentar, welches der Papst selber für seine Stationsgottesdienste an Feiertagen brauchte. Papst Leo III. (795–816) sandte dann ein zweites römisches Sakramentar nach Aachen, das aber die gewünschten Messformulare, z. B. für die Sonntage, ebenfalls nicht enthielt. Die karolingische Reform musste daher durch rasche Ergänzungen und kompetente Redaktionsarbeit gesichert werden, wobei als Ausweg nur die Übernahme gallikanischer Vorbilder oder Eigenschöpfungen gewiegter Liturgiker in Frage kamen.¹¹⁸ Teilweise geschah dies durch Karls Hofliturgiker Alkuin. Die konsequente Romanisierung der fränkischen Liturgie und damit eine Ver-

¹¹² H. B. Meyer (wie Anm. 20), 191.

¹¹³ Heute sind in der Seminarbibliothek in Mainz noch die Blätter 42 bzw. 42a in einer Edition von Alban Dold vorhanden.

¹¹⁴ Heute in München, Staatsbibliothek, Clm 29164/1c.

¹¹⁵ K. Gamber (wie Anm. 34), 135–137.

¹¹⁶ H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster 1921.

¹¹⁷ Entstanden 812 unter Bischof Hildoardus von Cambrai; heute in der dortigen Bibliothek, Cod. 164 (bei ebd. eine Einleitung VII–XIVI).

¹¹⁸ J. Deshusses (wie Anm. 100), 215 f.

einheitlichung der Pfarrmesse und der Klosterliturgie gelang dann aber erst Benedikt von Aniane um 820/825.¹¹⁹

Erweiterungen des Hadrianums

Eine Umfrage Karls d. Gr. bei den Bischöfen betreffend die Taufpraxis förderte eine große Unsicherheit und Hilflosigkeit bei den Priestern zutage. Im Zeichen der reformfreudigen Vereinheitlichung wurde mit der römischen Praxis auch die zweifache nachbaptismale Salbung, zunächst durch den Taufpriester, dann als Firmung durch den Bischof, übernommen. In den großen Diözesen des Nordens war dies, nicht zuletzt wegen Mangel an maßgebenden Liturgiebüchern, aber auch wegen der Überforderung der Bischöfe praktisch gar nicht möglich, sodass sich der Firmritus zeitlich immer mehr von der Taufe abhob und erst bei bischöflichen Visitationen nachgeholt wurde.¹²⁰

Die Ergänzungen und Redaktionen der hadrianisch-gregorianischen Hss. durch Alkuin und Benedikt von Aniane verbreiteten sich in den folgenden Jahrzehnten rasch und sind in einer Reihe von Nachfolgesakramentarien des Hadrianums und der Gregoriana bis ins 10. Jahrhundert greifbar. Einige Beispiele:

– Der Codex Ottobonianus stammt aus dem Domkapitel von Paris, Anfang des 9. Jahrhunderts.¹²¹

– Das »Hrodradus-Sakramentar« von Corbie ist nach 853 durch den Priester Hrodradus im Kloster Corbie entstanden.¹²²

– Der Codex Augustodinensis entstand um 845 unter Abt Reinald im Kloster St. Martini von Marmoutier bei Tours.¹²³

– Ein Sakramentarfragment aus Sens (jetzt in Stockholm), gegen Ende des 9., eventuell Anfang des 10. Jahrhunderts.¹²⁴

– Das Sakramentar von St. Denis.¹²⁵

¹¹⁹ R. Meßner (wie Anm. 18), 45; W. Müller-Geib, Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit, Altenberge 1992, 63; A. Angenendt (wie Anm. 82), 329; K. Gamber, Uregregorianum (wie Anm. 74), 8–13.

¹²⁰ A. Angenendt (wie Anm. 82), 330 f.

¹²¹ Rom, Bibl. Vat. Otto. lat. 313.

¹²² Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 12050.

¹²³ Bibliothek in Autun, Ms. 19 bis.

¹²⁴ Rom, Cod. Vat. Regin. lat. 567.

¹²⁵ Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2290.

- Als Zeugen der nachhadrianischen Tradition auf italienischem Boden ein Codex Veronensis aus dem 9. Jahrhundert, nicht zu verwechseln mit dem alten Sacramentarium Veronese, dem Leonianum.¹²⁶
- Der Codex Reginensis aus Lorsch, unter Hadrian II. (867–872) für das Kloster Lorsch erstellt.¹²⁷
- Der Codex Rhenaugiensis, das Rheinauer Gregorianum vom Ende des 9. Jahrhunderts aus dem Kloster Rheinau.¹²⁸ Davon zu unterscheiden ist das Sakramentarium Rhenaugiense,¹²⁹ hg. von Anton Hänggi und Alfons Schönherr. Hier fehlt ein Heiligen-Libellus vollständig; der Codex enthält nur spärliche Formeln von Heiligenfesten.¹³⁰
- Der Codex Ratisbonensis, ursprünglich im 9. Jahrhundert in St. Gallen entstanden, dann in Mainz und später in Regensburg.¹³¹

IV. MISCHSAKRAMENTE UND JUNGHELASIANA

Gemeinsamer gelasianischer Urtypus

Die vom Karolingerkönig Karl d. Gr. aus Rom erbetenen Sakramentare erfüllten die Erwartungen im weit verzweigten Frankenreich nicht. Die von Alkuin und von Benedikt von Aniane überarbeiteten und ergänzten Texte verbreiteten sich zwar rasch und vermischten sich mit der gelasianischen Tradition und mit älterem gallikanischem Liturgiegut. Man nimmt an, dass bereits um 760/770 im Zeichen der pippinschen Einheitsbestrebungen ein Urtyp fränkischer Gelasiana entstand. Dieser enthielt gregorianisches, gelasianisches und besonders monastisches Liturgiematerial. Dabei wurden die temporalen (zu den Festzeiten) und sanctoralen (zu den Heiligen-Gedenktagen) Texte ineinandergearbeitet. Der Aufbau dieser Art von Messformu-

¹²⁶ Kapitelsbibliothek Verona, Cod. 91.

¹²⁷ Rom, Vat. Regin. lat. 337.

¹²⁸ Zürich, Zentralbibliothek Ms. Rh. 43.

¹²⁹ Zürich, Zentralbibliothek, Hs. Rh 30. Einleitung in der Ausgabe A. Hänggi/A. Schönherr (Hg.), Sacramentarium Rhenaugiense (Hs. Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich) (SpicFri 15), Fribourg 1970.

¹³⁰ K. Gamber (wie Anm. 34), 105.

¹³¹ Biblioth. Bodleiana in Oxford, Ms. Auct. D. I. 20; K. Gamber (wie Anm. 34), 140.

laren entspricht weitgehend dem »Gelasianum Vetus«. ¹³² Das anianische Hadrianum war zwar im Frankenreich eine Zeitlang offiziell der geläufigste Messtypus, wurde aber von der Mitte des 9. Jahrhunderts an mit den gelasianischen Traditionen mehr und mehr vermischt, sodass sich junggelasianische Mischsakramente in großer Zahl durchsetzten. ¹³³

Das Gelasianum Vetus (Altgelasianum)

Das in Rom entstandene »Altgelasianum« enthält aus verschiedenen Libelli zusammengezogenes Textmaterial und besteht im Wesentlichen aus drei Teilen: 1. Priesterliche Gebete für die Messen des Kirchenjahres und Texte für Weihehandlungen und einzelne Riten; 2. ein Sanctorale mit Messfeiern für die Heiligenfeste im Advent; 3. Sonntagsmessen für die Zeit nach Pfingsten, Votivmessen und Benediktionen. ¹³⁴ Mit seiner Ordnung der Herrenfeste, dem Heiligenkalender und den Sonntagen des Jahres konnte dieses Sakramentar die wichtigsten liturgischen Erfordernisse eines Jahres erfüllen. Mit diesem Altgelasianum, das seine Endgestalt schon im 7. Jahrhundert erhalten haben dürfte, liegt erstmals ein umfassendes Liturgiebuch vor. ¹³⁵ Diese Hs. ist kein päpstliches Sakramentar, sondern ein Liturgiebuch für den Gottesdienst der römischen Titelkirchen. Es ist in verschiedenen Abschriften vorhanden ¹³⁶ und bildet, entsprechend dem Missale Gallicum Vetus, ¹³⁷ eine wichtige Grundlage für die Entstehung und Verbreitung der zahlreichen Mischsakramentare. Das Gelasianum Vetus ist wahrscheinlich in Nordfrankreich entstanden. ¹³⁸ Die Messformulare enthalten meist zwei Orationen, die Einsetzungsworte, eine Postcommunio, ein Segensgebet und gelegent-

¹³² M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1457.

¹³³ ebd., hier 1457 f.

¹³⁴ H.-B. Meyer (wie Anm. 20), hier 190; Jungmann (wie Anm. 89), 80 f.

¹³⁵ A. Angenendt, *Libelli bene correcti. Der »richtige Kult« als ein Motiv der karolingischen Reform*, in: *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze*. Münster 2005, 227–243, hier 232.

¹³⁶ W. von Arx, *Zur Entstehungsgeschichte des Rituale*, in: *ZSKG* 63 (1969) 39–57, hier 43.

¹³⁷ L. C. Mohlberg/L. Eizenhöfer/P. Siffrin (Hg.), *Missale Gallicum vetus (Cod. Vat. Palat. lat. 493)*, Rom 1958, 8.

¹³⁸ Exemplare in Rom, *Bibl. Vat. Reg. lat. 316* und Paris, *Bibliothèque Nationale, Cod. 7193, 41/56*.

lich Präfationen.¹³⁹ Die Hs. trug ursprünglich nicht den Namen des Papstes Gelasius (492–496); die anonyme Verfasserschaft bleibt umstritten.¹⁴⁰ Die noch gut erhaltene Hs. enthält ganze Seiten mit farbigen Vogel- und Blumenverzierungen; ein Exemplar war offenbar im 8. Jahrhundert auch in St. Gallen im Gebrauch. Die Struktur des Altgelasianums findet sich in zahlreichen Hss. des 8. und 9. Jahrhunderts, z. B. in den Sakramentaren von Gellone, Angoulême, Prag, Rheinau und Monza.¹⁴¹

Herkunft der gelasianischen Mischsakramentare

Die bedeutendsten junggelasianischen Hss. stammen aus dem Bereich von Oberitalien, Gallien oder dem süddeutschen Raum. Ihre Entstehungszeit, Herkunft und Verbreitungswege sind öfters genau, manchmal auch nur mutmaßlich bekannt. Paulus Diaconus (720/724–799) gilt als Redaktor einiger dieser Dokumente. Er war Diakon in Aquileia, Mönch in Monte Cassino und weilte 782–786 am Hof Karls d. Gr. Dieser beauftragte Paulus, ein Homiliar zu schreiben, das 797 im ganzen karolingischen Reich eingeführt wurde. Viele Junggelasiana lassen noch deutlich Spuren ursprünglicher Libelli erkennen, aus denen sie zu Jahressakramentaren zusammengefügt wurden. Einige sind auch als Palimpseste auf uns gekommen. In einem Teil der fränkischen Mischsakramentare findet sich eine eigenständige Textzusammenstellung.¹⁴²

Das Sakramentar von Monza

Das Sakramentar von Monza¹⁴³ ist ein fast vollständig erhaltenes, schwer lesbares Palimpsest-Messbuch,¹⁴⁴ dem ein Antiphonale vo-

¹³⁹ M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1457.

¹⁴⁰ Dazu L. C. Mohlberg/L. Eizenhöfer/P. Siffrin (Hg.): *Sacramentarium Gelasianum*, Rom 1960, XXVIII–XXX.

¹⁴¹ W. v. Arx (wie Anm. 136), hier 43; zur Beschreibung, Eigenart und Herkunft des *Missale Gallicum vetus* L. C. Mohlberg/L. Eizenhöfer/P. Siffrin (wie Anm. 140), XVII–XXIII.

¹⁴² K. Gamber (wie Anm. 34), 99 f.; zur Frühdatierung einzelner Junggelasiana, sogenannter »Gelasiana mixta«: K. Gamber (wie Anm. 21), hier 114–116.

¹⁴³ Monza, Kapitelsbibl., Cod. F 1/101, CLLA, 728, CLLA. S., 801.

¹⁴⁴ Edit. A. Dold/K. Gamber, *Das Sakramentar von Monza*. Ein aus Einzellibelli redigiertes Jahresmessbuch, Beuron 1957, Prolegomena 1–18, Text 1*–149*.

rangestellt ist. Den Schluss bildet ein Perikopenbuch.¹⁴⁵ Schon im Aufbau ist die Zusammensetzung aus verschiedenen Libelli deutlich zu erkennen, nämlich aus solchen für Heiligenfeste, Weihnachten, Ostern, die vorösterliche Fastenzeit und die Zeit nach Pfingsten. Diese Einzelteile sind da und dort durch spätere Nachträge voneinander getrennt.¹⁴⁶ Fragmente dieses Codex sind auch andernorts verstreut, was auf eine relativ weite Verbreitung hinweist. Das Sakramentar ist in karolingischen Minuskeln geschrieben und stammt aus der Anfangszeit des 9. Jahrhunderts. Wenige Blätter fehlen; die Schrift ist stark verblasst. Oft finden sich auf den Textblättern, die je 24 Zeilen umfassen, sonst seltene Abkürzungen, z. B. »plo« für »populo«. Bischöfliche oder mönchische Riten fehlen; wahrscheinlich war die Hs. für Pfarrkirchen bestimmt. Verschiedene Gebete stammen aus der mailändischen Liturgietradition oder aus anderen gallikanischen Vorbildern. Der Bestand an Formeln gleicht demjenigen im Sakramentar von Gellone, der Formularbestand eher dem Sakramentar von Rheinau. Festformulare haben offensichtlich ursprünglich gefehlt und wurden aus separaten Libelli nachgetragen.¹⁴⁷

Das Sakramentar von Gellone

Die wichtigste und älteste Hs. aus der Gruppe fränkisch-gelasianischer Sakramentare in alamannischer Überlieferung ist das Sakramentar von Gellone.¹⁴⁸

Die Hs. ist Ende des 8. Jahrhunderts entstanden, eventuell in Ste. Croix Meaux; sie erscheint dann in der Abtei von Gellone.¹⁴⁹ Neben Messtexten enthält dieses Dokument auch Segnungen, eine größere Zahl von Orationen, eine Tauf liturgie und einen Pontifikalteil. Trotz der theologischen Qualitäten der Textgruppe, zu der das Gellonese

¹⁴⁵ Verwandt mit diesem sind Fragmente eines Lektions-Sakramentars aus Scheyern, in München, Nationalbibl., Clm. 29164, Kasten III.

¹⁴⁶ A. Dold/K. Gamber (wie Anm. 144), 11–14.

¹⁴⁷ Ebd., 4 f.

¹⁴⁸ Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 12048; CLLA, 855, CLLA.S., 855; Edition durch A. Dumas, *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Turnholt 1981; frühere Edition durch P. de Puniet, *Le sacramentaire romain de Gellone*, in: BEL 4 (1938) 1st–333st, mit Tabellenübersicht; M. Klöckener (wie Anm. 16), hier 207–209.

¹⁴⁹ K. Gamber (wie Anm. 34), 116.

gehört, scheint dieses zusammen mit anderen Gelasiana bald durch gregorianisierte Sakramentare abgelöst worden zu sein.¹⁵⁰ Das Sakramentar von Gellone stammt aus einer alamannischen Schreibschule.¹⁵¹

Sakramentare von Salzburg

Vom Salzburger Sakramentar¹⁵² sind nur noch 19 Blätter in karolingischer Minuskel erhalten.¹⁵³ Sie wurden offensichtlich als Buchbindematerial für verschiedene andere Codices verwendet. Heimat dieser Hs. ist Padua (um 800), das zum Patriarchat von Aquileia gehörte. Zuletzt gelangte das Dokument nach Salzburg. Die einzelnen Fragmentblätter zeigen verschiedene Herkunft, sodass Vergleichte kaum möglich sind.¹⁵⁴ Die Textteile gehören jedenfalls zum junggelasianischen Texttypus, wie die Hss. von Rheinau, Monza und St. Gallen.¹⁵⁵ Beachtlich sind alte Präfationen, z. B. eine solche für den hl. Martin von Tours.¹⁵⁶ Eine weitere Hs. aus Salzburg ist das Arno-Sakramentar.¹⁵⁷ Es entstand um 800 unter dem Salzburger Bischof Arno (gest. 821) und enthielt auch ein Lektionar. Erhalten sind von dieser Hs. nur Votiv- und Totenmessen; der ganze Anfang fehlt.¹⁵⁸

Oberitalienische Misch-Gelasiana

Mehrere Sakramentarfragmente aus dem alpenländisch-bayerischen Raum bilden einen eigenen Typus und lassen sich dem Patriarchat Aquileia zuweisen. Als Schreibschule kommt dafür am ehesten Re-

¹⁵⁰ M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1457.

¹⁵¹ G. Manz, Ein St. Galler Sakramentar-Fragment (Cod. Sangall. No. 350), Münster 1939, 75; über weitere Hss., die zu dieser Gruppe gehören vgl. ebd., 90–92, wobei es sich immer nur um kurze Einzelfragmente handelt.

¹⁵² München, Bayerische Staatsbibl. Clm 15815a.

¹⁵³ A. Dold/K. Gamber (Hg.): Das Sakramentar von Salzburg, Beuron 1960, Prolegomena 1–48.

¹⁵⁴ Ebd., 7–17.

¹⁵⁵ CLLA, 883; CLLA.S., 883; A. Dold/K. Gamber (wie Anm. 153), 19–27; zur Hs. bereits A. Dold in: JLW 2 (1922) 105 ff.

¹⁵⁶ K. Gamber (wie Anm. 34), 125–127.

¹⁵⁷ München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 29164, Kasten I/1a Nr. 35. 36.

¹⁵⁸ K. Gamber (wie Anm. 34), 106.

gensburg in Frage, wie auch für das genannte Salzburger Sakramentar.¹⁵⁹ Die Hs. eines Sakramentars von Maximian aus Ravenna (546–553 Bischof) wird mehrfach erwähnt, ist aber nicht auf uns gekommen.¹⁶⁰ Es muss sich um ein Sakramentar »per totum circulum anni«, bestehend aus 12 Libelli, gehandelt haben.¹⁶¹ Zu dieser Gruppe gehört auch das Sakramentar von Padua¹⁶² aus der Mitte des 9. Jahrhunderts.¹⁶³

St. Galler Sakramentare

Der Codex Sangallensis¹⁶⁴ ist als fränkisch-gelasianisches Sakramentar um 800 in Chur entstanden und kam dann nach St. Gallen.¹⁶⁵ Es ist unter den Gelasiana mixta die meistzitierte Hs. Dem ursprünglichen Text voraus gehen spätere Nachträge mit Motivmessen. Textverbesserungen wurden im 9. Jahrhundert in St. Gallen vorgenommen. Mit dem alten Veronese verwandt ist ein einzelnes St. Galler Sakramentarfragment, ebenfalls ursprünglich aus Chur.¹⁶⁶ Eine eigenständige Tradition verrät ein St. Galler Libellus aus dem 6. Jahrhundert als eines der ältesten Dokumente des gallisch-spanischen Typus. Er enthält eine vom Leonianum abhängige Eucharistie, ist aber nur in einzelnen Fragmenten erhalten.¹⁶⁷ Das irische Palimpsestsakramentar, das A. Dold und L. Eizenhöfer herausgegeben haben,¹⁶⁸ hat zwar keltisch-römische Charakterzüge, ist aber in seiner Substanz mit dem Sacramentarium Sangallese fast identisch. Mohlberg hat schon früh festgestellt, dass das fränkische Sakramentar Gelasianum

¹⁵⁹ Hinweise darauf und auf ähnliche Beispiele in Gießen und Marburg bei K. Gamber (wie Anm. 30), 27 f., CLLA.S., 233; CLLA Bd. 1, 172–176; Sakramentarstücke von Aquileja bei K. Gamber (wie Anm. 34), 123 f.; CLLA, 880.

¹⁶⁰ K. Gamber (wie Anm. 103), hier 203–208.

¹⁶¹ K. Gamber (wie Anm. 34), 53.

¹⁶² Padua, Kapitelsbibliothek, Cod. D 47.

¹⁶³ CLLA, 880; Edit. L. C. Mohlberg/A. Baumstark (wie Anm. 92); K. Gamber (wie Anm. 34), 128–134.

¹⁶⁴ St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 348.

¹⁶⁵ L. C. Mohlberg (Hg.): Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung, Münster 1918, ²1939, ³1971; CLLA, CLLA.S., 830.

¹⁶⁶ St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Nr. 350; G. Manz (wie Anm. 151), VII–XV, zur Hss.-Gruppe 3–69.

¹⁶⁷ A. Dold, Palimpseststudien, Teil 1, Beuron 1957, 1–36; M. Smyth (wie Anm. 28), 53.

¹⁶⁸ A. Dold/L. Eizenhöfer (wie Anm. 32); M. Smyth (wie Anm. 28), 55.

in alamannischer Überlieferung in die Zeit des Übergangs vom gregorianischen Gelasianum zur alkuinischen (?), durch Benedikt von Aniane durchgeführten Reform gehört. Eine solche Hs. war für St. Gallen bestimmt, liegt jetzt aber in der Zürcher Zentralbibliothek.¹⁶⁹

Mailändische Gelasiana

Die mailändisch-ambrosianischen Gelasiana mixta sind alle nach 800 entstanden. Sie sind in verschiedenem Maße Zeugen der vorkarolingischen Liturgietradition, integrieren aber auch römisch-gelasianisches Liturgiegut. Beispiele dafür¹⁷⁰ sind das Sacramentario di Ari-ber-to,¹⁷¹ das Regensburger Fragment eines ambrosianischen Lektions-Sakramentars,¹⁷² ein Sakramentar des 10. Jahrhunderts ohne Lesungen¹⁷³ sowie das ambrosianische Sakramentar von Bergamo.¹⁷⁴ Die Gesamtübersicht über die nachambrosianische mailändische Sakramentartradition während und nach der karolingischen Epoche zeigt, dass trotz römischer Vereinnahmung und der damaligen Vereinheitlichungsbestrebungen sich die ältere Überlieferung noch weitgehend erhalten konnte.¹⁷⁵ Von einiger Bedeutung ist ein mailändisches Schabcodex-Sakramentar des 9. Jahrhunderts.¹⁷⁶ Neben

¹⁶⁹ L. C. Mohlberg (wie Anm. 165), XII f.; Sacramentarium triplex, Zürich, Zentralbibliothek Nr. C 43.

¹⁷⁰ CLLA, Bd. 1, 192, 260–270.

¹⁷¹ A. Paredi (Hg.), in: FS für E. Bernareggi, Bergamo 1958, 329–488.

¹⁷² München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14809 mit vorderem Schutzblatt aus St. Emmeram in Regensburg.

¹⁷³ Mailand, Bibl. Tesoro della cattedrale, Ms. 2.

¹⁷⁴ Bergamo, Biblioteca di S. Alessandro in Colonna; A. Paredi (Hg.), Sacramentarium Bergomense (Monumenta Bergomensia 6), Bergamo 1962; CLLA, Bd. 1, 505; über diese Beispiele und weitere Sakramentarfragmente dieser Gruppe K. Gamber (wie Anm. 34), 122.

¹⁷⁵ J. Frei, Das Ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel. Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition (Corpus Ambrosiano-liturgicum 3), Münster 1974, 3; Frei ediert und beschreibt die Hs. des Sakramentars Cod. 3-3 des mailändischen Metropolitankapitels (S. 6–25) und vergleicht dieses Dokument mit den übrigen Hss. mailändischer Tradition (S. 26–140); Frei zeigt auf einer Vergleichstabelle S. 32 f. die Eigenarten des ambrosianischen und des römischen Formelgutes; zur textkritischen Untersuchung des Sakramentars D 3-3 ebd., 141–161, Text 165–424.

¹⁷⁶ A. Dold (Hg.), Das Sakramentar im Schabcodex M 12 der Bibliothek Ambrosiana, Beuron 1952.

34 einfach beschriebenen Pergamentblättern befinden sich in dieser Hs. 93 Schabblätter. Zum Inhalt gehören ein Kalender mit Texten »de ratione temporum« in karolingischen Minuskeln und ein astronomischer Kalender aus dem 14. Jahrhundert. Die Lesbarkeit der ursprünglichen Schrift ist stark erschwert, Überschriften sind oft ohne Bezug zum Text; Abkürzungen (S. 15 f.), Buchstabenverwechslungen, Verschreibungen und Auslassungen (S. 15–18) machen die Entzifferung mühsam. Heiligenfeste und Festfolge gleichen denjenigen im Bobbio-Missale und im Missale Gothicum. Gut erhalten sind die Vigilien des Passa. Einzelne Gebetsgruppen finden sich auch im Gallicum Vetus, andere in spanischen Texten.¹⁷⁷ Stark betont wird die Göttlichkeit Christi. Der Hg. stellt beachtenswerte Formeln (S. 32–45) zusammen. Lesungen fehlen vollständig. Aus eucharistischen Gebeten sind nur Textfragmente erhalten. Das Dokument zeigt deutlich, wie oft sakramentale Hss. damals ausgewechselt, weit verbreitet und wieder neu zusammengestellt wurden.

Das ambrosianische Sakramentar von Biasca

Das ambrosianische Sakramentar von Biasca¹⁷⁸ aus dem 9. oder 10. Jahrhundert ist für den mailändischen Liturgieeinfluss auf das Tessin mit seinen verschiedenen Tälern von besonderer Bedeutung.¹⁷⁹ Es umfasst einen deutlich älteren Teil (fol. 1–304) und einen jüngeren (fol. 305–312). Geschaffen wurde diese Hs. für eine Landgemeinde, evtl. für Lodrino bei Biasca. Damals gehörten die Leventina und das Bleniotal zum Domkapitel Como, später zum Einflussbereich Mailands. Typisch sind die Fürbitten für die »plebs« in der Fastenzeit.¹⁸⁰ Die Lesungen sind integriert; Gesänge fehlen. Die rustikale, etwas unbeholfene Hs. ist kalligraphisch sehr einfach, geht aber auf eine andere Sakramentarvorlage zurück.

¹⁷⁷ Ebd., 19–23.

¹⁷⁸ Mailand, Bibl. Ambrosiana, Cod. 24; CLLA, Bd. 1, 515.

¹⁷⁹ O. Heimig (wie Anm. 71), Einführung XXV–LXXIII, Text 2–210.

¹⁸⁰ Ebd., XXV.

Das Sacramentarium Triplex

Der Redaktor dieses Liturgiebuches, wahrscheinlich ein Mönch aus St. Gallen, verbindet um ca. 1010 in dieser Sakramentarkonzordanz¹⁸¹ Textgut aus gregorianischen, gelasianischen und ambrosianischen Sakramentaren zu einem Ganzen. Der liturgische Gebrauch dieser Hs. ist unbekannt; sie könnte zu Studienzwecken zusammengestellt worden sein.¹⁸² Eine solche Zusammenstellung dreier Sakramentare mit der hinter ihnen stehenden Tradition ist selten.¹⁸³ Zahlreiche Schreiber haben wohl an diesem Werk gearbeitet, das besonders für die ambrosianische Sakramentarforschung wichtig geworden ist. Die drei zu Grunde liegenden Quellen sind nicht viel älter als der Triplex selber, der erstmals im Oktober 1131 in einer Kapitelweihe in St. Gallen erwähnt wird.¹⁸⁴

Das Prager Tassilo-Sakramentar

Das Tassilo-Sakramentar, von dem nur noch ein Fragment vorhanden ist, wurde als Hs. der gelasianischen Tradition um 800 in Regensburg geschrieben.¹⁸⁵ Es enthält die Namen der Königsfamilie Karls d. Gr. und verschiedener Bischöfe. Durch sein Formular im Gedenken an Martin von Tours steht das Dokument dem Missale Gothicum nahe, gehört aber zur gelasianischen Gruppe der *Sacramentaria mixta*.¹⁸⁶ Die Prager Hs. ist wahrscheinlich im Zug der böhmischen Mission nach Prag gelangt und hat ein früheres Gelasianum ersetzt. Später wurde der fehlerhaften Abschrift noch ein Bußbuch angehängt; den Schluss des Dokumentes bildet in Zierschrift ein Kurzlektionar. Es gibt noch ein von gleicher Hand geschriebenes

¹⁸¹ Zürich, Zentralbibliothek, Ms. C 43; CLLA, Bd. 1, 535.

¹⁸² K. Gamber (wie Anm. 34), 122 f.; M. Klöckener (wie Anm. 24), hier 1459.

¹⁸³ O. Heimig, *Corpus Ambrosiano Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex* (Hs. C 43 der Zentralbibliothek Zürich) (LQF 49), Münster 1968, XXXV.

¹⁸⁴ Ebd., XXXVII.

¹⁸⁵ Prag, *Knihovna Metropolitni Kapitoly O 83*; CLLA, CLLA.S. 630; A. Dold/L. Eizenhöfer (Hg.), *Das Prager Sakramentar (Tassilo-Sakramentar)* (Prag, *Cod. Knihovna Metropolitni Kapitoly O 83.*), Beuron 1949, Prolegomena und Textausgabe; M. Klöckener (wie Anm. 16), hier 210 f.

¹⁸⁶ K. Gamber (wie Anm. 30), 12–16.

Buch mit Heiligenviten, dazu kleinere Liturgiebücher mit Einzelle-
sungen, Orationen und einem damit verbundenen Canon missae.¹⁸⁷

Regensburger Bonifatius-Sakramentare

Ein wichtiges Evangelienbuch ist die unter Bischof Baturich entstan-
dene Hs. aus St. Emmeram.¹⁸⁸ Dieser »Codex Aureus« ist eine
Prunkhandschrift, die 870 im Auftrag des Königs Karl d. Kahlen
(843–877) entstanden ist. Sie war für den feierlichen Gottesdienst mit
dem Kaiserhof bestimmt.¹⁸⁹ In diesen Bereich gehören Reste des Bo-
nifatius-Sakramentars, insbesondere Kalenderblätter eines Walder-
dorfer Fragmentes.¹⁹⁰ Ein weiterer Ausbau dieses Typus ist ein bene-
ventanisches Plenarmissale aus dem 10./11. Jahrhundert.¹⁹¹ Drei
Doppelblätter des Regensburger Bonifatius-Sakramentars wurden
später zum Einbinden von Archivalien des Domkapitels benützt.
Der Codex, zu dem diese Blätter gehören, ist das Messbuch, das Bo-
nifatius bei der Neugründung der Diözese in Regensburg zurückge-
lassen hatte. Ein weiterer von ihm benützter Codex in Fulda zeigt
noch deutlich die Schnittstellen der Schwerthiebe jenes Friesen, der
Bonifatius ermordet hatte; dieser hatte sein Liturgiebuch, das ihn auf
seinen Reisen begleitete, damals schützend über seinen Kopf gehal-
ten.¹⁹²

Die Zürcher und Peterlinger Messbuch-Fragmente

Der Altertumsforscher Ferdinand Keller stieß bereits 1832 als dama-
liger Präsident der Antiquarischen Gesellschaft auf Hss. eines Zür-
cher Missales. Vier Fragmente, die offensichtlich zur gleichen Hs.
gehörten, befanden sich in Peterlingen (Payerne), dazu gehören auch
einige Folien aus einer Fragmentenmappe der Zentralbibliothek Zü-

¹⁸⁷ Ebd., 17–19.

¹⁸⁸ München, Staatsbibliothek, Clm 14222.

¹⁸⁹ K. Gamber (wie Anm. 30), 36 f.

¹⁹⁰ Ebd., 40.53–59.

¹⁹¹ Ebd., 43.

¹⁹² K. Gamber (wie Anm. 30), 11 f.; ein in Fulda um 1000 geschriebenes Sakramentar
dieser Gattung befindet sich heute in Rom, Cod. Vat. lat. 3548; ein weiteres im
Kloster Fulda geschriebenes Dokument in der Universität Göttingen, Cod. theol.
231.

rich, ehemals im Staatsarchiv in Zürich aufbewahrt. Im Ganzen sind es 16 Missale-Blätter, deren einstige Heimat nicht geklärt ist. Eintragungen aus der Mitte des 16. Jahrhunderts deuten eher auf Zürich hin. Die im ausgehenden 10. Jahrhundert entstandene Hs. zeigt reichen Buchschmuck mit schönen Initialen in feiner Farbgebung.¹⁹³ Die Fragmente stammen aus 22 Messformularen, nämlich aus Heiligen- und Sonntagsmessen sowie einer Karfreitagspassion. Der Umfang des ganzen Codex dürfte ca. 350 Seiten betragen haben. In diesem Mess-typ gab es anscheinend drei Lesungen, Orationen nach dem Evangelium und Teile, die sogar an ein mögliches Plenarmissale erinnern.¹⁹⁴

Ein Sakramentarfragment der Basler Universitätsbibliothek

Zwei Fragmente einer Minuskelhandschrift insularer Herkunft wurden in einer Basler Sammelmappe von Alban Dold entdeckt.¹⁹⁵ Der auf vier Seiten stehende Text zeigt keine Initialbuchstaben; auch Überschriften sind nicht vorhanden. Dold weist diese Stücke, die keine Palimpseste sind, dem 8. Jahrhundert zu. Der Gang des Kirchenjahres ist gestört; Präfationstexte kann man inhaltlich noch einzelnen Festtagen zuweisen. Das Dokument dürfte verwandt sein mit Sakramentarfragmenten aus Berlin und Fulda.¹⁹⁶

Fränkische Fassungen von Junggelasiana

Zur Gruppe fränkischer Junggelasiana gehören folgende Hss.:

- das Sakramentar von Autun.¹⁹⁷
- das Inhaltsverzeichnis eines Sakramentars aus Noyon.¹⁹⁸
- das »Sacramentaire gélasien d'Angoulême« aus dem 8./9. Jahrhundert.¹⁹⁹

¹⁹³ A. Dold, Die Zürcher und Peterlinger Messbuchfragmente, in: TAB 25 (1934) XV–XXI.

¹⁹⁴ Ebd., XXIII–XXVII.; zum möglichen Aufbau dieser Messen ebd., XXXI–LXV.

¹⁹⁵ A. Dold, Ein kostbares Sakramentarfragment der Basler Universitätsbibliothek, in: Scriptorium 6 (1952) 260–273, hier 260–262.

¹⁹⁶ Textvergleich bei ebd., 266–269.

¹⁹⁷ Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, CLLA, CLLA.S., 853; O. Heiming (Hg.), Liber sacramentorum Augustodunensis (CChr.SL 159 B), Turnholt 1984.

¹⁹⁸ Paris, Bibliothèque Nationale, ms. fra. 15504, hg. von A. G. Martimort, Rom 1978.

¹⁹⁹ Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 816; erstmals hg. von P. Cagin 1918, dann von P. Saint-Roche, Turnholt 1987; CLLA, CLLA.S., 860.

- ein kurzes gelasianisches Festsakramentar von Brüssel.²⁰⁰
- in einem »Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordine excarpus« sind gelasianische Formeln durch gregorianische ersetzt worden.²⁰¹
- einige Messformulare von St-Amand vom Ende des 8. Jahrhunderts aus dem Kloster Elone (Diözese Tournai).²⁰²
- der fränkisch-gelasianische »Codex Vaticanus«.²⁰³
- ein gelasianisches Sakramentarfragment von Saint-Thierry, um 730 in Corbie entstanden, später in Saint-Thierry.²⁰⁴
- ein gelasianisches Sakramentarfragment von Valenciennes²⁰⁵ mit Weihebeten bis zur Konsekration eines Bischofs und Heiligenmessen.²⁰⁶
- das »Colbert-Fragment«, um 800 in St-Amand in Flandern entstanden;²⁰⁷ auch in dieser Hs. sind Formeln aus dem stadtrömischen Gregorianum anstelle ursprünglich gelasianischer Orationen zu finden; der Aufbau weicht allerdings vom gregorianischen ab.

Verschiedene andere Sakramentare oder Sakramentarfragmente

- Das Reichenauer Palimpsestsakramentar,²⁰⁸ geschrieben im 8. Jahrhundert, stammt von der Reichenau. Die gelasianische Sakramentartform mit Beschränkung der Ferialtage auf die Fastenzeit blieb erhalten; aber auch in dieser Hs. ist gregorianisches Formelgut eingedrungen. Wahrscheinlich wurde diese Hs. nie fertiggestellt und auch nicht gebraucht. Sie ist ein typisches Misch-Sakramentar, an dem (zu Schulungszwecken?) verschiedene Schreiber am Werk waren.²⁰⁹
- Das »Rossinianum«²¹⁰ ist eine Hs. mit gekürzten Formularen, evt.

²⁰⁰ Brüssel, Königliche Bibl. Cod. 10137–10144; hg. von P. Siffrin (wie Anm. 101), hier 336 ff.

²⁰¹ K. Gamber (wie Anm. 34), 103.

²⁰² Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 1603.

²⁰³ Rom, Bibl. Vat. Reg. lat. Eccl.; zugleich ein Exemplar in Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 7193, fol. 41–56.

²⁰⁴ Reims, Bibl. Mun. Nr. 8.

²⁰⁵ Valenciennes, Bibl. Mun. mit zwei Vorsatzblättern, Hs. 414.

²⁰⁶ K. Gamber (wie Anm. 34), 60–70.

²⁰⁷ Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 2296.

²⁰⁸ Codex Augiensis, Karlsruhe, Landesbibl. Cod. Aug. CXII.

²⁰⁹ K. Gamber (wie Anm. 34), 107–109.

²¹⁰ Rom, Cod. Vat. Ross. lat. 204.

im 11. Jahrhundert im Kloster Niederaltaich entstanden. Hier sind gelasianische Formeln sogar durchgestrichen, aber noch sichtbar und durch gregorianische ersetzt.²¹¹

– Ein Fragment aus der Freisinger Domkirche, entstanden um 800,²¹² zeigt den Rest eines Reismessbuches.²¹³

– Textkürzungen finden sich auch im Palimpsest-Sakramentar in Rom,²¹⁴ entstanden vor 800 in Nonantola; später in Salerno. Ähnliche Merkmale zeigt ein Sakramentarfragment aus Amberg;²¹⁵ die zwei Doppelblätter sind im 10. Jahrhundert in Süddeutschland entstanden und befanden sich zuletzt im Franziskanerkloster Amberg.

– Ein Budapester Fragment, vor 800, aus Oberitalien, befindet sich heute in der Ungarischen Landesbibliothek Budapest.²¹⁶

– Ein insulares altgelasianisches (England?) Sakramentarbruchstück aus dem 8. Jahrhundert wird heute in London aufbewahrt.²¹⁷

– Einzelne Kalender- und Sakramentarblätter aus der Zeit des Bonifatius befinden sich heute in Berlin.²¹⁸

– Noch vor 728 ist das Calendar von Willibrord entstanden.²¹⁹

– Ein angelsächsisches Sakramentarfragment aus dem 8. Jahrhundert; genaue Herkunft nicht bekannt.²²⁰

– Angelsächsische Fassungen der Junggelasiana zeigen zwei Fragmente aus der Würzburger Gegend, im 8. Jahrhundert entstanden und beide in der Würzburger Universitätsbibliothek aufbewahrt.²²¹

– Das Wolfgangssakramentar, unter Bischof Wolfgang (972–994) in Regensburg entstanden, kam später nach Verona.²²²

– Das Rocca-Sakramentar aus dem 10. Jahrhundert, ebenfalls in Regensburg entstanden, befindet sich heute in Rom.²²³

²¹¹ K. Gamber (wie Anm. 34), 112–114.

²¹² München, Staatsbibl. Clm 29164 / 1a, fol. 1.

²¹³ K. Gamber (wie Anm. 30), 19.

²¹⁴ Rom, Bibl. Angelica, F. A. 1408, hg. von L. C. Mohlberg.

²¹⁵ München, Staatsbibl. Clm. 29164, Kasten II.

²¹⁶ Cod. lat. med. aevi 441.

²¹⁷ London, Britisches Museum, Add. 37518, fol. 116 u. 117.

²¹⁸ Berlin, Öffentlich wissenschaftliche, früher Preussische Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 877.

²¹⁹ Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 10837, fol. 34–41.

²²⁰ München, Bayerische Staatsbibliothek, Raritätenselect. Nr. 108.

²²¹ K. Gamber (wie Anm. 34), 148–150.

²²² Verona, Kapitelsbibliothek, Cod. 87.

²²³ Rom, Cod. Vat. lat. 3806.

- Das Leofric-Missale, entstanden in Reims im 10. Jahrhundert, kam später nach England.²²⁴
- Das Sakramentar von Amiens aus dem 9. Jahrhundert wird in Paris²²⁵ aufbewahrt.
- Im Kölner Stadtarchiv²²⁶ sind verschiedene Fragmente zusammengefügt: Die erste Hälfte stammt aus Nordengland, entstanden im 8. Jahrhundert, die zweite aus der Rheingegend.
- Die sogenannten Bannister-Fragmente I und II, geschrieben in insularen Majuskeln, stammen aus dem ausgehenden 8. Jahrhundert.²²⁷

V. RITUALE, LEKTIONARE UND ANDERE LITURGISCHE ROLLENBÜCHER

Ordines

Der »*liber ordinarius*« ist ein Gebrauchsbuch, in dem die Ordnungen der Gottesdienste im Einzelnen festgelegt werden.²²⁸ Schon das spätantike christliche Rom kannte einen solchen »*ordo Romanus*«, der vor allem den Verlauf der päpstlichen Stationsgottesdienste regelte, aber erst in einer mittelalterlichen Ausgabe auf uns gekommen ist. Die einzelnen Bestimmungen in den römischen, auf fränkischem Boden entstandenen Ordines-texten sind allerdings teilweise durch indirekte Zeugen bekannt. Ein alter *Ordo Romanus* ist um 950 im Kloster Alban in Mainz geschrieben worden.²²⁹ Später sind solche Anweisungen als Rubriken in den Liturgiebüchern zu finden.

Kapitularien und Erlasse

Kapitularien waren zunächst gesetzgebende Verlautbarungen der fränkischen Herrscher. Der Begriff taucht 779 bei Karl d. Gr. auf und umfasst dort rein kirchliche Bestimmungen, die mit einigem pastora-

²²⁴ Oxford, Bibl. Bodleiana, Cod. 579.

²²⁵ Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 9432.

²²⁶ Köln, GB Kasten B 24 mit Hs.-Bruchstücken.

²²⁷ Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 9488, fol. 3–4 und fol. 5.

²²⁸ P. Wünsche, *Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel* (LQF 80), Münster 1998, 53.

²²⁹ Jungmann (wie Anm. 89), 85–87.

lem Pathos aufgeschrieben wurden.²³⁰ Synodalbeschlüsse, die auf Grund kaiserlicher Initiativen gefasst wurden, waren auch ohne bischöfliches Einverständnis gültig.²³¹ Die Durchführung solcher Beschlüsse und Erlasse dürfte allerdings schwieriger gewesen sein, als wir uns dies heute vorstellen; denn die weltliche und die kirchliche Aristokratie gingen im weitläufigen Karolingerreich oft eigene Wege. Protokolle und Rotuli,²³² die von Konzilsteilnehmern mitgebracht wurden, verbreiteten sich rasch durch Abschriften.²³³ Eine systematische, thematisch oder zeitlich geordnete Kapitular textsammlung scheint nicht existiert zu haben.²³⁴ Kapitularien bestanden oft auch aus Lesungsreihen (später Perikopenordnungen). Ein solches Dokument dieser Art ist das Capitularium von Würzburg.²³⁵

Ein Professbuch aus St. Gallen

Der »Liber Confessionum« ist das Profess- oder Gelübdebuch der Abtei St. Gallen.²³⁶ Die 12 erhaltenen Pergamentblätter von verschiedener Größe, Dicke und Qualität sind Zeugen der Schreibgeschichte der Abtei St. Gallen vom 9. bis ins 11. Jahrhundert.²³⁷ Das Buch enthält neben anderen Eintragungen die Professgeschichte der Abtei vom Abt Andomarus (720–759) bis ins 10. Jahrhundert. Es gibt Einblick in die benediktinischen Aufnahme regeln und die Weihepraxis: Der Novize nahm das Professbuch in die Hand, trug dort

²³⁰ H. Mordek, Karolingische Kapitularien, in: R. Kottje/H. Mordek (Hg.), Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters, Sigmaringen 1986, 25–50, hier 25–27.

²³¹ Ebd., hier 31.

²³² Pergament-Schriftrollen, die oft zu Reisezwecken zusammengebunden waren.

²³³ So z. B. der »Rotulus«, den ein Synodalteilnehmer aus Aachen mitgebracht hatte (heute in Colmar), oder ein Münchener Rotel aus der Reichssynode von 813 (evtl. 826/27) bei ebd., hier 34 f.; als weit herum bekannter Kapitulariensreiber und -sammler war um 827 Ansegis tätig.

²³⁴ Ebd., hier 37.

²³⁵ Die Hs. dieses ursprünglich auf Alkuin zurückgehenden Lektionars stammt aus Chartres; ferner existiert ein Epistolarverzeichnis als Kapitular von Corbie. Hier haben die einzelnen Lesetexte jeweils eine kurze Einleitung. A. Wilmart, *Le Lictionnaire d'Alcouin*, in: EL 51 (1937) 136–197, hier 136–150.

²³⁶ P. M. Krieg/L. C. Mohlberg (Hg.), *Das Professbuch der Abtei St. Gallen* (Stiftsarchiv Cod. Class. I, Cist. C. 3. Bd. 56), Augsburg 1931, 9; es enthält auch Teile des Sacramentarium Gelasianum und befindet sich in St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sangall. 348.

²³⁷ P. M. Krieg/L. C. Mohlberg (wie Anm. 236), 10 f.

seinen Namen ein und legte das Buch auf den Altar. In diesem Dokument zeigen sich Spuren der Klosterreform des Benedikt von Aniane, die sich auch auf das Klosterleben in St. Gallen auswirkte.²³⁸

Bücher für Tagzeitengebete

Für die Stundenliturgien brauchte man noch bis ins Mittelalter eine Reihe verschiedener Bücher: ein Psalterium, ein Lektionar, ein Hymnen- und Antiphonenbuch (Hymnarium, Antiphonarium oder Antiphonale). Vieles konnte man dem »*liber ordinarius*« oder später einem Breviarium entnehmen. Die Stundenliturgie blieb im Westen eine reine Kleriker- oder Klosterliturgie. Die verschiedenen Lesungen aus Väterschriften, Heiligenviten, Märtyrer- oder Bekennerzeugnissen waren in einem »Homiliarium« oder »Passionale« enthalten.²³⁹ Das »Kollektar« war das Rollenbuch für den Vorsteher des Stundengebetes und enthielt die Gebetstexte für die Tagzeitenliturgien. Gelegentlich wurde es angereichert mit Kurzlesungen, Segnungen und Gebeten, besonders wenn das Stundengebet mit einer eucharistischen Feier verbunden war.²⁴⁰ Ein Lektionar und ein Homiliar aus der mittelalterlichen Klostertradition von Disentis stammten ursprünglich aus Kempten und kamen dann in die Stiftsbibliothek St. Gallen.²⁴¹ Falls die Vesper in eine Messe integriert war, wurde jene auf fünf Psalmen reduziert, die zusammen mit dem Magnificat und seinen Antiphonen nach der Austeilung der Kommunion gesungen wurden.²⁴²

Pontifikale

Innerhalb von einzelnen Sakramentaren finden sich schon im 8. Jahrhundert Textteile mit Rubriken, welche als Frucht der karolingischen Reform den kommenden Buchtypus des Pontifikale vorbereiteten, das dann allerdings erst im 12./13. Jahrhundert eine klare Gliederung

²³⁸ Ebd., 12–19.

²³⁹ B. Kranemann (wie Anm. 25), hier 153 f.

²⁴⁰ R. Meßner (wie Anm. 18), 46; die zunehmende Klerikalisierung in den Klöstern führte zur Entwicklung des Breviers auch für den Einzelnen (ebd., 49).

²⁴¹ I. Müller, Lektionar und Homiliar im hochmittelalterlichen Brevier von Disentis, in: ALW 11 (1969) 77–164, hier 77–79, 82 f.

²⁴² P. Wünsche (wie Anm. 228), 161.

derung erhielt.²⁴³ Es ist das Liturgiebuch für bischöfliche Gottesdienste wie Ordinationen, Kirch- oder Jungfrauenweihen.²⁴⁴ Das Baturich-Pontifikale, entdeckt im Kloster Mondsee, entstand in der Zeit des Regensburger Bischofs Baturich (817–848), wahrscheinlich im Kloster St. Emmeram.²⁴⁵ Es dürfte das älteste uns bekannte Pontifikale sein.²⁴⁶ Ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert stammen zwei oberrheinische Pontifikale. Das eine²⁴⁷ enthält jetzt 53 Folien, ist schmucklos, relativ schlecht erhalten und stammt von einem eher unbeholfenen Schreiber. Die episkopalen Benediktionen sind typisch gallikanisch und fehlen in römischen Sakramentarien. Angaben über bestimmte Heilige und Fürbitten geben Anhaltspunkte über Ort und Zeit der Entstehung.²⁴⁸ Das zweite Pontifikale vom Ende des 9. Jahrhunderts²⁴⁹ stammt aus einem Kloster, in dem auch griechisch gesprochen wurde, eventuell aus St. Gallen, jedenfalls aus der oberrheinischen Gegend. Es wurde für die Bischofskirche in Konstanz geschrieben.²⁵⁰

Lektionare

Aus den ersten christlichen Jahrhunderten sind uns keine Lektionare mit einem voll ausgebildeten Textmaterial bekannt. Vorherrschend war, besonders in Klöstern, die »lectio continua« direkt aus einer Bibelhandschrift. Der Ausbau der Liturgie vom 5. Jahrhundert an benötigte ausgewählte Textstücke und mit der Zeit entsprechende Lesungsregister (Kapitularien), schließlich dann Perikopenverzeichnisse.²⁵¹

²⁴³ M. Klöckener, Das Pontifikale. Ein Liturgiebuch im Spiegel seiner Benennungen und der Vorreden seiner Herausgeber, zugleich Würdigung und Weiterführung einer Studie von Mare Dykmans, in: ALW 28 (1986) 396–415, hier 397.

²⁴⁴ R. Meßner (wie Anm. 18), 49; M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (FThSt 17), Freiburg i. Br. 1914.

²⁴⁵ Regensburg, Cod. Vindop. ser. nov. 2762.

²⁴⁶ K. Gamber (wie Anm. 30), 33.

²⁴⁷ Universitätsbibliothek Freiburg i. Br., Cod. 363.

²⁴⁸ M. J. Metzger (wie Anm. 244), 2–7.17.20–30.

²⁴⁹ Fürstlich Fürstenbergische Bibliothek in Donaueschingen, Cod. 192.

²⁵⁰ M. J. Metzger (wie Anm. 244), 32–43. In beiden Hss. befinden sich auch liturgische Stücke, die sich nicht ausdrücklich auf Bischofspflichten beziehen; Metzger nennt einige weitere Pontifikale der Frühzeit, 45–48.

²⁵¹ Ein solches Früh-Lektionar ist wohl der »liber Comitiss«; K. Gamber: Codices liturgici II, 492.

Die anfänglich rein biblischen Lesungen wurden nach einer Kapitularordnung, die für eine bestimmte Region vorgesehen war, benützt. Erste Lektionare, die man für Gallien bereits aus dem 5./6. Jahrhundert annimmt, sollen schon drei Lesungen enthalten haben: eine alttestamentliche, eine Epistel- und eine Evangelienlesung. Aus Mailand und Oberitalien sind getrennte Epistel- und Evangelienchriften bekannt.²⁵² Von einem Lektionar mit Teilsakramentar aus Gallien oder Oberitalien vom Ende des 8. Jahrhunderts sind noch 34 Blätter erhalten.²⁵³ Die Perikopenreihen der Nichtevangeli- und der Evangelientexte haben sich offensichtlich schon früh getrennt entwickelt, sodass die betreffenden Lesungen in einer Messe nicht aufeinander abgestimmt waren.²⁵⁴ In den alten Lektionaren z. B. des Musaeus von Marseille oder in den Traktaten des hl. Zeno beginnt die Lesereihe mit der Ostervigil.²⁵⁵ Überhaupt zeigen verschiedene Lektionare (Corbie, Alkuin) ähnlich aufgebaute Lektionsreihen.²⁵⁶ Bücher mit voll ausgeschriebenen Perikopen nennt man »Comes«.²⁵⁷

Älteste Lektionare

Ein bereits 1682 durch Johannes Mabillon in Luxeuil entdecktes Lektionar in merowingischer Minuskelschrift des 7. Jahrhunderts enthält Epistel- und Evangelienperikopen für die einzelnen Festtage; aber auch Texte aus dem Alten Testament, besonders aus den Prophetenbüchern.²⁵⁸ Ein noch etwas älterer Lektionar-Torso altgallikanischer Herkunft ist der Weißenburger Codex von Wolfenbüttel.²⁵⁹

²⁵² K. Gamber, *CLLA* Bd. 1, 174; für Evangelienlesungen hat Th. Klauser Leseordnungen von ca. 645 und ca. 740/755, die auf fränkischem Boden entstanden sind, erschlossen: Th. Klauser, Ein vollständiges Evangelienverzeichnis der römischen Kirche aus dem 7. Jh. (erhalten in Cod. Vat. Pal. lat. 46), in: *RQ* 35 (1927), 113–134; Jungmann (wie Anm. 89), 82.

²⁵³ Rom, Palimpsestblätter des Cod. Vat. Regin. lat. 74, hg. von A. Dold; K. Gamber (wie Anm. 34), 102.

²⁵⁴ H. B. Meyer (wie Anm. 20), hier 193.

²⁵⁵ K. Gamber, *CLLA* Bd. 1, 61.

²⁵⁶ A. Chavasse, *Les lectionnaires romains de la messe au VII. et au VIII. siècle. Sources et dérivés*, 2 Bde. (SFS 22), 7 f.11 f.

²⁵⁷ R. Meßner (wie Anm. 18), 47

²⁵⁸ Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. lat. 9427; A. Dold: *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche*, Beuron 1936, VII.

²⁵⁹ Ebd., VIII.

Am Anfang stehen Genesisperikopen für die Osterzeit.²⁶⁰ Die Datierung dieser Hs. ist umstritten; die Evangelienliste stammt wahrscheinlich aus dem 3. Viertel des 7. Jahrhunderts; die vor dem 8. Jahrhundert entstandene Epistelliste mit einem Register über das römische Kirchenjahr ist unvollständig und kam noch vor dem 8. Jahrhundert von England nach Würzburg.²⁶¹ Es ist zu unterscheiden zwischen Evangelianen und Evangelistaren. Erstere sind Bücher mit fortlaufendem Text aus allen vier Evangelien; Evangelistare sind Evangelien-Perikopenbücher.²⁶²

Anfänge der Ritualien

Die ersten Ritualbücher scheinen in Klöstern entstanden zu sein und von dort aus die Pfarrseelsorge beeinflusst zu haben.²⁶³ Sie haben sich aus Teilen von Pontificalen und Sakramentarien herausgebildet.²⁶⁴ Eine Vorstufe ist die Sammlung liturgischer Texte, die Papst Gelasius (492–496) im Lateran von Leo d. Gr. (440–461) vorfand und neu bearbeitete. Dies betrifft vor allem Formulargut in den Libelli römischer Titelkirchen, wie sie im Sacramentarium Veronese zusammengestellt wurden.²⁶⁵ Daneben gab es Listen von Kollekten und anderen Orationen, die den Zelebranten zur Auswahl vorlagen. Allmählich wuchs das Bedürfnis, liturgische Formulare für die verschiedenen rituellen Handlungen neben Messe und Stundenliturgie zu haben. Die »Ordines Romani« konnten fürs Erste diesen Zweck eine Zeitlang erfüllen.²⁶⁶ Infolge der Abschreibearbeiten in den meist voneinander unabhängigen Klöstern und der gelegentlich willkürlich in einen Text eingreifenden Schreiber war während langer Zeit ein ein-

²⁶⁰ Ebd., XXVII–LXXXV, beschreibt die einzelnen Perikopen nach dem Kirchenjahr. Öfters kommen nach den Lesungen Gesangstexte hinzu; auch Lesungen für die Ordination eines Bischofs oder Priesters, Märtyrerformulare und Totenmessen werden berücksichtigt.

²⁶¹ H. Thurn (Hg.), *Comes Romanus Wirziburgensis*. Das Würzburger Evangeliar, Graz 1968. Faksimileausgabe des Codex Würzburg, Universitätsbibliothek, M.p.th.f. 62, Einleitung 7–23, Text 1r–16v.

²⁶² R. Meßner (wie Anm. 18), 47.

²⁶³ Ebd., 50.

²⁶⁴ K. Gamber, *CLLA*, 566.

²⁶⁵ G. Hürlimann, *Das Rheinauer Rituale* (Zürich, Zentralbibliothek Rh 114), anfangs des 12. Jh., Freiburg 1939, 3.

²⁶⁶ Ebd., 5.

heitlicher Ritus für die verschiedenen Diözesen kaum möglich. Erst seit dem 9. Jahrhundert gab es mehr und mehr einheitlichere Kirchenbücher für die sakramentlichen Feiern und Segenshandlungen, die durch Priester vorgenommen werden mussten, z. B. bei Taufen, Trauungen, Sterbe- und Begräbnisliturgie und Personen- bzw. Sachbenediktionen.²⁶⁷

Arten und Inhalte von Ritualbüchern

Zunächst überließen die Bischöfe ihren Priestern die Benützung eigener Ritualhandschriften nach dem Vorbild der klösterlichen Rituale. Die Klostersritualien enthielten bis ins 12. Jahrhundert fast nur die für Klöster wichtigen Texte, z. B. Formulare für Mönchsweihen; Diözesanritualien gab es erst etwa vom 13. Jahrhundert an. Die Erfindung des Buchdrucks brachte dann eine grundlegende Änderung durch Vereinheitlichung und rasche Verbreitung der Ritualtexte. Ein erstes bedeutendes Werk dieser Art ist das 1497 erschienene *Sacerdotale Romanum* des Dominikaners Albert Castellani. Der darin enthaltene »ordo baptismi« wurde zum Vorbild des nachtridentinischen *Rituale Romanum* von 1614 mit sakralen Texten für die Priester, nämlich Liturgien für Kranke und Sterbende, Personensegnungen, Prozessionen, Tauf- und Trauriten, Ordinationen und das Exsultet für die Osternacht,²⁶⁸ Taufwasserweihen oder Segnungen von Pilgerstab und -tasche. Ein frühes Dokument dieser Art ist das *Rheinauer Rituale*, entstanden kurz vor 1114 auf Grund der cluniansischen Reform.²⁶⁹ Man kann gewisse Unterschiede feststellen zwischen Sakramentar- und Kollektarritualien: Den ersteren sind häufig *Votivmessen* beigegeben; sie enthalten vorwiegend Texte für Taufordnungen, Krankengebete, Kerzenweihen für *Mariae Lichtmess*, *Palmweihen* und *Bittgebete*.²⁷⁰ Die Kollektarritualien enthielten im Zusammenhang mit monastischen Tagzeitenliturgien auch Lesungen mit Kollektengebeten, Benediktionen für das Kirchenjahr,

²⁶⁷ R. Meßner (wie Anm. 18), *Begräbnisliturgie*, 49 D.

²⁶⁸ W. v. Arx (wie Anm. 136), hier 54–57.

²⁶⁹ Evtl. geschrieben unter dem Abt Otto von Hirsau zwischen 1105 und 1114; G. Hürlimann (wie Anm. 265), 22.65 f.; lateinischer Text bei ebd., 103–162.

²⁷⁰ W. v. Arx (wie Anm. 136), hier 50.

Aschenweihen für den Aschermittwoch, Mönchsweihen und Kloster- bzw. Kirchweihen.²⁷¹

Plenarmissalien

Das Plenarmissale enthält drei Typen liturgischer Schriften in einem einzigen Buch und ersetzt damit die bis dahin gesonderten liturgischen Rollenbücher: das Sakramentar mit seinen Gebetstexten, das Antiphonale (Graduale) mit den Gesangsstücken der Messe und das volle Lektionar. Es vertritt in der Entwicklung der maßgebenden Liturgiebücher eine verhältnismäßig späte Gattung. Sie setzte etwa mit dem 9. Jahrhundert ein und war im 12. Jahrhundert abgeschlossen. Schon früher gab es allerdings liturgische Dokumente (besonders einzelne Sakramentare), welche neben den eigentlichen Gebeten zur Messe auch Lektionen, Gesangs- oder Ritualstücke enthielten. Ein Grund für diese Entwicklung war die zunehmende Häufigkeit von Privatmessen, wo ein Priester auch die Texte des Diakons, Lektors, Kantors und des Chores allein übernehmen musste.²⁷² Parallel zu dieser Entwicklung verläuft diejenige zum Brevier für Stundengebet und Tagzeitenliturgie, wo die entsprechenden Elemente (Psalterium, Hymnar, Cantica, Lektionen und Gebete) ebenfalls zusammengefasst sind.²⁷³

Einige Beispiele früher Plenarmissalien:

- ein gregorianisch-gelasianisches Dokument aus dem Benediktinerkloster St. Petri in den Abruzzen, entstanden im 10. Jahrhundert.²⁷⁴
- gelasianisch-gregorianische Misch-Plenarmissale aus Norcia,²⁷⁵ ein Codex von 408 Blättern mit eigenständigem liturgischem Formelgut aus der Abtei Sant’Eutizio bei Norcia in Umbrien.
- das Plenarmissale von Andechs,²⁷⁶ entstanden um 900 in Mittelitalien, später im Kloster Wessobrunn. Hier enthalten die einzelnen

²⁷¹ Ebd., 51.

²⁷² P. Wünsche (wie Anm. 228), 45 f.; K. Gamber, CLLA 521.527; ders., Die mittelitalienisch-beneventanischen Plenarmissalien, in: SE 9 (1957) 265–285.

²⁷³ R. Meßner (wie Anm. 18), 49.

²⁷⁴ Rom, Cod. Vat. lat. 4770.

²⁷⁵ Rom, Bibl. Vallecelsiana B 8 u. C 10, fol. 135–138.

²⁷⁶ München, Staatsbibliothek, Clm 3005.

Formulare für Fest- und Sonntage fast immer eine sonst ungewohnte »oratio post evangelium«.

– Plenarmissalien aus Lodi und Darmstadt.²⁷⁷

– Sakramentarfragmente mit Elementen aus verschiedenen Plenarmissalien.²⁷⁸

Einzelne spezielle Liturgiedokumente

Quelle für ein frühes Fürbittformular ist das Leofric-Missale aus dem frühen 10. Jahrhundert. Es stammt aus einem Visitationsbuch des Regino von Prüm (ca. 840–915). Gewöhnlich kommen Fürbittexte innerhalb eines Homiliars vor.²⁷⁹ Homiliare benutzte man in der Messe und im Stundengebet. Die Verfasser solcher Texte bleiben meist anonym. Zu den Textsorten in Homiliaren gehören außer der Predigt z. B. das Vaterunser, Fürbitten, Offene Schuld oder Credotexte. Nicht unbedeutend sind die noch wenig erforschten Predigthandschriften und -nachschriften mit Fürbitformularen aus Klöstern. Häufig wird die sogenannte »Große Fürbitte« (Orationes Sollemnes) des Karfreitags erwähnt.²⁸⁰ Einigen Bibel- und Liturgiehandschriften wurden Kalendarien angehängt, ebenso Martyrologien.²⁸¹ Ein Sondertypus unter den Lektionaren sind die Psalterien.²⁸² Anweisungen für den richtigen Vollzug der Messe gaben Zeremonienbücher (Ordines oder Caeremoniale). Messerklärungen nördlich der Alpen erfolgten zunächst mündlich, meist in Form von Homilien; sie waren nicht in erster Linie für das Volk, sondern vorwiegend für die Priesterausbildung bestimmt und hatten im Mittelalter durchweg allegorischen Charakter.²⁸³

²⁷⁷ Einzelheiten bei K. Gamber, *Sakramentarstudien und Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte*, Regensburg 1978, 151–153; ders. (wie Anm. 34), 171–174.

²⁷⁸ München, Staatsbibliothek, Clm 29164; Kommentar zu einzelnen Fragmenten bei K. Gamber, *Plenarmissalien* (wie Anm. 272), 281–285.

²⁷⁹ Z. B. ein solches von Bischof Hermann von Prag (1099–1122); W. Müller-Geib (wie Anm. 119) 58.

²⁸⁰ Ebd., 58 f.

²⁸¹ H. Achelis, *Der älteste deutsche Kalender*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1 (1900) 309–373, hier 311–315.

²⁸² Z. B. ein Exemplar in Montpellier, Universitätsbibliothek, Med. 409.

²⁸³ H. B. Meyer (wie Anm. 20), 194 f.

- ACHELIS, H., Der älteste deutsche Kalender, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1 (1900) 309–373.
- ANGENENDT, A., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900, Stuttgart ²1995.
- ANGENENDT, A., Libelli bene correcti. Der »richtige Kult« als ein Motiv der karolingischen Reform, in: *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze*. Münster 2005, 227–243.
- VON ARX, W., Zur Entstehungsgeschichte des Rituale, in: *ZSKG* 63 (1969) 39–57.
- BÄUMER, S., Über das sogenannte Sakramentarium Gelasianum, in: *HJ* 14 (1893) 241–301.
- BAUMSTARK, A. Ein altgelasianisches Sakramentarbruchstück insularer Herkunft, in: *JLW* 7 (1927) 130–136.
- BAUMSTARK, A., Das Problem eines vorgregorianischen stadtrömischen Sakramentars, in: L. C. Mohlberg (Hg.), *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum*, Münster 1927.
- BÖHNE, W., Ein neuer Zeuge stadtrömischer Liturgie aus der Mitte des 7. Jahrhunderts, in: *ALW* 27 (1985) 35–69.
- BREWER, M., Der zeitliche Ursprung und der Verfasser der Moneschen Messen, in: *ZKTh* 43 (1919) 693–703.
- BUDE, A., *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, Münster 2004.
- CHAVASSE, A., *La Liturgie de la ville de Rome du 5e au 8e siècle* (ALit 18), Rom 1993.
- CHAVASSE, A., *Les lectionnaires romains de la messe au VII. et au VIII. siècle. Sources et dérivés*, 2 Bde. (SFS 22), Fribourg 1993.
- DESHUSSES, J., *Le sacramentaire grégorien préhadrianique*, in: *RBen* 80 (1970) 213–237.
- DESHUSSES, J., *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 3 Bde. (SFS 16.24.28), Fribourg 1971–1982.
- DESHUSSES, J., *Les sacramentaires*, in: *ALW* 24 (1982), 19–46.
- DOLD, A., Unbekannte und bekannte Reichenauer Sakramentarfragmente aus dem 9. Jh., in: *JLW* 2 (1922), 39–46.
- DOLD, A., *Die Zürcher und Peterlinger Messbuchfragmente*, in: *TAB* 25 (1934).
- DOLD, A. (Hg.), *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche*, Beuron 1936.
- DOLD, A./EIZENHÖFER, L. (Hg.), *Das Prager Sakramentar (Tassilo-Sakramentar) (Prag, Cod. Knihovna Metropolitni Kapitoly O 83.)*, Beuron 1949, Prolegomena und Textausgabe.
- DOLD, A., Ein kostbares Sakramentarfragment der Basler Universitätsbibliothek, in: *Scriptorium* 6 (1952) 260–273.

- DOLD, A., Das Sakramentar im Schabcodex M 12 der Bibliothek Ambrosiana, Beuron 1952.
- DOLD, A., Ein Palimpsestsakramentar-Fragment von Mailand im Schabcodex M 12, Beuron 1952.
- DOLD, A., Die Palimpsesttexte der »Missa defunctorum« und »Enhortationes matutinales« im Codex Sangallensis 908, in: ders. (Hg. u. Bearb.), Palimpsest-Studien 1. Texte und Arbeiten, Beuron 1955.
- DOLD, A., Palimpsest-Studien 2, Altertümliche Sakramentar- und Litanei-Fragmente im Cod. lat. Monac. 6333, Beuron 1957.
- DOLD, A. (Hg.), Missale Defunctorum: Stiftsbibliothek St. Gallen, Palimpsest Cod. 908.
- DOLD, A./GAMBER, K. (Hg.), Das Sakramentar von Monza. Ein aus Einzelli-belli redigiertes Jahresmessbuch (Kapitelsbibliothek Monza, Cod. F 1/101), Beuron 1957.
- DOLD, A./GAMBER, K. (Hg.), Das Sakramentar von Salzburg, Beuron 1960.
- DOLD, A./EIZENHÖFER, L. (Hg.), Das irische Palimpsestsakramentar, Beuron 1964.
- DUMAS, A., Liber Sacramentorum Gellonensis, Turnholt 1981.
- EHRENSBERGER, H., Libri liturgici bibliothecae Apostolicae Vaticanae manu scripti, Fribourg 1897.
- EIZENHÖFER, L., Zitate in altspanischen Messgebeten, in: RQ 50 (1955) 248–254.
- EIZENHÖFER, L./SIFFRIN, P./MOHLBERG, L. C. (Hg.), Sacramentarium Veronese (Codex Bibl. Cap. Verona LXXXV 80), Rom 1956.
- EIZENHÖFER, L., Die Mone-Messen, in: C. Mohlberg/L. Eizenhöfer/P. Siffrin (Hg.), Missale Gallicum Vetus, Rom 1958, 61–91.
- FÉROTIN, M., Le liber Mozarabicus Sacramentorum, in: MELi 6 (1912).
- FRANZ, A., Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909 (Neudruck Graz 1960).
- FREI, J., Das Ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel. Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition (Corpus Ambrosiano-liturgicum 3), Münster 1974.
- GAMBER, K., Wege zum Uregregorianum. Erörterung der Grundfragen und Rekonstruktionsversuch des Sakramentars Gregors d. Gr. vom Jahre 592, Beuron 1956.
- GAMBER, K., Die mittelitalienisch-beneventanischen Plenarmissalien, in: SE 9 (1957) 265–285.
- GAMBER, K., Sakramentartypen, Regensburg 1958.
- GAMBER, K., Das kampanische Messbuch als Vorläufer des Gelasianums, in: SE 12 (1961) 5–111.
- GAMBER, K., Teile eines ambrosianischen Messbuches im Palimpsest von Monza aus dem 8. Jh., in: Scr. 16 (1962) 3–15.
- GAMBER, K., Das frühmittelalterliche Bayern im Licht der ältesten bayerischen Liturgiebücher, in: Deutsche Gaue 54 (1962) 49–62.

- GAMBER, K., Der liber mysteriorum des Hilarius von Poitiers, in: StPatr 5 (= TU 80), 40–49.
- GAMBER, K., Das Sakramentar von Salzburg als Vorlage des Pragense, in: StPatr 8 (1966) 209–213.
- GAMBER, K., Das Sakramentar und Lektionar des Bischofs Marinianus von Ravenna, in: RQ 61 (1966) 203–208.
- GAMBER, K., Sacramentarium Gregorianum, Bd. 1, Das Stationsmessbuch des Papstes Gregor, Regensburg 1966.
- GAMBER, K., Codices liturgici latini antiquiores, 2 Bde. (SFS 1), Fribourg 1968.
- GAMBER, K., Das Messbuch Aquilejas im Raum der Bayerischen Diözese um 800, in: F. Zagiba (Hg.), Millenium Dioeceseos Pragensis 973–1973. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteleuropas im 9.–11. Jh., in: AIS 8 (1974) 111–118.
- GAMBER, K., Das Bonifatius-Sakramentar und weitere frühe Liturgiebücher aus Regensburg, Regensburg 1975.
- GAMBER, K., Sakramentarstudien und Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte, Regensburg 1978.
- GAMBER, K. [u. a.], Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum (SFS 1a), Fribourg 1988.
- HÄNGGI, A./SCHÖNHERR, A. (Hg.), Sacramentarium Rhenaugiense (Hs. Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich) (SpicFri 15), Fribourg 1970.
- HAUNERLAND, W./MITTERMEIER, O./SELLE, M./STECK, W. (Hg.), Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie, Regensburg 2004. (Bes. Klöckener, M., Das Pontifikale – Aufbau und Inhalt – Bedeutung für die Gegenwart, 79–127.)
- HAUSCHILDT, E., Was ist ein Ritual? Versuch einer Definition und Typologie, in: Wege zum Mensch 45 (1993) 24–35.
- HEIMING, O., Corpus Ambrosiano Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex (Hs. C 43 der Zentralbibliothek Zürich) (LQF 49), Münster 1968 (Teil 1), 1983 (Teil 2).
- HEIMING, O., Das ambrosianische Sakramentar von Biasca (Mailand, Bibl. Ambrosiana, Cod. A 24) (LQF 51) Teil 1, Münster 1969.
- HEIMING, O. (Hg.), Liber sacramentorum Augustodunensis (CChr.SL 159 B), Turnholt 1984.
- HEINZ, A., Papst Gregor der Große und die römische Liturgie, in: LJ 54 (2004) 69–84.
- HÜRLIMANN, G., Das Rheinauer Rituale (Zürich, Zentralbibliothek Rh 114), anfangs des 12. Jh., Freiburg i. Br. 1939.
- JANINI, J., Liber Missarum de Toledo y libros misticos, 2 Bde., Toledo 1982/1983.
- Jungmann, 2 Bde., Wien ⁵1962.
- KLAUSER, TH., Ein vollständiges Evangelienverzeichnis der römischen Kirche aus dem 7. Jh. (erhalten im Cod. Vat. Pal. lat. 46), in: RQ 35 (1927), 113–134. Ferner in: Gesammelte Arbeiten. JAC, Erg.-Bd. 3 (1974) 5–21.

- KLAUSER, TH., *Das Römische Capitulare evangeliorum. Texte und Untersuchungen zur ältesten Geschichte*, Münster 1935, ²1972.
- KLÖCKENER, M., *Das Pontifikale. Ein Liturgiebuch im Spiegel seiner Benennungen und der Vorreden seiner Herausgeber, zugleich Würdigung und Weiterführung einer Studie von Mare Dykmans*, in: ALW 28 (1986) 396–415.
- KLÖCKENER, M., *Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine Chavasse über die Gelasiana des 8. Jh.*, in: ALW 32 (1990) 207–230.
- KLÖCKENER, M., Art. »Sakramentar«, in: LThK 8 (³1999) Sp. 1455–1459.
- KLÖCKENER, M., »... legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae palmam«. Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der Westkirchen bis um das Jahr 1000, in: Otto Wermelinger [u. a.] (Hg.), *Mauritius und die Thebäische Legion* (Paradosis 49), Fribourg 2005, 265–310.
- KRANEMANN, B., *Liturgische Bücher als schriftliche Zeugnisse der Liturgiegeschichte. Entstehung, Typologie, Funktion*, in: G. Jaszai (Hg.), *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre bildende Kunst im Bistum Münster*, Münster 1993, 147–166.
- KRIEG, P. M./MOHLBERG, L. C. (Hg.), *Das Professbuch der Abtei St. Gallen* (Stiftsarchiv Cod. Class. I, Cist. C. 3. Bd. 56), Augsburg 1931.
- LEISIBACH, J., *Zur Leseordnung des Sittener Breviers im Mittelalter*, in: ZSKG 72 (1978) 205–332.
- LIETZMANN, H., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur-exemplar*, Münster 1921.
- MANZ, G., *Ein St. Galler Sakramentar-Fragment* (Cod. Sangall. No. 350), Münster 1939.
- MESSNER, R., *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB Nr. 2173), Paderborn 2001.
- METZGER, M. J., *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein. Hg. und auf ihre Stellung in der liturgischen Literatur untersucht mit geschichtlichen Studien über die Entstehung der Pontifikalien, über die Riten der Ordination, der Dedicatio ecclesiae und des Ordens baptismi* (FThSt 17), Freiburg i. Br. 1914.
- METZGER, M., Art. »Sakramentar«, in: RGG 7 (⁴2004) Sp. 751–752.
- MEYER, H. B., *Die römische Messliturgie vom Ausgang der Antike bis zu Gregor VII. (gest. 1085)*, in: GDK 4 (1989) 182–208.
- MOHLBERG, L. C., *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, Münster 1918, ²1939, ³1971.
- MOHLBERG, L. C. (Hg., mit Ergänzungen von Anton Baumstark), *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Padua, Cod. Pad. D 47), Münster 1927.
- MOHLBERG, L. C. (Hg.), *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capi. Verona LXXXV), Rom 1956.

- MOHLBERG, L. C./EIZENHÖFER, L./SIFFRIN, P. (Hg.), *Missale Francorum*, Rom 1957.
- MOHLBERG, L. C./EIZENHÖFER, L./SIFFRIN, P. (Hg.), *Missale Gallicum vetus* (Cod. Vat. Palat. lat. 493), Rom 1958.
- MOHLBERG, L. C./EIZENHÖFER, L./SIFFRIN, P. (Hg.), *Sacramentarium Gelasianum. Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordis anni circoli*, Rom 1960.
- MOHLBERG, L. C., *Missale Gothicum* (Vat. Reg. lat. 317) (RED.F 5), Rom 1961.
- MONE, F. J. (Hg.), *Mone-Messen. Libellus missae*, Frankfurt 1850 (Badische Landesbibliothek in Karlsruhe, Cod. Aug. perg. 253), in: PL 138, 863–882.
- MORDEK, H., *Karolingische Kapitularien*, in: R. Kottje/H. Mordek (Hg.), *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters*, Sigmaringen 1986, 25–50.
- MORIN, G., *Le plus ancien comes ou lectionnaire de l'église romaine*, in: RBen 27 (1910) 41–74.
- MÜLLER, I., *Lektionar und Homiliar im hochmittelalterlichen Brevier von Disentis*, in: ALW 11 (1969) 77–164.
- MÜLLER-GEIB, W., *Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit*, Altenberge 1992.
- OMLIN, E., *Ein Messbuchfragment im Staatsarchiv Luzern*, in: *Innerschweizer Jahrbuch für Heimatkunde* 8–10 (1944–1946) 39–60.
- PALAZZO, E., *Les Sacramentaires de Fulda*, Münster 1994.
- PAREDI, A. (Hg.), *Sacramentarium Bergomense* (*Monumenta Bergomensia* 6), Bergamo 1962.
- SCHNEIDER, H., *Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters*, in: MGH. *Ordines de celebrando concilio*, Hannover 1996.
- SIFFRIN, P., *Zwei Blätter eines Sakramentars in irischer Schrift des 8. Jahrhunderts aus Regensburg* (Berlin, Preußische Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 877), in: JLW 10 (1930) 1–39.
- SIFFRIN, P., *De sacramentariis Cod. lat. Monacensis 6333*, in: EL 45 (1931) 327–353.
- SIFFRIN, P., *Konkordanztabellen zu den römischen Sakramentaren*, 3 Bde., Rom 1958–1961.
- SMYTH, M., *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003.
- STUIBER, A., *Libelli Sacramentorum Romani. Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten Sacramentarium Leonianum* (Verona, Bibl. Cap., Cod. LXXXV), Bonn 1950.
- TELLENBACH, G., *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters*, in: SHAW.PH 1934/1935 (1934) 1. Abhandlung, Heidelberg 1934.
- THURN, H., *Comes Romanus Wirziburgensis. Das Würzburger Evangeliar*, Graz 1968.

- VOGEL, C., Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources. Revised and Translated by W. G. Storey and N. K. Rasmussen, Washington 1986.
- WALDHOFF, S., Alcuins Gebetbuch für Karl d. Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte (LQF 89), Münster 2003.
- WEGMAN, H. A. J., Liturgie in der Geschichte des Christentums, Regensburg 1994.
- WILMART, A., Le Lectionnaire d'Alcouin, in: EL 51 (1937).
- WÜNSCHE, P., Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel (LQF 80), Münster 1998.

Vom der Drohbotschaft zur Erhabensbotschaft

Überlegungen und Fragen zur Predigt in Pastoralen
und Wort-Gottes-Diensten

Teil II

Pastoralliturgie – Liturgiepastoral

EDGAR JOSEF KORHERR

Von der Drohbotschaft zur Frohbotschaft

Überlegungen und Fragen zur Predigt in Eucharistie-
und Wort-Gottes-Feiern

Der Autor ist der renommierte Emeritus für Katechetik und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz und Ehrensensator der Universität Ljubljana. Er war zuvor lange Jahre Schulinspektor für den katholischen Religionsunterricht und Leiter des Katechetischen Instituts der Erzdiözese Wien, ist weit über Österreich hinaus bekannt und Träger zahlreicher in- und ausländischer Auszeichnungen, u. a. des Titels »Commendatore«, er ist auch Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Der vorliegende Beitrag ist liturgisch-homiletischer Art und gibt Zeugnis von der Spiritualität christlicher Freude und missionarischer Kraft, die den bewährten Katecheten immer geprägt haben (Ed.).

Höllenspredigten, einst fester Bestandteil der Volksmissionen des 19. Jahrhunderts, gibt es heute wohl nirgends mehr. Wohl aber gibt es auch heute noch Zeitgenossen, die die christliche Botschaft eher als Drohbotschaft denn als Frohbotschaft ansehen. Sie verdrängen Gott aus ihren Gedanken und aus ihrem Leben, weil sie ihn als fordernd oder gar überfordernd für ihre Lebensführung empfinden oder weil er ihnen so unwirklich geworden ist wie Nikolaus und Krampus ihrer Kindheit. Dies hat viele Wurzeln und Ursachen, die von unserer erbsündigen Natur bis hin zu Erziehungsfehlern reichen können.

In dieser Situation scheint es sinnvoll, um einem Missverständnis der christlichen Botschaft nicht noch Vorschub zu leisten, sich immer wieder selbstkritisch zu fragen, ob wir die einzelnen Schwerpunkte unserer Verkündigung wohl so gewichten, dass sie den Blick auf das Zentrum unserer Botschaft, die immer eine befreiende, rettende, dem Gelingen des Lebens dienende ist, nicht verstellen.

Selbstverständlich muss man nüchtern sehen, dass die christliche Botschaft tatsächlich auch »Drohbotschaften« enthält, etwa für Verfüh-

rer (2 Petr 2,14), für Hartherzige und Unbarmherzige (Mt 25,41–45), für Heuchler (Mt 25,51) u. Ä. Lasterkataloge und Weherufe dürfen aber nicht den Blick auf das Erbarmen Gottes und die befreiende Kraft des Evangeliums verstellen: Nicht sosehr dem sündigen *Menschen*, sondern der sündigen *Tat* gilt ja das Wehe! Gegen diese alte Regel wird heute zum Glück seltener verstoßen als zur Zeit alter Höllenpredigten.

Als Unwerturteil über einen Menschen und nicht nur über eine Tat werden vielfach »Kirchenstrafen« empfunden, so etwa der Ausschluss von den Sakramenten. Für deren Verständnis fehlen oft viele notwendige Voraussetzungen (z. B. das zugrunde liegende Kirchen-, Gnaden- und Eucharistieverständnis sowie der Sündenbegriff). Menschen, die der sittlichen Botschaft des Christentums nicht nachkommen können oder wollen, fühlen sich dann auch als Mensch und Person zurückgestoßen, wenn eine ihrer Taten (Wiederverheiratung nach Ehescheidung) von der Kirche verurteilt wird. Was Wegweisung sein soll, wird als Abweisung verstanden.

Dass Menschen die christliche Frohbotschaft als Drohbotschaft auch dort empfinden, wo dies fehl am Platze ist, ist zu einem Gutteil *Erbe einer einseitigen oder »schiefen« Verkündigung früherer Zeiten*, die heute noch nachwirkt.

Zu solchen Einseitigkeiten zählen eine Überbetonung der Sexualmoral oder eine Beichtpraxis, die nicht unterschied zwischen objektiv »schweren« Sachbeständen und subjektiver Schuldhaftigkeit, die also auf der Stufe eines »ethischen Realismus« im Sinne von Jean Piaget¹ stehen blieb.

Zum heute noch fortwirkenden Erbe, das die Frohbotschaft verdeckt, können auch Symbole und Bilder aus früheren Zeiten zählen, so etwa Bilder von armen Seelen in einem Flammenmeer oder Höllenbilder, wie sie aus drastischen Vorstellungen des Mittelalters geboren wurden.

Dass Menschen die christliche Frohbotschaft als Drohbotschaft empfinden, kann *Folge einer unrichtigen religiösen Familienerziehung sein*. Ein Beispiel für eine solche schildert Tilmann Moser in seiner Autobiographie »Gottesvergiftung«². Auch heute noch kann

¹ Vgl. J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt/Zürich 1973 (1954).

² T. Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt 1976.

man gelegentlich Großmütter und Mütter hören, die bei Donner zu einem Kind sagen: »Hörst du, der liebe Gott schimpft!« oder »Da ist der liebe Gott böse.« Der Missbrauch des Christentums als (bloßes) Erziehungsmittel ist keineswegs ausgestorben. Wer aber den Glauben primär als »Erziehungsmittel« erfährt, wird sich von ihm zugleich mit seiner Kindheit verabschieden, sobald er kann.

Dass Menschen die christliche Frohbotschaft als Drohbotschaft empfinden, kann auch *Folge einer schiefen oder mangelhaften Katechese oder Predigt heute* sein. Es darf nicht übersehen werden, dass in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Verkündigungsinhalten in Predigten und Religionsbüchern nicht mehr oder nicht im Ausmaß wie früher zu finden sind. Dafür einige Beispiele:

- In manchen Religionsbüchern findet man kaum noch eine zusammenhängende, reflektierte *Gnadenlehre*. Eine mögliche Folge kann das Missverständnis des Christentums als bloße Weltanschauung oder als System von Geboten und Verboten sein, welche das Leben einschränken, statt es zu entfalten.
- Über *den* Bösen schweigen viele Religionsbücher. Eine Folge ist, dass es dem »Zufall« überlassen bleibt, was Menschen darunter verstehen, wenn sie Wörtern wie Satan, Hölle, teuflisch in Schrifttexten, aber auch in Filmtiteln, Sprichwörtern und Redewendungen (»Schwarz wie der Teufel«) sowie in der Presse und Literatur (»Satanische Verse«) begegnen. So fließen leicht mythische, märchenhafte (Krampus) oder auch neurotische Bilder in das Verständnis von Schriftstellen (Der Satan hat verlangt ...) oder von Gebetstexten (vgl. Gotteslob 47,8: Taufversprechen; 762,6: Allerheiligenlitanei: Von der Versuchung durch den Teufel ...) ein und werden für christliche Inhalte gehalten.³
- Das *Bußverständnis* auch in neueren pastoralen Schriften geht oft zu vorschnell von Gewissen, Sünde und bösen Taten aus statt von der liebenden Zuwendung Gottes. Buße wird sodann verengt gesehen als bloße Abwendung vom Bösen statt als Antwort auf die *Zuwendung Gottes* und als *Zuwendung zu Gott (in Christus)*, deren *Folge und Wirkung* erst die Abwendung vom Bösen ist. Beich-

³ Vgl. dazu: F. G. Friemel/F. Schneider, »Ich bin ein Kind der Hölle«. Nachdenken über den Teufel, Leipzig 1996.

te wird dann allzu leicht nicht zu einer »Feier« der Versöhnung, sondern zu einer »unangenehmen« Leistung, um die man sich herumdrückt.⁴

- Eine Konsequenz aus all dem ist eine Homiletik, welche
- die befreiende Tat Gottes in das Zentrum stellt,
 - diese mit Erfahrungen der Menschen von heute und mit dem konkreten Leben dieser Menschen in Verbindung bringt und
 - in der Sprache dieser Menschen ausdrückt.

Vorfragen für eine solche Homiletik und bei der Predigt-Vorbereitung sind: Wodurch erweist sich die christliche Botschaft als frohmachend? Wo vermag sie konkret zu Lebenserfüllung und -freude beizutragen durch ein Eingehen auf Wünsche, Bedürfnisse und Sehnsüchte? Wo aber fordert sie ein Umdenken, eine Bekehrung? Wo legen wir unnütze Lasten auf? Welche Lasten aber können wir Menschen nicht ersparen?

Was empfinden Menschen von heute als frohmachend, als befreiend? Was wollen, ersehnen, wünschen sie sich? Antwortet man darauf im Anschluss an Augustinus: »Jeder Mensch sucht das Glück und will glücklich sein«, stellt sich als nächste Frage: »Wie hängen die einzelnen Glaubenswahrheiten und Schriftlesungen mit dem Glückstreben der Menschen zusammen?«

Von Katechetik und Homiletik sind diese Fragen zwar in Ansätzen schon in Angriff genommen worden. Die Praxis von Katechese und Predigt wird aber nicht immer von einer Korrelation zwischen christlicher Botschaft und menschlichem Glückstreben bestimmt. Die traditionelle Frage bei der Vorbereitung auf Predigt und Katechese lautete früher und oft auch heute: Wie übersetze ich die Botschaft, die ich zu künden habe, in die Sprache meiner Adressaten? Demgegenüber sollte man heute zunächst fragen: Was wünschen, hoffen, feiern, ersehnen und leben die Adressaten meiner Predigt und Katechese? Wie hängt der Inhalt der christlichen Botschaft, das Thema der heutigen Lesung oder Predigt, gerade damit zusammen?

⁴ Vgl. dazu ausführlicher: E. J. Korherr, Das neu entdeckte Bußverständnis und die Beichtvorbereitung, in: ders., Exemplarische Beiträge zur Gemeindekatechese, Graz 1995, 122–129, und: CPB 104 (1991) 4, 161–165.

Wodurch trägt der konkrete Schrifttext, den die liturgischen Texte für den Gottesdienst vorsehen, dazu bei, das Leben reicher, tiefer, erfüllter zu machen? Dann erst hätte die Frage nach der »Übersetzung« ihr Fundament.

Die Frage nach Glück führt unweigerlich zur Frage nach den Werten und der Wertordnung. Nun weiß heute schon jeder AHS-Schüler, dass das 20. Jahrhundert geprägt ist von einem tiefgreifenden Wertewandel, dessen Wurzeln geistesgeschichtlich weit in die Vergangenheit reichen. Worte wie Säkularisierung, Individualismus, Liberalismus, praktischer Materialismus u. Ä. m. markieren Züge dieses Wertewandels, die heute die Lebensziele breiter Schichten bestimmen.

Eine Folge ist, dass Worte und Ziele neue Bedeutungen erhielten, die oft das Gegenteil des christlichen Verständnisses sind. Wer heute *Freiheit* anstrebt, versteht darunter nicht die Freiheit der Kinder Gottes. Wer *Wahrheit* sucht, sucht »Richtigkeit« und nicht das, was Psalm 119,30 den *Weg der Wahrheit* nennt.

Wer Freiheit und Wahrheit im Sinne der Bibel verkündet, verkündet zwar, was die Menschen »brauchen«, nicht immer aber auch das, was sie »wünschen«.

Damit Menschen die christliche Frohbotschaft überhaupt als Wert erkennen können, müssen vielfach erst Voraussetzungen geschaffen und Vorurteile abgebaut werden. Vielleicht bedarf es einer *neuen Form von »Apologetik«*, die sich um *religionspsychologische und lebensmäßige Präambula fidei* bemüht. Dies fordert u. a., sich an Stelle einer Monolog-Verkündigung stärker am Dialog zu orientieren. In der Praxis gibt es schon einige Ansätze dafür. Wo etwa in einer Pfarre sich eine Gruppe interessierter Christen mit dem Pfarrer zusammensetzt und das kommende Sonntagsevangelium bespricht, führt das unweigerlich dazu, dass der Prediger beim kommenden Sonntagsgottesdienst weiß, wie Menschen seiner Pfarre das Evangelium verstehen, was für sie missverständlich ist u. Ä. m.

In der Theorie ist diese Forderung nach Berücksichtigung der konkreten Situation der »Adressaten« von Predigt und Pastoral weithin anerkannt. In der Praxis wird sie noch zu wenig wahrgenommen. Ein Hirtenschreiben etwa, das im Stil traditioneller »Lehrschreiben« verfasst ist, in der Redegattung »Belehrung«, die sagt, was richtig und was falsch ist, muss bei sich mündig fühlenden Menschen (zu denen auch die Journalisten zählen), Widerstände hervorrufen. Der

sich mündig föhlende Mensch der Moderne und Postmoderne will nicht vorgesagt und vorgesetzt bekommen, was richtig ist. Er will dies selbst »in eigener Autonomie« durch ihm einleuchtende Begründung finden und entscheiden. Eine solche Mentalität – ob sie nun gut ist oder nicht – erfordert einen anderen Stil, andere Redeweisen und Redegattungen kirchlicher Verkündung als in Zeiten unangefochtener Autoritäten. Dies gilt für den Stil von Hirtenbriefen ebenso wie für den Stil von Predigten und Sonntagsansprachen. Eine weitere notwendige Vorfrage, damit Predigten ankommen, ist: *Was empfinden Menschen von heute als bedrohend? Wovon wollen sie erlöst werden?* Im Allgemeinen wird als bedrohend empfunden, was Angst macht, aber oft auch, was fremd und dadurch unheimlich wirkt. Vieles, was Angst machen müsste, wird heute kaum gefürchtet. Wer fürchtet schon den Verlust der Gnade, eine schwere Sünde? Warum wünschen sich auch viele Christen heute einen raschen und schmerzlosen Tod, während ihre Urgroßeltern noch ernsthaft beteten: »Vor einem plötzlichen Tod verschone uns, o Herr«? Warum fürchten die Menschen Aids und Krebs mehr als das Verfehlen ihres Lebenssinnes? Auch hier stellt sich wieder die notwendige Aufgabe, in Predigten, Hirtenbriefen, Enzykliken die Adressaten dort abzuholen, wo diese wirklich stehen.

Was wirkt für die konkreten Menschen von heute fremd und damit zunächst wenig anziehend? Ist nicht oft auch die Art *wie* wir Christen feiern, in welcher Sprache wir uns an Gott wenden, gar manchen Menschen, vor allem Jugendlichen, fremd geworden, und verhindert dieses ihnen fremd anmutende Feiern, die ihnen fremd scheinende Sprache das Verständnis der christlichen Botschaft als froher Botschaft? Jahrzehnte nach dem berühmten Brief Romano Guardinis an den Liturgischen Kongress in Mainz sollte man nicht nur wie Guardini fragen: »Ist der Mensch von heute überhaupt liturgiefähig?« Müssen wir heute nicht auch immer wieder neu fragen, ob (auch die reformierte) Liturgie immer in notwendigem Ausmaß menschengerecht ist? Kann sich in einer *ecclesia semper reformanda* nicht auch deren Liturgie als eine *liturgia semper reformanda* erweisen? Wir dürfen nicht übersehen, dass in unseren Gottesdiensten nicht nur Menschen mit integrem, unangefochtenem Glauben sind – solche setzen viele liturgische Texte vielfach voraus. Bei vielen Gottesdiensten (nicht nur bei Hochzeiten, Begräbnissen, Firmungen!) finden wir

aber immer wieder Teilnehmer, die sich nur partiell mit den Lehren der Kirche identifizieren. Schon vor vier Jahrzehnten ergab eine empirische Untersuchung, dass ein nicht kleiner Teil der Sonntagsmessenbesucher in Salzburg nicht an ein Weiterleben nach dem Tod oder an die Gottessohnschaft Jesu glaubt. Wenn und wo auch heute ähnliche Verhältnisse gegeben sind, müssten Gottesdienstgestaltung und Predigt sich immer wieder Fragen stellen wie: »Sind die Gebets- und Liedtexte für die Gottesdienstteilnehmer nachvollziehbar? Holen Predigt und Ansprachen sie ab, wo sie religiös stehen?«

Eine Unverständnis all dessen, was Menschen von heute an der christlichen Botschaft bedrohlich oder zumindest nicht froh erscheint, wäre wahrscheinlich von selbst ausgeräumt, könnten wir auf eine genügende Zahl von *Gemeinden* verweisen, *in denen das Frohe und die Freude des Glaubens auch erfahrbar werden*. Dass Menschen dies ersehnen, zeigt die positive Aufnahme, die der »lächelnde Papst« Johannes Paul I. spontan erfuhr. Freude des Glaubens und Freude am Glauben kann man nicht »machen«, nicht organisieren. Kein Virtuositum der Pastoral, keine Predigtkunst allein kann sie bewirken. Sie hat immer Geschenkcharakter. Wohl aber kann man Hindernisse für diese Freude am Glauben vermeiden helfen, indem man die Freude des Glaubens stärker herausstellt als Verpflichtungen, Warnungen oder gar Verurteilungen. Man kann und sollte aufzeigen, was – auch sündhafte – Menschen Gutes tun, und nicht nur, was sie schlecht machen. Vielleicht könnte eine Erfahrung aus der Heilpädagogik *mutatis mutandis* hier einen hilfreichen Weg zeigen: Wenn ein Heilpädagoge einem notorisch lügenden oder stehlenden Kind helfen soll, dann beginnt er nicht, über die Wichtigkeit der Wahrheit oder die Bosheit der Lüge zu reden. Er versucht auf Gebieten, wo keine moralische oder seelische Störung vorliegt, anzusetzen und positive Lebensmöglichkeiten aufzuzeigen. Er eröffnet etwa Wege zum Basteln, zum Spiel, zum Sport, zum Erfahren einer Gemeinschaft ... Die Resultate zeigen: Je mehr das »moralisch« beeinträchtigte, zum Lügen und Stehlen neigende Kind positive Lebensmöglichkeiten erfährt und sich als angenommen und ernst genommen erlebt, umso leichter löst es sich von seinen Fehlhaltungen. Die »Nutzanwendung« für die kirchliche Verkündigung liegt auf der Hand: nicht auf das starren und in dem herumstochern, was man als Schwachstellen im heutigen Leben der Christen erkennt, sondern

immer wieder das vorhandene Positive, das auch die Menschen unserer Zeit aufweisen (so die hohe Wertschätzung sozialer Werte, die große Hilfsbereitschaft für Notleidende z. B. im Rahmen von »Bruder in Not« oder der Caritas), verstärken und herausstellen.⁵ »Schwächen« sollten eher in der Einzelseelsorge (Beratung, Beichtgespräch, Individualeelsorge) »behandelt« werden als in der allgemeinen Verkündigung. Denn dort kann man der konkreten, individuellen Situation gerecht werden.

Das Wichtigste aber ist wohl, dass wir uns bemühen, die bedingungslose Liebe Gottes zu allen Menschen und zu all seinen Geschöpfen im Sinne der Enzyklika »Deus caritas est« in das Zentrum unserer kirchlichen Dienste und Predigt zu stellen. Und: Es ist eine Binsenweisheit, dass dieses Ziel nicht durch Scheltrede, sondern nur mit Hilfe von Freude und Frohsinn erreicht wird.

LITERATUR

- FRIEMEL, F. G./SCHNEIDER, F., »Ich bin ein Kind der Hölle«. Nachdenken über den Teufel, Leipzig 1996.
- KORHERR, E. J., Das neu entdeckte Bußverständnis und die Beichtvorbereitung, in: ders., Exemplarische Beiträge zur Gemeindekatechese, Graz 1995, 122–129, auch: CPB 104 (1991) 4, 161–165.
- MOSER, T., Gottesvergiftung, Frankfurt 1976.
- PIAGET, J., Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt/Zürich 1973 (1954).

⁵ Die Enzyklika »Deus caritas est« weist positiv in eine solche Richtung!

HELGA MARIA WOLF / RUDOLF PACIK

Die Sprache der Zeiten¹

Feste, Symbole, Rituale im Rhythmus der Zeit

Die beiden Verfasser sind weithin bekannt: Rudolf Pacik wurde bereits vorgestellt, die Ethnologin Dr. Helga Maria Wolf betreut zurzeit das »Kulturquartier« in Wien, war als Chefredakteurin von »Kirche in Wien« Mitarbeiterin des Bischofsvikariates Wien-Stadt, Mitarbeiterin und Autorin zahlreicher Sendungen des ORF und gilt als eine der tiefsten Kennerinnen österreichischen und kirchlichen Brauchtums, über das sie auch zahlreiche Publikationen vorgelegt hat. (Ed.).

Ziel dieses Beitrags ist es, »die Sprache der Zeiten«, die im christlichen Jahreskreis ihren Ausdruck findet, zum Klingen zu bringen.² Dazu werden fünf Aspekte behandelt:

I. DIE SPRACHE DER FESTE

Es gibt keinen treffenderen Vergleich für Feste und Bräuche, die »alle heiligen Zeiten« begleiten, als den mit der Sprache: Sprache lebt. Es entstehen ständig neue Ausdrücke. Manches wird importiert, das eine kommt, das andere geht. Ähnliches taucht mit veränderter Bedeutung wieder auf (z. B. das Wort »Ritual« – bis vor kurzem als verstaubt und eher negativ bewertet, gelten Rituale jetzt als

¹ Der folgende Beitrag ist die schriftliche Zusammenfassung eines Impulsreferates anlässlich des Workshops am 20. Oktober 2001 im Rahmen des »Großstadtsymposiums« der Erzdiözese Wien: »Den Menschen heute das Evangelium bringen« (die Ergebnisse des Brainstormings am Workshop werden hier nicht dokumentiert).

² An dem diesem Referat zugrunde liegenden Workshop haben teilgenommen: Helmut Beranek, Wien 5; Dechant Mag. Gerald Gump, Schwechat; Birgit Haberl, Wien 13; Pfarrer Mag. Franz Herz, Wien 10; Michaela Krause, Wien 11; Traude Laaha, Wien 12; Richard Reinisch, Wien 23; Hanna Schenk, Wien 4; Pfarrer Msgr. Walter Schuster, Wien 13.

etwas Wichtiges und Hilfreiches). Nicht alles gefällt allen. Einzelne, Familien, Gruppen haben ihren eigenen Sprachschatz.

Man kann »Sprache« fast eins zu eins durch »Bräuche« ersetzen: Bräuche leben. Es entstehen ständig neue Ausdrucksformen. Manches wird importiert (z. B. Halloween, ein Fest, an dem sich die Geister scheiden); das eine kommt, das andere geht. Ähnliches taucht mit veränderter Bedeutung wieder auf. Nicht alles gefällt allen. Einzelne, Familien, Gruppen haben ihren eigenen »Schatz« an Bräuchen.

Tatsächlich hat die Ethnologie die Struktur, die Bräuchen und Festen zugrunde liegt, mit der Sprache verglichen. Aus einem beschränkten Alphabet lassen sich unendlich viele Wörter und Sätze (Brauchhandlungen) zusammenstellen. Sie folgen einer bestimmten Grammatik. Wer die Grammatik kennt und die Sprache beherrscht, gehört dazu. *Das Alphabet der sinnlichen Effekte* ist in allen Kulturen und Religionen ähnlich und schnell aufgezählt. Man kann dabei unterscheiden, welche »Wahrnehmungskanäle – sichtbar, hörbar, spürbar, Bewegung, Geschmack, Geruch – angesprochen werden, und merkt, dass es sich zumeist um Feste für alle Sinne, um Bräuche für Leib und Seele handelt, in einer bestimmten Dramaturgie zusammengefügt und durch Symbole und Rituale angereichert.

Das klassische Beispiel ist der Fronleichnamsumgang: Der Priester im Festtagsornat trägt die goldene Monstranz unter einem Baldachin aus Seide. Alle kommen in ihren schönsten Kleidern. Man betet und singt, Evangelien werden in feierlichem Ton verlesen, die Musik spielt. Alle sind in Bewegung, Kinder streuen Blumen, der Weihrauch steigt duftend auf.

Es ist kein Zufall, dass in den letzten Jahren Exerzitien im Geist des hl. Ignatius unter dem Motto »Mit allen Sinnen« so beliebt geworden sind. Jahrhundertlang waren die Jesuiten Meister der Inszenierung von Festen und sie beherrschten diese Kunst so perfekt, dass vieles, was sie in der Gegenreformation erfunden haben, als sogenannter Volksbrauch gilt (z. B. Krippenspiele und -lieder).

Natürlich kann man Elemente auch auf ungewöhnliche Weise zusammenfügen, und sie werden möglicherweise einen anderen Sinn ergeben. Stichworte: Patchworkkultur oder Bricolage. Das ist auch nicht unbedingt neu, z. B. war es schon um die vorletzte Jahrhundertwende üblich, vergoldete ausgeblasene Eier an den Christbaum zu hängen.

Die *Dramaturgie* ist der Grammatik vergleichbar: Bloßes Aneinanderfügen von Buchstaben oder Wörtern bleibt unverständlich. Man muss auch die Regeln kennen, nach denen eine Sprache funktioniert. Feste/Bräuche werden inszeniert. Ein typisches Unterscheidungsmerkmal zum Alltag besteht darin, dass dieser eher unreflektiert gelebt wird und das Fest durch bewusste Gestaltung und (zumindest teilweise) bewusstes Mitfeiern gekennzeichnet ist. Beliebige Aneinanderreihen von sinnlichen Effekten, Symbolen und Ritualen macht noch kein Fest.

Auch beim Gottesdienst spricht man von »Dramaturgie«: Jedes Element hat seinen bestimmten Sinn im Ganzen, die Abfolge und der Aufbau einer liturgischen Feier (Messe, Tagzeitengebet, Wortgottesdienst ...) sind nicht beliebig. Doch muss man »Dramaturgie« recht verstehen! Romano Guardini nannte die Liturgie ein »heiliges Spiel«. Um der Klarheit willen ist zu ergänzen: In diesem Spiel gibt es nicht Mitwirkende und Publikum, sondern nur Mitwirkende. (Deswegen betont das II. Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution die »tätige Teilnahme« aller.) Es genügt nicht, da(bei) zu sein – man soll darin sein, dazugehören!

II. LEBEN IN RHYTHMEN

»Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit: Eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Abernten der Pflanzen, eine Zeit zum Töten und eine Zeit zum Heilen, eine Zeit zum Niederreißen und eine Zeit zum Bauen, eine Zeit zum Weinen, eine Zeit für die Klage und eine Zeit für den Tanz; eine Zeit zum Steinewerfen und eine Zeit zum Steinesammeln, eine Zeit zum Umarmen und eine Zeit, die Umarmung zu lösen, eine Zeit zum Suchen und eine Zeit zum Verlieren, eine Zeit zum Behalten und eine Zeit zum Wegwerfen, eine Zeit zum Zerreißen und eine Zeit zum Zusammennähen, eine Zeit zum Schweigen und eine Zeit zum Reden, eine Zeit zum Lieben und eine Zeit zum Hassen, eine Zeit für den Krieg und eine Zeit für den Frieden« (Koh 3,1–8).

Der österreichische katholische Theologe Philipp Harnoncourt argumentiert:

Der Mensch als Geschöpf existiert in der Zeit. Als Geist-Wesen kann er aber auch Zeit überwinden: durch Erinnerung an Vergangenes, durch Erwartung von Künftigem.

Die Zeit erfahren wir auf verschiedene Weise:

- als *flüchtig* (nichts Vergangenes kehrt wieder, keinen Tag kann man ein zweites Mal leben). – Symbol: Linie
- aber auch als ständige *Wiederkehr* von Dagewesenem – unregelmäßig, oder regelmäßig, in Rhythmen. – Symbol: Kreis (Tag-Nacht-Kreis, Monats-Kreis, Jahres-Kreis)
- Die Erfahrung der Wiederkehr in der unaufhaltsamen Flüchtigkeit ermöglicht *Erwartung* des Kommenden. Das Voranschreiten der Zeit trotz Wiederkehr ermöglicht *Erfahrung, Lernen, Vertiefung*. – Symbol: Spirale.
- Der Mensch ordnet sein Leben in dieses Zeitgefüge ein. (Tageskreis: Wachen und Schlafen; Arbeiten, Essen, Ruhen. – Wochenkreis: Stundenpläne; Arbeitstage, Ruhe-/Feiertage. – Jahreskreis: Aussaat und Ernte; Arbeitsjahre, Schuljahre; Jahresfeste)

Der deutsche evangelische Theologe und Psychotherapeut Hans Gerhard Behringer hat den Jahreskreis als Lebenshilfe verstanden und spricht in seinem Buch von der »Heilkraft der Feste«. Dabei verweist er auf die Dramaturgie der Festkreise: Vorbereitung/Ouverture – Höhepunkt/Freudenzeit – Nachspiel – Ende. Neu feiern zu lernen bezeichnet Behringer als Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension und den Jahreskreis als bewusstseinsweiternden, therapeutischen Weg: »Das Jahr bietet mit seinen Festen eine bunte Palette der Vielfalt von Lebenssituationen, Freuden und Krisen ... Das Kirchenjahr ist ein Kreis, der sich alljährlich wiederholt. Das bedeutet, daß im Lauf eines Jahres alle Punkte durchlaufen werden. Auch das Gegensätzliche, das Ungeliebte wie das Geliebte, das Dunkle und das Helle kommt vor ... Jeder Aspekt unseres Lebens, jede Regung unserer Seele, alle freudigen und schweren Erfahrungen und die damit verbundenen Inhalte und Emotionen, alles ist in diesem Kreis des Jahres repräsentiert«:

Advent und Weihnachtsfestkreis

Advent: Vorbereitung

Weihnachten: Licht in der finstersten Zeit

Silvester und Neujahr: Abschied und neue Chance

Dreikönig: Auf dem Weg

Fastenzeit und Osterfestkreis

Fastenzeit: Vorbereitung

Karwoche: Abschied nehmen

Ostern: Sieg des Lebens

Christi Himmelfahrt: Ein neuer Anfang

Pentecoste (50 Tage zwischen Ostern und Pfingsten):

Zeit der Freude

Pfingsten: Fest der Freiheit

Mariä Himmelfahrt: Mitten im Sommer

Kirntag: Für Leib und Seele

Erntedank: Lebensdank

Allerheiligen, Allerseelen: Woher? Wohin?

Je mehr eine Gesellschaft in ihrem Überleben von der Natur abhängig ist, umso stärker lebt sie nach deren Rhythmen. Die Zyklen im Jahreslauf sind keineswegs gleich lang und die Festtage nicht gleichmäßig verteilt. Es fällt auf, dass es im Winter und Frühjahr eine besondere Dichte gibt. Der Weihnachtsfestkreis und davor schon Allerheiligen/Allerseelen und Martini im November wirken wie Überlebensfeste. Wenn in unseren Breiten die Nächte lang, die Tage trüb und dementsprechend auch die Stimmung dunkel ist, spielen Lichterfeste eine Rolle. Ab »Maria Lichtmess« wächst der Tag, die Stimmung steigt, die Leute feiern Karneval. Der Osterfestkreis bis Pfingsten und die Maifeste fallen ins Frühjahr, bekanntlich eine Zeit erhöhter Vitalität. Wenn es dann Zeit wurde, an die Feldarbeit zu denken, verdünnt sich die Festzeit, die Arbeit steht im Vordergrund und erfordert bis zur Ernte alle Energien. Die durch die Jahreszeiten geprägten Rhythmen lassen sich im Kirchenjahr wiederfinden.

Empfehlung für die Liturgie: Allem seine Zeit lassen und doch immer das Ganze sehen. – In allen Festen und Feiern verkündet und vergegenwärtigt die Kirche das Christus-Mysterium als ein ungeteil-

tes und unteilbares Ganzes – im Tages-, Wochen- und Jahresrhythmus: Täglich gedenkt sie seines Todes und seiner Auferstehung beim Sonnenauf- und -untergang; wöchentlich begeht sie den Sonntag als Fest der Auferstehung (Wochenostern); im Jahreszyklus wird dieses Gedächtnis weiter entfaltet (auch in den Heiligenfesten: Sie zeigen Gottes Wirken in der Geschichte).

Die einzelnen Feste des Kirchenjahrs setzen Akzente, begehen aber nie einen Teil-Aspekt allein. In der Frömmigkeitspraxis sieht man das oft anders: Man isoliert. Dazu ein Beispiel: Ein Wiener Pfarrer wurde einmal von Gemeindemitgliedern gerügt, weil er am Karfreitag von Auferstehung sprach! Man kann aber den Karfreitag nicht so feiern, als wüsste man von der Auferstehung nichts. Ein Hymnus zur Kreuzverehrung lautet: »Dein Kreuz, o Herr, verehren wir, und deine heilige Auferstehung preisen und rühmen wir: Denn siehe, durch das Holz des Kreuzes kam Freude in alle Welt.« – Ursprünglich gab es nur eine einzige Osterfeier – in der Nacht zum Ostersonntag; und hier feierten die Christen Tod UND Auferstehung Jesu! Erst später teilte man das eine Fest auf mehrere Tage auf.

III. SYMBOLE UND RITUALE

Ursprünglich meinte »*Symbol*« die auseinandergebrochenen Teile eines Ganzen. Durch Zusammenfügen (griechisch *symbolleîn*) konnte es als Erkennungszeichen. Der Besitzer eines Teiles wies sich als Bote, Gastfreund oder Vertragspartner aus. Für den antiken Menschen ist das Symbol nicht nur der sichtbare Teil eines Ganzen, sondern es steht für das Ganze, das unsichtbar bleibt. Im Symbol scheint die ganze Realität auf. Es enthält das, was es darstellt. Das Symbol »teilt sich mit«: Symbole geben dem Festgeschehen Sinn, sie verweisen auf den Lebenszusammenhang und die Geschichte, die dahintersteht.

Einfache (elementare) Symbole (auch »*Ursymbole*« genannt, z. B. Wasser, Feuer, Licht, Ei) sind der allgemeinen Erfahrung zugänglich und brauchen nicht erklärt zu werden. Persönliche Symbole sind nicht allgemein zugänglich (z. B. bestimmte Blumen, die man einander schenkt; gruppenspezifische Zeichen).

Wofür ein Symbol steht, ist nur im Kontext verständlich. Die Deutung erfolgt aufgrund kultureller und individueller Erfahrung. Sym-

bole sind ambivalent/mehrdeutig (Feuer wärmt und zerstört, Wasser erfrischt und vernichtet). Um die Sprache der Symbole zu verstehen, muss man sie erlernen, z. B. die Umgangsformen anderer Kulturen. Symbole, die zur Gestalt der Liturgie gehören, könnte man »primäre Zeichen« nennen (Brot, Wein, Wasser, Licht, Handlungen wie aus der Schrift vorlesen, Hand auflegen). »Sekundär« wäre dann: Gestaltung – wenn man versucht, die Liturgie durch fremde Elemente interessant zu machen, sie aufzuputzen (z. B. man liest nicht aus der Hl. Schrift, sondern aus dem »Kleinen Prinzen«).

Der deutsche Liturgiker Eduard Nagel spricht³ von »so genannten Symbolen« bei Erstkommunion-Gottesdiensten. Fischernetze, Sonne, Regenbogen, Schmetterlinge, Fische, Bäume usw. seien »nützlich in der Katechese«. Am Erstkommunionstag gehe es aber nicht um Belehrung, sondern um »eine Feier, die ihr Gesicht hat durch das Symbol des Brotes und des Weines, über die das Hochgebet gesprochen wird«. Bilder, die in der Vorbereitung eine Rolle gespielt haben, sollten bei der Messe nicht im Mittelpunkt stehen: »Jetzt geht es nur um Eines, um den Einen. Der sich selbst wahrhaftig und greifbar den Kindern und Erwachsenen schenkt. Wer von diesem Ereignis her denkt, dass sich hier und jetzt Gottes Sohn den Menschen zur Speise gibt, dem müssen andere ›Symbole‹ an dieser Stelle schon fast peinlich vorkommen.«

Anregung, Symbole sparsam und gezielt zu verwenden, primäre Symbole richtig zu begehen, z. B. sollen Brot und Wein auf dem Altar zu sehen sein, nicht selbst gebastelte Plakate, Blumen oder Kerzen im Übermaß.

Das Wort »*Ritual*« ist vom lateinischen *ritus* abgeleitet und meinte »Brauch« im Sinne eines präzise geformten und tradierten Verhaltensmusters und zugleich das, was in Gebrauch war. Das ursprünglich religiöse Werte- und Ordnungssystem vermittelte Respekt vor den Regeln sozialen Zusammenlebens. Rituale als feierliche Bestätigungen des gesellschaftlichen Konsens beschworen *communitas*, Gemeinschaft. Rituale werden auch als »Symbole in Aktion« oder »ausdrückliche, institutionalisierte Handlung oder Handlungssequenz« beschrieben, z. B. Gebete, Festreden, Predigten, Wettkämpfe, Tänze, Umzüge, Heischen, Spenden, Essen, Trinken.

³ E. Nagel, Auf zwei Minuten, in: Gottesdienst 35 (2001) 115.

Vor zwei Jahrzehnten haben sich Psychotherapeuten und ihre Klienten fasziniert in die Welt der Mythen und Märchen begeben. Zu den Pionieren dieser Bewegung zählt Ingrid Riedel. Die Theologin und Psychologin meint, ähnlich breites Interesse gelte heute der Wiederentdeckung der Rituale: »Noch vor zehn Jahren versuchte man alles Rituelle abzustreifen, zugunsten von Spontanem. Ritualisiertes galt als steif, hohl, muffig, ja verlogen. Heute suchen gerade junge Leute betont die feierliche und traditionsgebundene Form. Was geht da vor?« Zunächst einmal ein Bedeutungswandel: Ein Begriff ist aus dem religiösen in den weltlichen Bereich abgewandert. Heute meint man damit Gemeinsames und ganz Persönliches, Altes und Neues, symbolische Gebärden und Handlungsvollzüge, Zeremonien und Alltagsgewohnheiten. »Ritus = Set von überlieferten oder neu entwickelten Verhaltensregeln«, definiert die Familientherapeutin Rosmarie Welter-Enderlin.

Mit der Umprägung hat der Begriff seine Trennschärfe verloren. Buchtitel wie »Alltagsrituale. Wege zur inneren Quelle«, »Die Kraft der Rituale«, »Kinder brauchen Rituale«, »Rituale neu erschaffen – Elemente gelebter Spiritualität«, »Geborgenheit finden, Rituale feiern«, »Rituale für die Lebensmitte. Dem Leben Tiefe geben« zeugen von starkem Publikumsinteresse. Mit großer Offenheit überwinden solche Bücher Konfessions- und Fachgrenzen. Sie wecken Verständnis und ermutigen, Religion und Ritual mit allen Sinnen zu praktizieren. Der Theologe und Therapeut Anselm Grün OSB sieht darin aufgrund seiner spirituellen Erfahrung »Wege zu mehr Lebensfreude«. Wenn er die Wirkung von Ritualen in zwölf Punkten zusammenfasst, gelten fast alle auch für Feste und Bräuche, die Sprache der Zeiten: »Zweckfrei, lebensbejahend, phantasievoll und kreativ, Ausdruck der Freiheit, Identität stiftend, Unterbrechungen des Alltags, ästhetisch, Ordnung im Chaos, verbindend, heilend, sinnstiftend.«

IV. WENIGER IST MEHR

Schon im Umgang mit Symbolen und Ritualen zeigten sich Gefahren: Übertreibung und Erstarrung, das Ignorieren der passenden Zeit oder des Ortes. Wie für die eigene Wohnung können für Feste (und auch für die Kirchendekoration) folgende Empfehlungen gelten:

- Abräumen und entstauben (z. B. Silber putzen – Putztag als Erlebnisstag, nicht nur für die Frauen; Schaukasten, Bücherstand ... regelmäßig durchforsten)
- Raum für die Gedanken schaffen, nicht vollstopfen (Lichtkonzept, Schätze ins rechte Licht rücken)
- »Alles hat seine Zeit«: Dekorelemente nur zur passenden Zeit aufstellen (z. B. Osterbaum erst zu Ostern statt schon in der Karwoche)
- Variieren, Blumen- und Kerzendekorationen je nach Festzeit steigern
- Temporäre Elemente zeitgerecht entfernen. Nicht nur Hin-, sondern auch Wegräumen organisieren (Abschiedsritual), beim Aufstellen Dauer fixieren (z. B. Erstkommunion-Basteleien)
- Auf Wesentliches konzentrieren – wirkt der Reizüberflutung entgegen
- Überlegen, ob verschiedene Elemente zusammenpassen, ohne einander zu erschlagen (z. B. Schubert-Hochamt und Kindertänze)
- Die Würde des Ortes wahren. Bedenken, was wohin passt (nicht alles im Altarraum aufhängen)

Übertreibung entwertet Zeichen (z. B. Inflation der Kreuze oder übermäßig viele Kniebeugen). »Die Kirche nimmt in der irdischen Liturgie vorauskostend an der himmlischen teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der sie als Pilgerin unterwegs ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt, und sie hofft, indem sie das Gedächtnis der Heiligen ehrt, Anteil an und Gemeinschaft mit ihnen zu erlangen. Darum sind nach ältester Tradition der Kirche in Gottesdiensträumen Bilder des Herrn, der seligen Jungfrau Maria und der Heiligen zur Verehrung aufzustellen und dort so anzuordnen, dass sie die Gläubigen zu den Geheimnissen des Glaubens führen, die dort gefeiert werden. Daher vermeide man, ihre Zahl unbedacht zu vermehren; des Weiteren sind sie in der rechten Ordnung anzubringen, damit sie nicht die Aufmerksamkeit der Gläubigen von der Feier selbst ablenken. Mehr als eine Darstellung desselben Heiligen soll es in der Regel nicht geben. Grundsätzlich hat man bei der Ausstattung und der Gestaltung der Kirche, was die Bilder betrifft, die Frömmigkeit der ganzen Gemein-

schaft ebenso wie die Schönheit und Würde der Bilder zu beachten.«⁴

In seinem Buch »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«⁵ vergleicht Josef Andreas Jungmann die Religiosität seiner Zeit mit dem Inneren von Dorfkirchen, »in denen jeder Altar einen zwei- und dreifachen Titulus zu haben scheint, in denen jeder Pfeiler, jeder Winkel, jede Wandfläche ein eigenes kleines Heiligtum aufweist, Bild, Statue, Erinnerungszeichen, oft mit dem gleichen Thema zweimal dicht nebeneinander, jedes ohne Rücksicht auf seine Umgebung, das eine durch künstliche Blumen, das andere durch Lämpchen und Kerzen ausgezeichnet, das dritte durch schreiende Farben hervorgehoben, wie es eben jedesmal die Andacht des Spenders für gut befunden hat. Der unbefangene Beschauer, der sich in einer solchen Kirche zurechtfinden möchte, fühlt sich erschlagen von all dem, was auf ihn eindringt, und wenn er beten will, muß er erst lernen, vor dem auseinanderzerrenden Vielerlei die Augen zu schließen. Es ist kein Zweifel, daß ein solcher Innenraum auch für die Gemeinde, die sich an ihn gewöhnt hat und die ihn vielleicht ›schön‹ findet, nur verbildend und religiös verwirrend wirken kann. Jeder weiß, was in einer solchen Kirche geschehen müßte. Es braucht da kein Puritanertum Platz zu greifen. [...] Aber das Viele müßte zurücktreten vor dem einen Notwendigen oder müßte doch allmählich nach Thema und Form eine Zusammenordnung, eine Einordnung in den Gesamtplan des Gotteshauses erfahren.«

V. BEWUSST ERLEBEN – ACHTSAM BLEIBEN

- Schließlich einige Empfehlungen, nicht für kirchlich Engagierte:
- Mit offenen Augen durch die Natur und Nachbarschaft gehen
 - Anregungen wahrnehmen
 - Achtsam bleiben
 - Gutes behalten

⁴ Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007, Nr. 318.

⁵ J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1939, 195 f.

Nicht zufällig hat die buddhistische Tugend der Achtsamkeit gerade in den vergangenen Jahren Eingang in unser Denkschema gefunden. »Bewusst erleben – bewusster leben« ist ein Gebot der Stunde in Zeiten allgemeiner Reizüberflutung.

Es gibt viele Anregungen, wo man sie auf den ersten Blick nicht vermutet. Überall gilt es, aufmerksam wahrzunehmen, sich inspirieren zu lassen, frei und individuell zu entscheiden, kreativ weiterzuentwickeln, was sich als brauchbar erweist:

Lust und Mut zum Ausprobieren sind der erste Schritt, den zweiten könnte man frei nach Paulus formulieren: »Prüft alles, behaltet, was euch guttut« (»Lösch den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht! Prüft alles und behaltet das Gute!« [1 Thess 5,19–21]).

LITERATUR

- AUF DER MAUR, H., Feiern im Rhythmus der Zeit. Herrenfeste in Woche und Jahr (GDK, Teil 5), Regensburg 1983.
- BEHRINGER, H. G., Die Heilkraft der Feste. Der Jahreskreis als Lebenshilfe, München 1997.
- GROM, B., Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, Düsseldorf 1976.
- GRÜN, A., Geborgenheit finden – Rituale feiern. Wege zu mehr Lebensfreude, Stuttgart 1997.
- JUNGMANN, J. A., Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. Regensburg 1939.
- KASCHUBA, W., Einführung in die Europäische Ethnologie, München 1999.
- Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.
- NAGEL, E., Auf zwei Minuten, in: Gottesdienst 35 (2001) 115.
- RAUCHENECKER, H., Mit Bräuchen leben. Alte und neue Formen christlichen Feierns, München 1989.
- RAUCHENECKER, H., Heil(ig)es Brauchtum? Vom heutigen Umgang mit Bräuchen, München 1998.
- RIEDEL, I., Es muß feste Bräuche geben ... Rituale bei Lebensübergängen, in: Mythen, Rhythmen, Rituale 15. Goldegger Dialoge. Hg. Kulturverein Schloß Goldegg, Goldegg 1997, 125–146.
- WELTER-ENDERLIN, R., Wie aus Familiengeschichten Zukunft entsteht. Neue Wege systemischer Therapie und Beratung, Freiburg i. Br. 1999.
- WOLF, H. M., Das neue BrauchBuch. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe, Wien 2000.

ERICH CZASCH

Überlegungen zur Feier der Verabschiedung und Tröstung Hinterbliebener von aus der Kirche ausgetretenen Personen

Ostr. Prof. Dr. phil. Erich Czasch war lange Jahre als Philosophieprofessor im Rahmen der akademischen Lehrerausbildung in Wien, als legendärer Religionsprofessor am Bundesgymnasium und ehrenamtlich in der studentischen Jugendarbeit Klosterneuburg tätig. Nach seiner Emeritierung stellte er sich als Leiter kirchlicher Begräbnisse zur Verfügung – ein Dienst, den er fünfzehn Jahre lang mit einfühlbarer pastoraler Kompetenz sowohl am Pfarrfriedhof St. Vitus als auch am Wiener Zentralfriedhof ausübte. Er stellt hier in eigener Verantwortung einen reflektierten, durchaus kritischen Erfahrungsbericht zur Diskussion. Es ist anzufügen, dass der Beitrag die jüngsten kirchenamtlichen Verlautbarungen zum Thema »Kirchenaustritt« in ihrer eventuellen Relevanz für das »kirchliche Begräbnis« aus redaktionellen Gründen nicht mehr berücksichtigen konnte¹ (Ed.).

I. VORBEMERKUNG

Die vorliegende Arbeit wurde aus den Erfahrungen heraus verfasst, die ich während meiner fünfzehnjährigen Tätigkeit als Begräbnisleiter in der Erzdiözese Wien sowohl in einer Vorstadtpfarre als auch am Zentralfriedhof und an anderen Friedhöfen beim Begräbnis von Personen, die offiziell aus der Kirche ausgetreten waren, machen musste.

Es kommt in solchen Fällen relativ häufig vor, dass die Hinterbliebenen – aus den verschiedensten Gründen – den Beistand der Kirche verlangen; besonders im großstädtischen Raum, in dem die Kirchen-

¹ Vgl. Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.), Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche. Pastorale Initiativen in Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt (Die österreichischen Bischöfe 7), Wien 2007.

austritte einen beträchtlichen Umfang angenommen haben, wobei aber zu bemerken ist, dass sehr häufig die Angehörigen nicht darüber informiert waren, dass der Verstorbene den Entschluss gefasst hatte, die Kirche zu verlassen.

Für solche Feiern der Tröstung der Angehörigen mit anschließendem Begräbnis (oder Kremation) sind in der »Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien« in deren Form XV verbindliche Normen festgelegt worden.

II. PRAKTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Die Durchführung dieser Vorschriften, die den äußeren Verlauf der Zeremonie sichtbar gegenüber der von den Angehörigen gekannten und erwarteten »Normalform« verändert, wird von den Angehörigen sehr häufig als Diskriminierung und Kränkung empfunden. Es stellt sich daher angesichts der eminent wichtigen pastoralen Seite dieses Problems die Frage, ob es richtig ist, die Tatsache der Erklärung des Kirchenaustrittes des Verstorbenen vor der weltlichen Behörde zum Anlass für derartige Maßnahmen zu machen und die negative Wirkung, die sie auslösen, in Kauf zu nehmen. Der Grund für die negative Betroffenheit und Verärgerung der Hinterbliebenen liegt vielfach weniger im religiösen Bereich als mehr im sozialen. Für die Menschen der Großstadt hat das Begräbnis eines Angehörigen neben der Verabschiedung oft einen starken Repräsentationscharakter.

Die Art, wie der äußere Ablauf eines Begräbnisses (oder einer Kremation) vor sich geht, hat – besonders in Wien – eine besondere Bedeutung. Es soll damit nicht nur das Verhältnis der Angehörigen zum Verstorbenen demonstriert werden, sondern auch die soziale Stellung der Familie zum Ausdruck gebracht werden. Man ist bemüht, durch besonderen, oft sehr kostspieligen Aufwand den am Begräbnis Teilnehmenden beides zu demonstrieren. Diese Tatsache hat Redtenbacher² ausdrücklich betont, wenn er auf den in Wien oftmals anzutreffenden Kult mit der »schönen Leich« hinweist. Dieser Be-

² A. Redtenbacher, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König, Würzburg 2002, 117.

griff ist dermaßen eindeutig, dass er hier nicht weiter expliziert werden muss. Die Begräbnisfeier wird außer von der religiösen Komponente noch von vielen weiteren getragen.

Wenn nun diese Absicht durch die vorgeschriebene Form XV beeinträchtigt wird, dann entsteht bei den Anwesenden – nicht nur bei den Leidtragenden – ein negativer Affekt gegen die Kirche. Anstelle des bei einer Begräbnisfeier besonders günstigen Zuganges zu religiösen Gedanken der Mitfeiernden, die sie vielleicht schon lange aus ihrem Bewusstsein verdrängt hatten und die nun wieder erwachen, kommt es zur Erweckung negativer Einstellungswerte, zu einem feindseligen Ressentiment der Kirche gegenüber. In vielen Menschen lebt die Erinnerung an eine religiöse Haltung, die sie vielleicht in ihrer Kindheit und Jugend besaßen und die dann in ihrem späteren Leben verloren ging. Gerade die Begräbnissituation, das Konfrontiertsein mit Fragen wie Tod und Auferstehung, ist wie kaum eine andere in der Lage, diese rudimentär erhalten gebliebene Einstellung neu zu beleben. Aber das Gefühl, deutlich diskriminiert worden zu sein, verhindert diesen für ein Zurückfinden zur Kirche günstigen Denkprozess. Durch die deutlich erkennbare Andersartigkeit des Ablaufs der Begräbnisfeier werden negative Vorbehalte gegen die Kirche geweckt und oftmals ein Leben lang beibehalten.

Redtenbacher formuliert völlig zu Recht: »Menschen, die sich – obwohl getauft – aus dem Glaubensstrom des Christseins ganz oder teilweise herausgenommen oder nie darinnen gestanden haben, haben folgerichtig angesichts von Sterben, Tod und Trauer einen anderen Zugang zu dieser rituellen Situation. Für sie ist die Begräbnisfeier im besten Fall anthropologische Ursituation, die Fragen und Horizonte eröffnet. Für den bewussten Christen ist sie bei aller Trauer Erlösungsfeier, im besten Fall Taufvollendung und Auferstehungsfeier. Aus dieser Spannung resultieren die pastoralen Herausforderungen an die Begräbnisfeier heute.«³

Die Einföhrung in die Studienausgabe konstatiert dazu: »Die Begräbnisfeier ist heute weithin zu einem Ort der Begegnung mit Glaubenden und Nichtglaubenden, mit Suchenden und Zweiflern geworden ...«⁴ Dabei scheint es mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass ich

³ Ebd., 120 f.

⁴ Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien unter besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt, Wien 1999, 5.

in vielen Fällen feststellen konnte, dass gerade Personen, die es ohne weiters aussprechen, dass sie der Kirche eher fern stehen, und dies noch ausdrücklich betonen, hier besonders kritische Haltungen einnehmen.

Der Grund dafür ist, wie ich aus zahlreichen Gesprächen mit Hinterbliebenen anlässlich solcher Begräbnisse erfahren musste, dass auch bei theologisch eher wenig Gebildeten weitgehende Kenntnisse über die bleibende Wirkung der Taufe bestehen, dass diese durch keine wie auch immer gearteten Handlungen und Ereignisse verloren gehen kann. Der Verstorbene ist – trotz seiner vor der weltlichen Behörde geäußerten Absicht, aus der Kirche auszutreten – oft nach wie vor Christ und daher erwarten die trauernden Angehörigen ein christliches Begräbnis, das sich ihrer Meinung nach doch nicht so eklatant von der gewöhnlichen katholischen Begräbnisweise unterscheiden dürfte, wie dies in Form XV der Fall ist. Der äußere Rahmen, wie das Fehlen der liturgischen Kleidung und anderes, spielt dabei eine sehr große Rolle, aber auch religiöse Motive werden zur Sprache gebracht. Dabei steht die Tatsache der grundlegenden Zugehörigkeit zum Christentum im Bewusstsein der Menschen vielfach vor dem konfessionalen Bereich, hier eben dem katholischen.

III. DIE FRAGE DES KIRCHENAUSTRITTES

Bevor nun Maßnahmen wie die in Form XV geforderten erörtert werden, wäre zu überprüfen, ob die Erklärung des Kirchenaustrittes tatsächlich eine derartige Beeinträchtigung der Kirchengliedschaft nach sich zieht, dass sie eine abweichende Gestaltung der Begräbnisfeier, wie sie in Form XV der Studienausgabe gefordert wird, rechtfertigt.

In der Literatur findet sich zu dieser Frage keine einheitliche Linie, es werden mehrere einander widersprechende Standpunkte vertreten. Der Würzburger Prof. für Kirchenrecht Dr. theol. Heribert Haltermann⁵ verneint die Tatsache einer schweren Beeinträchtigung. Er stellt vielmehr fest, dass durch die vor der staatlichen Behörde abgegebene Erklärung des Kirchenaustrittes das Recht zum Sakramenten-

⁵ W. Hauerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005, 198 ff.

empfang in keiner Weise geschmälert oder gar gänzlich aufgehoben werde. In seinem Beitrag zu diesem Thema in *Una sancta* 53 (1998) tritt er der Auffassung, dass die Erklärung des Kirchenaustrittes vor der staatlichen Behörde in jedem Fall den Tatbestand der Apostasie, der Häresie oder des Schismas darstelle, ausdrücklich entgegen. Dies zeigt schon der ergänzende Untertitel der Abhandlung: »Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma? *Fragwürdige* Schlussfolgerungen aus dem Kirchenaustritt von Katholiken«. Darin bezeichnet er die Tatsache der vor dem Staat gegebenen Erklärung des sogenannten Kirchenaustrittes, die als Folge der im deutschen Grundgesetz Art. 4 verankerten Religionsfreiheit möglich ist und daraus abgeleitet das Recht umfasst, die eigene Religionsgemeinschaft zu verlassen und die Religion zu wechseln, als *rein profanen Verwaltungsakt!* »Andererseits kann der vor der zuständigen staatlichen Behörde erklärte Austritt aus der Religionsgemeinschaft als rein staatliches Rechtsinstitut aufgrund der von der Verfassung gebotenen Neutralität des Staates sowie des Selbstbestimmungsrechtes der Kirchen keine unmittelbare Wirkung im kirchlichen Rechtsbereich nach sich ziehen. Vielmehr erfolgt der Austritt aus der Religionsgemeinschaft nur mit bürgerlicher Wirkung.«⁶ Daher dürfte diese Erklärung auch keine Konsequenzen für die Intention und Gestaltung einer Begräbnisfeier haben.

In seinem Beitrag zum Sammelband »Mehr als Brot und Wein«, einer Arbeit, die sich hauptsächlich mit Fragen der Eucharistie befasst, aber auch zur Frage der Bewertung des Kirchenaustrittes wichtige Aussagen enthält, wiederholt und bekräftigt er seine schon in *Una Sancta* 53 (1998) gemachten Feststellungen über die Folgen der Erklärung des Kirchenaustrittes vor der staatlichen Behörde. »Die Erklärung des sog. ›Kirchenaustrittes‹ bewirkt, dass der betreffende Bürger vom Staat nicht mehr als Mitglied der betreffenden Religionsgemeinschaft betrachtet wird, mit der Folge, dass er weder zur Kirchensteuer veranlagt wird, noch zur Teilnahme am Religionsunterricht verpflichtet ist, noch in der Statistik als Religionsangehöriger erfasst wird. Im kirchlichen Rechtsbereich entfaltet diese Erklärung hingegen keine Wirkung in Hinblick auf die Kirchengliedschaft; die

⁶ H. Hallermann, Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma? *Fragwürdige* Schlussfolgerungen aus dem Kirchenaustritt von Katholiken, in: *US* 53 (1998) 226–240, 233.

mit der Taufe erworbene Kirchengliedschaft mit den daraus resultierenden Rechten und Pflichten kann aufgrund des character indelebilis der Taufe nicht verloren gehen und wird von dieser Erklärung nicht beeinträchtigt.«⁷ Und er weist darauf hin, dass der sogenannte Kirchenaustritt nur insofern eine Verfehlung gegenüber der Kirche bedeutet, als die Veranlagung zur Kirchensteuer entfällt, er stellt also einen Verstoß gegen »die in den cc. 222 1, 1250 und 1262 CIC normierte Pflicht aller Gläubigen zur finanziellen Beitragsleistung an die Kirche dar. Ein Verstoß gegen diese Rechtspflicht ist aber weder universalkirchlich noch auf der Ebene der DBK oder einzelner deutscher Diözesen strafrechtlich sanktioniert«⁸.

Diese für Deutschland gemachte Feststellung lässt sich ohne weiters auch auf Österreich übertragen. Es scheint mir in diesem Zusammenhang ausdrücklich erwähnenswert, dass auch in Österreich die Erklärung des Kirchenaustrittes vor der weltlichen Behörde zu erfolgen hat, die sie dann der zuständigen kirchlichen Stelle mitteilt.

Es handelt sich also dabei um einen rein weltlichen Verwaltungsakt, der mit der eigentlichen Glaubensdimension kaum etwas zu tun hat. Und Hallermann weist ausdrücklich darauf hin, »dass der sogenannte Kirchenaustritt aus ganz verschiedenen Gründen erfolgen kann. Als häufiges Motiv werden finanzielle Gründe genannt, aber auch mögliche Enttäuschungen, Ärger über negative Erfahrungen in der Kirche ... Dabei wird eingeräumt, dass die Kirche durch Fehler und Versäumnisse selbst dazu beigetragen haben kann«⁹.

Es ist also nicht immer der Kirchenbeitrag, der die Menschen dazu bewegt, die Kirche zu verlassen, diese Ursache wird zumeist überschätzt, sie steht nicht so im Vordergrund, wie vielfach angenommen wird. Es lassen sich noch viele andere Motive nennen, die mit der Glaubenshaltung des Betreffenden nichts zu tun haben. Als prägnantes Beispiel sei hier nur ungeschicktes, provozierendes Verhalten von kirchlichen Amtsträgern Gemeindemitgliedern gegenüber erwähnt, die daraufhin als Protestaktion ihren Austritt aus der Kirche erklären. Und es sind zumeist Motive eher profaner Art. Ein Verstoß gegen den Glauben und gegen die Einheit der Kirche liegt nach Hal-

⁷ W. Haunerland (wie Anm. 5), 198.

⁸ Ebd.

⁹ H. Hallermann (wie Anm. 6), 226 f.

lermann nur vor, wenn der Austrittswillige »den Straftatbestand der Apostasie, der Häresie oder des Schismas äußerlich zum Ausdruck bringt«¹⁰.

Es muss daher untersucht werden, ob durch den bei der staatlichen Stelle erklärten Kirchenaustritt, der nach Hallermann »als solcher keine unmittelbare kanonische Wirkung nach sich ziehen kann«¹¹, ein kanonischer Straftatbestand vorliegt, der den in cc. 1364–1398 CIC angeführten Straftatbeständen des universal geltenden kanonischen Rechtes entspräche. Da dies nicht der Fall ist und auch partikularrechtlich ein solcher Straftatbestand nicht gegeben ist, verneint Hallermann grundsätzlich das Vorhandensein eines solchen.¹² Allerdings wird von verschiedenen Autoren die vor der staatlichen Behörde gegebene Erklärung des Kirchenaustrittes ohne weitere Differenzierung und ohne weitere Überprüfung der Umstände als erwiesener Tatbestand der Apostasie, der Häresie oder des Schismas gewertet.

Man findet diese Haltung auch bei österreichischen Autoren, so bei Walter Mick¹³, und diese Rechtsauffassung ist wohl der Hauptgrund für die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Dies zieht die Notwendigkeit nach sich, zunächst die genannten Tatbestände genauer zu analysieren.

Apostasie und Häresie werden in c. 751 CIC näher bestimmt.¹⁴ Apostasie wird als »Ablehnung des christlichen Glaubens als ganzen« und Häresie als »beharrliche Leugnung einer Kraft göttlichen und katholischen Glaubens zu glaubenden Wahrheit« oder als »beharrliche Zweifel an einer solchen Glaubenswahrheit« beschrieben.¹⁵ Apostasie und Häresie sind also schwerwiegende Vergehen gegen den für die Kirche verbindlichen Glauben. Dabei setzt die Apostasie die Leugnung einer für den christlichen Glauben wesentlichen Glaubenswahrheit voraus; Hallermann führt etwa die Leugnung der Gottessohnschaft Jesu als Beispiel an.¹⁶ Der Tatbestand der Apostasie ist

¹⁰ W. Haunerland (wie Anm. 5), 199.

¹¹ H. Hallermann (wie Anm. 6), 234.

¹² Vgl. ebd.

¹³ W. Mick, Die kirchenrechtlichen Folgen eines Kirchenaustritts, in: Pfarrblatt der Dompfarre St. Stephan 61 (2006), Nr. 3, Sommer 2006, 4 f.

¹⁴ H. Hallermann (wie Anm. 6), 235.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

auch gegeben, wenn der Betreffende einer nichtchristlichen Religion beitrifft oder sich einer atheistischen Vereinigung anschließt. »Diese Delikte sind strafbar, wenn sie in einem äußeren Akt schuldhaft verwirklicht worden sind.«¹⁷

Unterzieht man diese Aussage einer weiteren Betrachtung, so drängt sich sofort die Frage auf, ob die überwiegende Mehrzahl der aus der Kirche »Ausgetretenen« von ihrem religiösen Niveau, ihrem Wissen und ihrer Einstellung zu den Grundfragen der christlichen Religion her überhaupt in der Lage sind, die Tatbestände der Apostasie oder Häresie, wie verlangt, bewusst und äußerlich zum Ausdruck zu bringen. Ein echtes Sündenbewusstsein ist meist so spärlich vorhanden, dass sich der »Austretende« der Tragweite einer Handlung wie die der Erklärung des Kirchenaustrittes keinesfalls bewusst ist. Die Definition der Sünde als eine bewusste Abwendung von Gott wird wohl zumeist nicht einmal in Ansätzen begriffen und nachvollzogen, daher kann eine solche Abwendung nicht bewusst beabsichtigt sein. Bei den vielen Gesprächen, die ich im Laufe meiner fünfzehnjährigen Tätigkeit als Begräbnisleiter mit Angehörigen von »Ausgetretenen« führte, wurden oftmals ganz andere Gründe für diesen Schritt des Verstorbenen genannt, es wurde mir glaubhaft versichert, dass er nach wie vor gläubig geblieben sei. Gar nicht so selten wurde sogar betont, dass er weiterhin am religiösen Leben teilgenommen, am Sonntag die Messe mitgefeiert, zur Beichte gegangen sei und die Kommunion empfangen habe, was bei der Anonymität des religiösen Geschehens in der Großstadt in einer der Nachbarpfarren, wo man ihn nicht kannte und seine Austrittsabsicht nicht aufschien, durchaus möglich war. Hallermann sagt zu diesen Verfehlungen: »Diese Delikte sind strafbar, wenn sie in einem äußerlichen Akt schuldhaft verwirklicht worden sind und ziehen dann die Tatstrafe, d. h. die von selbst eintretende Strafe der Exkommunikation nach sich. Die Tatstrafe ist in der Regel nur dem Betreffenden selbst bekannt, der sich diese Strafe zugezogen hat, sie ist im äußeren Rechtsbereich also unsicher und kann daher nur eine persönliche Nichtberechtigung nach sich ziehen, nicht aber die Nichtzulassung durch andere Kirchenglieder zu bestimmten kirchlichen Handlungen.«¹⁸

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

Das bedeutet, »dass ein Apostat oder Häretiker, der sich die Tatstrafe der Exkommunikation zugezogen hat, zwar nicht berechtigt ist, die Kommunion zu empfangen, diese ihm vom Kommunionsspender aber nicht ohne weiters verweigert werden darf«¹⁹. Das heißt aber, dass ausschließlich der Gewissensentscheid des Betroffenen die Grundlage für jegliche Teilnahme an kirchlichen Handlungen, wie Sakramentenempfang oder auch das kirchliche Begräbnis, sein kann. Nur er weiß, ob die Intention seiner Handlung die Bedingung erfüllt, dass sein Kirchenaustritt als »Apostasie oder Häresie bewertet werden (darf), wenn feststeht, dass er tatsächlich äußerer Ausdruck für einen vollständigen oder teilweisen Glaubensabfall ist«²⁰. Wenn sich ein Katholik durch seinen Gewissensspruch berechtigt glaubt, die Vorschriften und Gesetze der kirchlichen Autorität über den Sakramentenempfang aus seinem Wissen über die echten Gründe seiner Handlung nicht auf sich anwenden zu müssen, und damit objektiv eine Übertretung begeht, so folgt er möglicherweise subjektiv dem Spruch eines irrenden Gewissens. Er kann aber nicht anders handeln! Das II. Vatikanum sagt in *Gaudium et spes* 8: »Schon in der Einzelperson entsteht öfters eine Störung des Gleichgewichtes zwischen dem auf das Praktische gerichteten Bewusstsein von heute und einem theoretischen Denken, dem es nicht gelingt, die Menge der ihm angebotenen Erkenntnisse selbst zu bewältigen und sie hinlänglich in Synthesen zu ordnen. Eine ähnliche Störung des Gleichgewichtes entsteht ferner zwischen dem entschlossenen Willen zu wirkmächtigem Handeln und den Forderungen des sittlichen Gewissens, aber oft auch zwischen den kollektiven Lebensbedingungen und den Voraussetzungen für ein persönliches Denken oder sogar eines besinnlichen Lebens. Endlich entsteht eine Störung des Gleichgewichtes zwischen der Spezialisierung des menschlichen Tuns und einer umfassenden Weltanschauung.«²¹

Und über die Würde des sittlichen Gewissens in Nr. 16 desselben Kapitels: »Im Inneren seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums* (Herderbücherei 270), Freiburg i. Br. 1966 (³⁴2007), 455.

und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgene Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Inneren zu hören ist.«²² Die kirchliche Autorität, der das Urteil darüber zusteht, kann »vom äußeren Akt des Kirchenaustrittes bis zum Erweis des Gegenteils auf die Zurechenbarkeit dieser Handlung schließen; d. h., sie kann bei demjenigen, der austritt, eine Schuldhaftung vermuten, sie kann aber nicht daraus schließen, dass eo ipso auch ein Glaubensabfall vorliegt. Dieser müsste im Einzelfall erst bewiesen werden und erst in diesem Fall könnte davon ausgegangen werden, dass die Exkommunikation als Tatstrafe eingetreten ist. Daher kommt es beim Kirchenaustritt, im Unterschied zum staatlichen Rechtsbereich, wesentlich auf die Motive und deren Bewertung an. Demnach kann der Kirchenaustritt zwar äußerer Ausdruck eines Glaubensabfalls sein, muss dies aber nicht in jedem Fall sein«²³.

Ich möchte hinzufügen, dass sie es in den meisten Fällen auch nicht ist, wie ich aus zahlreichen Gesprächen mit Hinterbliebenen erfahren konnte, die mir diesen Umstand glaubwürdig nahebrachten.

Aber abgesehen von jeder persönlichen Erfahrung genügt ja ein Blick in die Statistik der Kirchenaustritte, um aus dem spontanen Ansteigen der Austrittszahlen, die durch bestimmte Ereignisse verursacht wurden, den wahren Grund für diesen Schritt vieler – oft engagierter – Kirchenmitglieder zu erfahren.

Es ließen sich viele Beispiele für einen Austritt aus der Kirche ohne Glaubensabfall bringen; besonders wenn man die Motive des Kirchenaustrittes junger Menschen betrachtet, wo besonders Fragen der Sexualmoral oder die Frage nach einer Wiederverheiratung nach einer Scheidung eine bestimmende Rolle spielt. Dabei muss der Betreffende gar nicht persönlich involviert sein, sehr häufig wird der Entschluss, die Kirche zu verlassen, durch die Beobachtung des Schicksals Nahestehender ausgelöst.

Wie weit sich der Bogen der Motive für einen Kirchenaustritt spannt, sei zuletzt noch anhand des Artikels »Meine Kirchenaustrittsbrief-

²² Ebd., 462.

²³ H. Hallermann (wie Anm. 6), 235 f.

Geschichte« von Weihbischof Scharl²⁴ gezeigt. Der erst kürzlich zum Weihbischof Geweihte wollte nach den Erfahrungen, die er mit der »Autorität« durch die Absolvierung seines achtmonatigen Präsenzdienstes beim Bundesheer gemacht hatte, aus der Kirche austreten und verfasste ein entsprechendes Schreiben, das er aber falsch adressierte.

Wörtlich sagt er: »Was war der Grund dafür? Ich hatte wohl genug von acht Monaten Kasernierung und obrigkeitlichem Verhalten, das mir oftmals nicht legitimiert schien. Da kam mir die Kirche gerade noch quer ... Der Austrittsbrief passte in dieses Klima der Entschlossenheit, eine Kehre zu vollziehen und dem Gewissen zu folgen.«²⁵

Wäre dieses Schreiben nicht durch Zufall an die falsche Adresse gekommen, so wäre Weihbischof Scharl heute möglicherweise zwar ein gläubiger Christ, aber er gehörte nicht der katholischen Kirche an; er wäre ohne Bekenntnis.

Bei all den genannten Gründen war wohl kaum jemals der Tatbestand der Apostasie oder der Häresie gegeben, sodass die Tatstrafe der Exkommunikation hätte in Kraft treten können. Es sei daher nochmals auf die bereits zitierte Forderung Hallermanns hingewiesen, dass diese Tatbestände erst bewiesen werden müssen. Ein solcher Beweis setzt aber eingehende Untersuchungen und Befragungen voraus, die nach Art der Ermittlungen in der profanen Kriminalistik durchzuführen wären. Solche finden im Fall der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses kaum jemals statt; es wird zu wenig nach den Motiven des Austrittes geforscht, die Tatsache der Abmeldung genügt, um ein kirchliches Begräbnis ohne weiters, auch wenn es von den Hinterbliebenen gewünscht wird, zu verweigern. Dies entspricht aber in keiner Weise der Feststellung Hallermanns, dass das begangene Vergehen nur dem Täter selbst bekannt ist, und es »kann deshalb nur eine persönliche Nichtberechtigung nach sich ziehen, nicht aber die Nichtzulassung durch andere Kirchenglieder zu bestimmten kirchlichen Handlungen« (vgl. Anm. 18).

In diesem Zusammenhang ist auch die Frage, ob durch die Erklärung des Kirchenaustritts der Tatbestand des Schismas gegeben ist, zu un-

²⁴ Pfarrblatt (wie Anm. 13), 13.

²⁵ Ebd., 14.

tersuchen. Der Kirchenaustritt wird als schwerwiegender Verstoß gegen die Verpflichtung jedes Gläubigen, die »communio« zu wahren, angesehen. Daraus wird abgeleitet, dass der Tatbestand des Schismas vorliege, der die von selbst wirksam werdende Exkommunikation als Tatstrafe nach sich ziehe.

»Der Codex bestimmt in c. 751 das Schisma einerseits als »detractio subjectionis Summo Pontifici« und hebt damit wesentlich auf den Aspekt der »communio hierarchica« ab. Mit dem zweiten Definiensmerkmal, »detractatio communionis cum Ecclesiae membris«, hebt diese Norm wesentlich auf den Aspekt der »communio fidelium« ab.«²⁶

Der Begriff des Schismas beschreibt »eine schuldhafte Verweigerung der sowohl geistlich begründeten als auch nach außen hin in konkreter sozialer Form sichtbar werdenden Gemeinschaft mit einem Teil der Kirche oder mit der Kirche insgesamt.«²⁷ Aber er betont ebenso, dass nur dann, »wenn mit einem Kirchenaustritt tatsächlich die Verweigerung der Gemeinschaft mit der Kirche intendiert ist, d. h., wenn der Kirchenaustritt einen äußeren Ausdruck der Distanzierung von der Kirche darstellt, dann muss er als Straftatbestand des Schismas bewertet werden und zieht als Rechtsfolge die Tatstrafe der Exkommunikation nach sich«²⁸. Und Hallermann weist die Meinung Joseph Listls ausdrücklich zurück, wonach »jeder Fall des Kirchenaustrittes als Trennung von der kirchlichen Einheit« zu bewerten sei.²⁹ Zu dieser Bewertung der »Erklärung des Kirchenaustrittes« durch Prof. Hallermann steht die Auffassung von Walter Mick in deutlichem Gegensatz, sodass eine Harmonisierung beider Standpunkte kaum möglich ist.

Mick bezeichnet den erklärten Kirchenaustritt mit den Worten Joseph Listls³⁰ als »die beurkundete intensivste Form der Abwendung des katholischen Christen von seiner Kirche« und eine schwere Verletzung der Grundpflicht, »immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren« (can. 209 1 CIC). Das katholische Kirchenrecht betrach-

²⁶ H. Hallermann (wie Anm. 6), 235.

²⁷ Ebd., 236.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz (wie Anm. 1), 179, Anm. 7; zit. nach H. Hallermann (wie Anm. 6), 236.

tet somit den Kirchenaustritt als einen formalen Akt des Abfalls von der katholischen Kirche.³¹ Weiters führt er aus: Diese Erklärung habe die Beendigung der tätigen Kirchengliedschaft und das Ruhen sämtlicher Aktivrechte innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft zur Folge und stelle nach dem kirchlichen Recht eine strafbare Handlung dar. Sie erfülle je nach Absicht des Austretenden den Tatbestand der Apostasie, der Häresie oder des Schismas.

»Wenn auch im Einzelfall schwierig oder nahezu unmöglich feststellbar ist, ob die Erklärung einen Akt der Apostasie oder einen der Häresie zum Ausdruck bringt, bedeutet sie auf jeden Fall eine Trennung von der kirchlichen Einheit und erfüllt den Tatbestand des Schismas. Nach can. 1364 1 zieht sich der Apostat, der Häretiker oder der Schismatiker die von selbst eintretende Kirchenstrafe der Exkommunikation zu. Der Eintritt dieser Strafe bewirkt nach can. 1331 1, dass dem Betroffenen untersagt ist, sich mit irgendeinem Dienst an der Feier der Eucharistie oder einer anderen gottesdienstlichen Feier zu beteiligen. Wegen des Verlustes des Aktivrechtes, den die Erklärung des Kirchenaustrittes nach sich zieht, muss dem formal Abgemeldeten, der vor seinem Tod nicht irgendwelche Zeichen der Reue zeigt, nach can. 1184 § 1 das kirchliche Begräbnis verweigert werden.«³²

Hallermann tritt dieser Auffassung entgegen, indem er darauf hinweist, dass dies für die öffentliche Form des Kirchenaustritts Gültigkeit hat, wie sie in dem von Listl angeführten Beispiel aus der Zeit des Nationalsozialismus zutrifft. Damals wurde jeder Kirchenaustritt propagandistisch an die Öffentlichkeit gezerrt, da er als Solidaritätskundgebung für das Regime gewertet werden konnte. Der Kirchenaustritt wurde in vielen Fällen als Voraussetzung für Anstellung, Beförderung und andere profane Gelegenheiten verlangt und auch aus diesen Beweggründen durchgeführt. Trotz seines Öffentlichkeitscharakters hatte er in den meisten Fällen keine Aussagekraft für die Beurteilung der Frage, ob der Austretende tatsächlich vom Glauben abgefallen war, ebenso wenig, wie die Zugehörigkeit zur Gruppe der sogenannten Gottgläubigen.

³¹ Pfarrblatt (wie Anm. 13), 4.

³² Ebd., 5.

Heute aber ist der Öffentlichkeitscharakter kaum mehr gegeben und der äußere Ausdruck der Distanzierung von der Kirche in den wenigsten Fällen gegeben. »In einer Zeit wie der heutigen aber, in der eine solche Austrittserklärung weitgehend in einem anonymen Rahmen abgegeben wird, in der Regel nur wenigen bekannt wird, der Austritt als solcher gesellschaftlich praktisch irrelevant ist und die Zugehörigkeit zu einer Kirche weitgehend als Privatsache verstanden wird, verliert dieses Argument an Überzeugungskraft. Zudem bezieht es sich beinahe ausschließlich auf den Aspekt der Kirche als ›societas‹ und lässt den theologisch und geistlich begründeten Aspekt der Kirche als ›communio‹ außer Acht. Es ist also festzuhalten, dass der Kirchaustritt durchaus den Straftatbestand des Schismas zum Ausdruck bringen kann, dieser Sachverhalt aber nicht mit jedem Kirchaustritt bewiesen, also ›manifestum‹ ist, wie es für eine Straftat zwingend notwendig wäre.«³³ Gerade aber dieser Charakter des Manifesten, also des Öffentlichen, liegt – wie schon oben erwähnt – vielfach nicht vor. Bei zahlreichen Kontaktgesprächen mit den Angehörigen, bei Trauerfeiern, die nach der Form XV der Studieneausgabe abgehalten werden mussten, stellte sich heraus, dass nicht einmal die nächsten Familienmitglieder vom Kirchaustritt des Verstorbenen Kenntnis hatten – umso weniger die übrige Trauergemeinde!

Hallermann nennt das »Manifeste« des Kirchaustrittes »zwingend«. Somit wird in sehr vielen Fällen, bei denen diese geforderte Öffentlichkeit nicht gegeben ist, das von den Angehörigen dringend geforderte kirchliche Begräbnis zu Unrecht verweigert; die Tatsache der abgegebenen Austrittserklärung wird oftmals überhaupt erst durch die Art, wie die Trauerfeier gestaltet wird, bekannt.

Als weiteres Thema behandelt Hallermann den Kirchaustritt als Verstoß gegen die grundlegende Solidaritätspflicht. Durch die Erklärung des Kirchaustrittes vor der staatlichen Behörde wird der Betreffende aus der Liste der zur Kirchensteuer zu Veranlagenden gestrichen. Dies wird als die Verweigerung der finanziellen Beitragspflicht angesehen, die entweder intentional oder auch als automatisch eintretende Folge mit dem Kirchaustritt verbunden ist, und es werden entsprechende Rechtsfolgen abgeleitet. »Diese Beitragspflicht ist allgemeinrechtlich in den cc. 222 § 1 und 1254 §§ 1 und 2 i. V. m. cc. 1262 und 1263 CIC geregelt und hat in der Bundesrepu-

blik Deutschland eine entsprechende partikularkirchliche Ausgestaltung auf staatskirchenrechtlicher Grundlage in der Form der Kirchensteuer erfahren.«³⁴ In Österreich sind diese Verhältnisse ganz ähnlich gelagert. Allerdings weist Hallermann ausdrücklich darauf hin, dass »der Codex keinen ausdrücklichen Strafbestand der Verweigerung der Beitragspflicht vor(sieht). Eine Bestrafung könnte allgemein rechtlich also allenfalls auf der Grundlage des c. 1371 2° CIC erfolgen. Allerdings sieht der Codex keinen ausdrücklichen Straftatbestand der Verweigerung der Beitragspflicht vor.«³⁵ Bestraft könnte nur allgemeinrechtlich werden und hier bietet c. 1371 2° CIC die Grundlage. Es heißt dort, dass »diejenigen mit einer gerechten Strafe belegt werden sollen, die trotz einer vorherigen Verwarnung einem rechtmäßigen Gebot der kirchlichen Autorität den Gehorsam verweigern.«³⁶ Das bedeutet aber, dass zunächst eine Verwarnung des Straftäters erfolgen müsste, sodann müsste in einem Strafverfahren sowohl der Straftatbestand als auch der schwere Schuldvorwurf bewiesen werden und die entsprechende Strafe müsste als Spruchstrafe durch die kirchliche Autorität verhängt werden. »Dabei ist aber zu beachten, dass nach dem Willen des Gesetzgebers Beugestrafen, besonders aber die Exkommunikation, nur mit allergrößter Zurückhaltung auferlegt werden soll. Es wäre kaum mit der Intention des Gesetzgebers vereinbar, wenn für die Verweigerung der Kirchensteuer auf der Grundlage des c. 1371 2° CIC die Spruchstrafe der Exkommunikation verhängt würde.«³⁷ Somit bleibt noch die Frage, ob das mit dem Kirchenaustritt verbundene Ausbleiben der Entrichtung der Kirchensteuer als schwere Sünde bewertet werden kann, womit das Recht verbunden wäre, dieser Person die Sakramente und Sakramentalien so lange zu verweigern, bis diese Schuld im Bußsakrament nachgelassen ist. Die Verweigerung setzt voraus, dass der Betreffende »hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharrt«³⁸. Um dies zu realisieren, muss sich der Betreffende subjektiv darüber bewusst sein, dass sein Verhalten eine Auflehnung gegen Gott beinhaltet.

³³ H. Hallermann (wie Anm. 6), 237.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 238.

³⁸ Ebd.

»Die Sünde muss ferner offenkundig, d. h. allen Teilnehmern der Eucharistiegemeinschaft bekannt sein und es muss sich um ein hartnäckiges, also unbußfertiges Verharren in schwerer Sünde handeln.« Daraus folgt, dass die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien nur dann verweigert werden darf, »wenn der Spender sicher und aufgrund eines nicht in der Beichte erworbenen Wissens weiß, dass der Bittende in persönlich schwerer Schuld fortwährend und ohne Willen zur Änderung seines Verhaltens gegen Anforderungen der christlichen Lebensführung verstößt. Damit aber die in der Verweigerung des Sakramentenempfanges bestehende Rechtsminderung eintreten kann, müssen nicht nur einige, sondern alle der genannten Tatbestandsmerkmale erfüllt sein«³⁹. Und Hallermann stellt fest, dass es sich bei der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses ganz ähnlich verhält. »Hier ist gesetzlich erfordert, dass es sich um öffentliche Sünder handelt, denen das kirchliche Begräbnis nicht ohne öffentliches Ärgernis bei den Gläubigen gewährt werden kann. Neben den bereits genannten Tatbestandsmerkmalen für die offenkundig schwere Sünde und die Unbußfertigkeit des Sünders hebt diese Norm also darauf ab, dass ein öffentliches Ärgernis vermieden wird. Das bedeutet, dass der im Einzelfall zuständige Pfarrer oder der in seinem Auftrag handelnde Kaplan bzw. Diakon oder Laie eine Ermessensentscheidung treffen muss, wobei er festzustellen hat, ob ein öffentliches Ärgernis bei den Gläubigen gegeben ist oder nicht.«⁴⁰ Ich möchte wiederum dazu aus meiner persönlichen Erfahrung heraus bemerken, dass ein Ärgernis eher dadurch gegeben ist, dass trotz Beteuerung des richtigen Lebenswandels des Verstorbenen durch die Angehörigen das kirchliche Begräbnis verweigert wird. Die Anwesenden wissen, wie der Verstorbene sein Leben geführt hat; daher die Verärgerung wegen der Verweigerung eines kirchlichen Begräbnisses. Zusammenfassend stellt Hallermann fest: »Daraus folgt, dass eine generelle Verweigerung der Sakramente und Sakramentalien für alle Katholiken, die vor der staatlichen Behörde den Austritt aus der Kirche erklärt haben, keinesfalls den verpflichtenden Vorgaben des universalkirchlichen Gesetzgebers entspricht.«⁴¹

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 239.

⁴¹ Ebd.

Außerdem muss der Grundsatz gelten, dass eine Tatstrafe vor ihrer eventuellen Feststellung nicht öffentlich ist. »Insofern gilt auch hier der Grundsatz des c. 220 CIC, dass der gute Ruf und die persönliche Intimsphäre der Gläubigen geschützt werden müssen.«⁴² Diese Forderung kann sinngemäß auch auf die Zulassung zum kirchlichen Begräbnis angewendet werden, der aus einem Gewissensentscheid heraus geäußerte letzte Wille des Verstorbenen, der den Angehörigen bekannt ist, müsste hier maßgebend sein. Was nun den Schutz des guten Rufes des Verstorbenen angeht, so wird bei Form XV kaum darauf Bedacht genommen, denn schon in der Einleitung wird ausgesprochen: »Da der verstorbene Herr (Frau) N.N. nicht der Kirche angehört hat, können wir dieses Begräbnis nicht nach dem kirchlichen Ritus halten.«⁴³

Diese ausdrückliche Betonung der Tatsache, dass der Verstorbene den Austritt aus der Kirche erklärt hat, was in vielen Fällen den meisten Trauergästen gar nicht bekannt war, ist den Angehörigen oftmals peinlich; ich habe häufig erlebt, dass man mich gebeten hat, diesen Punkt so diskret als nur möglich zu behandeln und die Feier, so weit es zulässig ist, in der üblichen Weise zu gestalten. Diese Bemerkung kann auch nur schwer mit der grundlegenden Feststellung in der Studienausgabe XV in Korrelation gebracht werden, die aussagt: »Die Feier ist ganz auf die Tröstung der Hinterbliebenen ausgerichtet.«⁴⁴ Weiters stellt sich auch die grundsätzliche Frage, ob man die Begräbnisfeier nach Form XV der Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien nicht als kirchliche Veranstaltung bezeichnen kann. Sie wird vom Einsegnungsdienst organisiert, sie findet in der von den meisten als kirchlicher Raum empfundenen Friedhofshalle (Krematorium) statt, sie wird von einem Priester oder von einem für dieses Amt »gesendeten« Laien geleitet. Dabei werden Gebete und Lesungen gesprochen, die nur der Fachmann von den üblicherweise verwendeten zu unterscheiden in der Lage ist, die man auf jeden Fall als Teile einer kirchlichen Feier bezeichnen wird.

Wenn man die Überlegungen Hallermanns ernst nimmt, so scheint kein Anlass für die von der Norm abweichende Form XV der Studienausgabe, welche oftmals die Angehörigen negativ berührt, zu be-

⁴² W. Haunerland (wie Anm. 5), 199.

⁴³ Studienausgabe (wie Anm. 4), 87.

⁴⁴ Ebd.

stehen. Und um die Angehörigen geht es ja vor allem! Der Verlauf der Trauerfeier wird aber dann doch weitgehend durch den »Kirchenaustritt« des Verstorbenen bestimmt. Es wird ja bereits bei der Einleitung betont, dass der verstorbene Herr (Frau) N.N. nicht der Kirche angehört und daher dieses Begräbnis nicht nach dem kirchlichen Ritus gehalten werden kann. Auch wenn man annimmt – was Hallermann bestreitet –, dass der Verstorbene tatsächlich seine Kircheng Zugehörigkeit verloren hat, so scheint mir die Frage wichtig, ob es notwendig ist, dies so ausdrücklich vor der ganzen Trauergemeinde auszusprechen.

Die äußeren Zeichen der Form XV, z. B. das Fehlen der liturgischen Kleidung, wird nicht immer gleich beachtet; es kommt da auf den jeweiligen Personenkreis an. Ebenso dass der eigentliche Einsegnungsvorgang mit der Besprengung mit Weihwasser und der Hinweis auf die Taufvollendung fehlt. Letzteres ist wieder nur schwer zu verstehen, da ja selbst ein »echter« Kirchenaustritt den »Charakter indelebilis« der Taufe nicht zerstört hätte.

Sehr stark beschäftigt die Leidtragenden die Frage, was es für eine Bedeutung habe, dass der von der Kirche bestellte Leiter der Trauerfeier nicht wie sonst vor dem Sarg geht. Oder umgekehrt gefragt: warum diesmal nicht? Das bedeutet für viele einfachere Menschen, dass der Verstorbene nicht von dem ihrer Meinung nach dafür zuständigen Begräbnisleiter zu seinem letzten Ziel geführt wird.

Ich habe oftmals bei Leuten, bei denen kein weiteres theologisches Wissen vorausgesetzt werden konnte, die Meinung gehört, dass jeder, der den priesterlichen Dienst der Begräbnisleitung ausübt, die Person Christi repräsentiere. Es wird somit ganz realistisch geglaubt, dass somit Christus selbst symbolisch den Verstorbenen zu seiner letzten Ruhestätte hinführe. Für viele Angehörige ist es daher eine ungemaine Belastung, dass der Repräsentant der Anwesenheit Christi dem letzten Weg ihres Verstorbenen nicht vorangeht. Es hat mich bei Gesprächen mit Hinterbliebenen immer wieder überrascht, wie viele schwerwiegende Gedanken sich Angehörige von Verstorbenen, die aus der Kirche ausgetreten sind, sich dieses Umstandes wegen machen und welche Befürchtungen sie dabei aussprechen.

Aber gerade dieser Passus wird in der Studienausgabe besonders betont: »Der Vorsteher geht nicht dem Sarg voran, sondern begleitet

die trauernden Hinterbliebenen hinter dem Sarg.«⁴⁵ Diese ausdrückliche Anweisung steht auch in der Studienausgabe in Fettdruck. Allerdings wird eine Lesung aus dem Buch Kohelet empfohlen, das Evangelium Mt 25,31–46 wird gelesen und es wird bei den tröstenden Worten für die Angehörigen ausdrücklich darauf Bezug genommen, ebenso wie bei den Fürbitten. Es fehlt wie gesagt der eigentliche Einsegnungsvorgang mit der Besprengung mit Weihwasser und der Hinweis auf die Taufvollendung. Die weiteren Abweichungen von den übrigen Formen I–XIV der Studienausgabe werden viele Katholiken aus ihrem mangelnden Wissen über die Gepflogenheiten in der Kirche und über die Bedeutung dieser »Zeichen« im Rahmen der Begräbnisliturgie heraus vielfach als Äußerlichkeiten empfinden und verfehlen so ihre beabsichtigte Wirkung. Überdies werden sie häufig durch die musikalische Umrahmung der Feier, auf die der Vertreter der Kirche keinen Einfluss hat, überdeckt.

Bei vielen Menschen aber lösen die Abweichungen von den bekannten Grundelementen der übrigen Formen das Gefühl der Zurücksetzung aus, das der Absicht der Tröstung der Hinterbliebenen deutlich zuwiderläuft. Manchen wird die Tatsache, dass es sich bei der Feier, an der er gerade teilnimmt, nicht um ein kirchliches Begräbnis handelt, gar nicht auffallen, was wiederum den Sinn der Sonderform in Frage stellt. Sie bringt viel Leid für die Hinterbliebenen und verfehlt oft die beabsichtigte Wirkung.

Es konnte gezeigt werden, dass, folgt man der Auffassung Hallermanns, die Erklärung des Kirchenaustrittes vor der weltlichen Behörde nicht in allen Fällen auch ein Zeichen des Glaubensabfalls ist, der den Tatbestand der Apostasie, der Häresie oder des Schismas bedeutet, worauf die Tatstrafe der Exkommunikation, welche die Voraussetzung für die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses ist, nicht automatisch eintritt. Man kann, etwas salopp, sagen: Kirchenaustritt ist nicht Kirchenaustritt und es ist daher eine allgemeingültige Beurteilung nicht möglich. Eine genaue Analyse jedes Einzelfalles ist angezeigt.

Karl Wagner sagt in dem Artikel »Begräbnis oder Trauerfeier«: »Da das Glaubensbekenntnis eines Menschen für die Ausrichtung seines Begräbnisses den Stellenwert eines Testamentes hat, so hat jeder

⁴⁵ Ebd., 92.

Mensch ein Recht auf ein Begräbnis im Sinne seines Glaubens und die Hinterbliebenen haben die moralische Pflicht, ihn nach seinem Glauben zu bestatten. Wenn jemand hingegen aus der Kirche ausgetreten ist, so hat er zwar nicht zwangsläufig auch seinen Glauben an Gott aufgegeben, aber er hat damit ausdrücklich auf jede kirchliche Handlung verzichtet und im Todesfall – wenn er vorher nicht noch unmissverständlich zur Kirche zurückwollte – diesen Zustand der Distanzierung von der ›sichtbaren‹ Kirche quasi testamentarisch besiegelt. Über eine solche Entscheidung darf man sich nicht hinwegsetzen. Sie ist, wie ein Testament nach dem Tode, unwiderruflich. Barmherzigkeit beim Begräbnis üben heißt, dem Verstorbenen das zukommen lassen, was er mit seinem Kirchenaustritt zum Ausdruck gebracht hat.«⁴⁶

Diese Betonung der Ausdrücklichkeit des Wunsches des »Ausgetretenen« nach völliger Distanziertheit entspricht nicht der Erfahrung, die ich während meiner fünfzehnjährigen Tätigkeit als Begräbnisleiter gemacht habe. Wenn es auch unbestritten bleibt, dass die Erklärung des Kirchenaustrittes oftmals auch mit der Intention abgegeben wird, eine völlige Loslösung von der Kirche zu erreichen, so muss ebenso deutlich gesagt werden, dass dies nicht in jedem Fall so ist und dass sehr oft Angehörige auf den ihnen bekannten Glauben und auf die in diese Richtung weisende Lebensweise des Verstorbenen hinweisen. Die Auffassung Listls⁴⁷: »Die Erklärung des Kirchenaustrittes ist vielmehr die beurkundete intensivste Form der Abwendung des katholischen Christen von seiner Kirche und eine Verletzung der Grundpflicht, immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (can. 209 1 CIC)«⁴⁸, trifft nicht in jedem Fall zu.

Es wäre hier meiner Meinung nach den Angehörigen eine größere Mitsprache bei der Feststellung des tatsächlichen Verhältnisses des Verstorbenen zur Kirche zuzugestehen – und ihnen diese auch zu geben, wie es im obigen Zitat heißt, »aus einer moralischen Pflicht heraus« und nicht nach einem amtlichen Schema.

Abschließend sei noch auf eine Äußerung Papst Benedikts XVI. zur Frage des Gerechtfertigtseins hingewiesen, die er vor vielen Jahren,

⁴⁶ Pfarrblatt (wie Anm. 13), 12 f.

⁴⁷ H. Hallermann (wie Anm. 6), 236.

⁴⁸ Ebd.

als er noch Professor für Dogmatik in Regensburg war, machte, und die im Zusammenhang mit dieser Studie Bedeutung haben könnte. Er nimmt in »Das neue Volk Gottes« in der Abhandlung »Kein Heil außerhalb der Kirche« zur Frage der vollen Kirchengliedschaft Stellung und stellt angesichts der modernen Erkenntnisse über die tausende Jahre dauernde Menschheitsgeschichte und der Änderung des Geschichtsbildes auf Grund der geographischen Entdeckungen zu Beginn der Neuzeit fest, dass die viertausendjährige biblische Heilsgeschichte nur als ein winziger Punkt im Ganzen erscheint und der weitaus größere Teil der Menschheitsgeschichte sich sowohl räumlich als auch zeitlich außerhalb dieser Dimension ereignet hat. Weiters betont er, dass angesichts der Proportion, die zwischen dem Wachsen der Kirche und der Vermehrung der Menschheit besteht, mit einem fortgehenden Schrumpfen des Anteils der Kirche an der Welt gerechnet werden muss. »Der Triumph der größten Zahl, den die Statistik augenblicklich noch dem Katholizismus gegenüber den anderen Religionen der Menschheit gewährt, wird vielleicht nicht mehr allzu lange bestehen. Dem Sehenden mag es heute schon fragwürdig genug erscheinen, weil er weiß, wie wenig das statistische Phänomen ›Katholizismus‹ geistlich gesehen besagt: Auch Hitler, Himmler, Goebbels figurieren in der Statistik als Katholiken; nur ein Bruchteil derer, die sich irgendwelchen Konventionen zuliebe noch so nennen, ist in Wahrheit vom Evangelium Jesu Christi getroffen.«⁴⁹ Diese Feststellung relativiert auch die Situation eines Menschen, der aus der Kirche ausgetreten ist: Sie sagt doch nicht mehr und nicht weniger, als dass auch ärgste Feinde und innerlich absolut Abtrünnige, wie die Genannten, einfach auf Grund statistischer Tatsachen als »Mitglieder« der katholischen Kirche gelten und z. B. ein Recht auf ein Begräbnis nach der Form I der Studienausgabe hätten.

Ratzinger hält es für notwendig, »... die Stellung und Sendung der Kirche in der Geschichte auf eine positive Weise neu zu begreifen, die uns gestattet, ebenso an die Universalität des göttlichen Heilsangebotes wie an die Unumgänglichkeit des kirchlichen Heilsdienstes zu glauben«⁵⁰.

⁴⁹ J. Ratzinger: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Topos Taschenbücher Bd. 1), Mainz ³1984, 167.

⁵⁰ Ebd.

Was die Haltung des Einzelnen, des »Subjektes« angeht, so befragt Ratzinger einfach die Schrift: Was muss eigentlich ein Mensch haben, damit er ein »Christ« sei? Das Neue Testament gibt darauf zwei sich ergänzende Antworten, die zusammengenommen eine vollkommen genügende Erklärung darüber bieten, wann man theologisch legitim von einem »Votum ecclesiae« sprechen darf. Die eine Antwort lautet: Wer die Liebe hat, hat alles (Mt 22,35–40; Röm 13,9 f.). Besonders aber wird auf Mt 25,31–40 hingewiesen, wo »... der Weltenrichter nicht fragt, was die Einzelnen geglaubt, gedacht, erkannt haben, sondern einzig und allein nach dem Richtmaß der Agape urteilt. Das »Sakrament des Bruders« erscheint hier als der einzig genügende Weg des Heils, der Mitmensch als jenes »Inkognito Gottes«, an dem sich das Schicksal eines jeden entscheidet«⁵¹.

Und es scheint mir kein Zufall, dass gerade Mt 25,31–40 als Beispiel für einen beim Begräbnis eines aus der Kirche Ausgetretenen eventuell zu erwähnenden Gedanken in der Studienausgabe angeführt wird. Der rechten Art des Verstorbenen, sein Leben geführt zu haben, wird hier große Bedeutung beigemessen. Ratzinger betont, dass es auf die Haltung des Sichüberschreitens ankommt, »in welcher der Mensch anfängt, seinen Egoismus zu lassen und fortzugehen auf den anderen hin. Deshalb ist der Bruder, der Mitmensch die eigentliche Erprobungsstätte dieser Haltung; in seinem Du kommt inkognito das Du Gottes auf den Menschen zu. Wenn wir dementsprechend den Nächsten als das primäre Inkognito Gottes ansprechen werden, so bleibt doch bestehen, dass er darüber hinaus ein vielfältiges anderes Inkognito wählen kann, d. h., dass vielerlei Gegebenheiten der jeweiligen religiösen und profanen Ordnung dem Menschen Anruf und Hilfe zu dem rettenden Exodus der Selbstüberschreitung werden können«⁵². Auf die Frage nach dem Gerechtfertigtsein gibt das Neue Testament die Antwort: Wer die Liebe hat, hat alles. »Dieser befreienden Auskunft, die von Gott her bedingungslos – ohne Wenn und Aber – gegeben ist, steht ein »Aber« lediglich von Seiten des Menschen entgegen, dass es das Ganze zutiefst zu gefährden scheint. Dieses »Aber« lautet: Niemand hat die Liebe wirklich (vgl. Röm 3,23). All unser Lieben ist immer wieder vom Egoismus angefressen

⁵¹ Ebd., 169.

⁵² Ebd.

und entsteht.«⁵³ Die Liebe ist aber eine Grundvoraussetzung des Christseins. Wenn sie vom Egoismus »angefressen und entstellt« ist, ist damit auch dieses gestört. Ist doch Liebe das eigentliche Wesen unseres Glaubens. So heißt es im Neuen Testament: »Das ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt, dass wir einander lieben sollen.«⁵⁴

Dieses Gebot gilt ganz allgemein, es bezieht sich auf alle Menschen, macht keine Ausnahmen und grenzt niemanden aus; auch den Andersdenkenden nicht. Das II. Vatikanische Konzil betont dies in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« Kap. 28: »Achtung und Liebe sind auch denen zu gewähren, die in gesellschaftlichen, politischen oder auch religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir. Je mehr wir in Menschlichkeit und Liebe inneres Verständnis für ihr Denken aufbringen, desto leichter wird es für uns, mit ihnen ins Gespräch zu kommen.«⁵⁵ Es stellt sich nun hier die Frage, ob im Fall der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses für »Ausgetretene« ein echtes Gespräch, im vollen Sinn des Wortes überhaupt möglich ist.

Betrachtet man nun, ohne Ansehen der echten Gründe manchen »Kirchenaustrittes«, die derzeit gehandhabte Weise der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses in seiner strikten Form, so kann man sich des Eindrucks der Lieblosigkeit nicht ganz erwehren, zumal Hallermann und andere schon 1998 darauf hingewiesen haben, dass das geltende Kirchenrecht in vielen Fällen eine menschenfreundlichere Vorgangsweise zuließe. Wenn ein wenig mehr Toleranz diesem Geschehen zugrunde gelegt würde, gäbe es viel weniger Leid bei an sich schon durch den Tod eines Angehörigen schwer getroffenen Hinterbliebenen. »Denn das Heil der Welt steht in Gottes Hand, es kommt aus Verheißung, nicht aus Gesetz. Uns aber bleibt, uns in Demut in den Dienst der Verheißung zu stellen, ohne mehr sein zu wollen als unnütze Knechte, die nichts als ihre Schuldigkeit tun« (Lk 17,10).⁵⁶

⁵³ Ebd., 170.

⁵⁴ 1 Joh 3,11.

⁵⁵ K. Rahner/H. Vorgrimler (wie Anm. 21), 475.

⁵⁶ J. Ratzinger (wie Anm. 49), 192.

LITERATUR

- GENERALSEKRETARIAT DER ÖSTERREICHISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche. Pastorale Initiativen in Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt (Die österreichischen Bischöfe 7), Wien 2007.
- HALLERMANN, H., Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma? Fragwürdige Schlussfolgerungen aus dem Kirchenaustritt von Katholiken, in: US 53 (1998) 226–240.
- HAUNERLAND, W., Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005.
- MICK, W., Die kirchenrechtlichen Folgen eines Kirchenaustritts, in: Pfarrblatt der Dompfarre St. Stephan 61 (2006), Nr. 3, Sommer 2006, 4 f.
- RAHNER, K./VORGRIMLER, H. (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Herderbücherei 270), Freiburg i. Br. 1966 (342007).
- RATZINGER, J., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Topos Taschenbücher Bd. 1), Mainz 1972 (31984).
- REDTENBACHER, A., Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König, Würzburg 2002.
- Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien unter besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt, Wien 1999.
- WAGNER, K., Die Feier der Beerdigung. Werkbuch, Freiburg i. Br. 2001.
- WAGNER, K., Begräbnis oder Trauerfeier, in: Pfarrblatt der Dompfarre St. Stephan 61 (2006), Nr. 3, Sommer 2006, 12 f.

EDGAR JOSEF KORHERR

Wortgottesdienst mit Kindern – ein nachkonziliarer Pastoralversuch¹

Der im Folgenden vorgestellte Pastoralversuch in der Erzdiözese Wien aus dem Jahr 1972 fand unter maßgeblicher Mitarbeit von Edgar Josef Korherr² statt und dokumentiert eine markante, aber auch mühsame Entwicklungsphase im Rahmen der nachkonziliaren Liturgiereform und der Umsetzung einschlägiger offizieller Dokumente zur Liturgie mit Kindern bzw. Kleingruppen. Er wurde mitgetragen vom Ordinariat und den zuständigen Instanzen der Erzdiözese Wien und zeigt den großen geistlichen Elan, mit dem in unmittelbar nachkonziliarer Zeit an Einübung und Mitvollzug des liturgischen Geschehens auch von Kindern gearbeitet wurde. Diesen Elan gilt es – unter Wahrung der Grunddeterminanten authentischer Liturgie – heute neu zu beleben (Ed.).

EINFÜHRUNG

Gottesdienste mit Kindern und für Kinder haben eine relativ kurze Geschichte, die verknüpft ist mit der liturgischen und katechetischen Bewegung des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Vor allem in der Zwischenkriegszeit wird von Diözesansynoden die Forderung nach eigenen Kindermessen an Sonn- und Werktagen gestellt. Spezielle Gebets- und Liedtexte finden Eingang in die Diözesangebetbücher und in eigene Schülergebet- bzw. -liederbücher (meist Broschüren). Weite Verbreitung im Kindergottesdienst fanden damals in Österreich auch die Kommuniontexte, welche das Pichler'sche Religionsbuch anbot. Die Form der Kindergottesdienste war

¹ Der Verfasser war damals Leiter des Katechetischen Instituts der Erzdiözese Wien. Der Beitrag stellt ein Stück Wiener Diözesangeschichte und sehr konkrete Liturgiegeschichte dar.

² Zur Person des Autors, siehe dessen Beitrag »Von der Drohbotschaft zur Frohbotschaft« in diesem Buch.

damals »Sekundärliturgie« (H. Rennings). Die Kinder beteten unter Anleitung eines Vorbeters ihre Gebete und sangen ihre Lieder, die oft nur in Annäherungswerten mit den liturgischen Texten übereinstimmten. Dies führte unter anderem dazu, dass im Bewusstsein der Kinder nicht der Zelebrant, sondern der Vorbeter als der eigentliche »Vorsteher« des Gottesdienstes erscheinen musste. Noch 1965 schreibt »Artikel 35 der Liturgischen Richtlinie der Österreichischen Bischofskonferenz« vor: »Will man bei Kindermessen und sonstigen einfachen Verhältnissen statt der liturgischen Texte, die im Messbuch stehen, liturgienahе Texte laut vorlesen, übernimmt diese der Vorbeter, nicht der Priester.«

Liturgisch engagierte Priester und Gläubige fragten sich, ob damit schon jene Möglichkeiten der liturgischen Reform ausgeschöpft sind, welche die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ermöglicht. Dieses hatte ja etwa gefordert, dass die liturgischen Riten selbst »... der Fassungskraft der Gläubigen angepasst sind und im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen« (Artikel 243). Die Folgerung für Kindergottesdienste schien: Kinderliturgie muss der Fassungskraft der Kinder, ihrer psychischen Reife und ihrer Glaubensreife angepasst sein. Dies schien auch der Artikel 38 der Liturgiekonstitution nahezulegen: »Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen ist berechtigter Vielfalt und Anpassung ... Raum zu belassen.« Nicht nur in der liturgischen Bildung, sondern auch in der »täglichen Teilnahme der Gläubigen« sollten die Seelsorger eifrig und geduldig bemüht sein um die Beachtung des »Alters, der Verhältnisse, der Art des Lebens und des Grades der religiösen Entwicklung« (Artikel 19).

Konkret schienen solche Forderungen und Möglichkeiten nur realisierbar, wenn die Frage der Kinderliturgie neu studiert und unter Berücksichtigung der jeweiligen Situation neue Wege überdacht und erprobt wurden. Über die Initiative des Deutschen Katechetenvereines und des Liturgischen Instituts Trier trat daher mit Gutheißung der Deutschen Bischofskonferenz 1968 erstmals eine »Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie« unter Vorsitz von Prof. Dr. Ralph Sauer zusammen. Zu dieser Kommission wurden neben Vertretern aus der Bundesrepublik und der Schweiz auch das Liturgische Institut Salzburg, das Katechetische Institut Wien und das Religionspädagogische Institut Graz geladen. Die Christlich-pädagogi-

schen Blätter (CPB) berichteten in den vergangenen Jahrgängen ausführlich immer wieder über die einschlägigen Arbeiten.

Frucht der intensiven Arbeit dieser Kommission, welche immer auch die Verbindung zu Kinderseelsorgern der DDR suchte, waren zunächst die 1970 publizierten »Richtlinien für den Wortgottesdienst mit Kindern«, welche in der Bundesrepublik und in der Schweiz ad experimentum, aber generell von den Bischofskonferenzen genehmigt wurden. Die Österreichische Bischofskonferenz war vorsichtiger und genehmigte erst 1971 die Erprobung dieser Richtlinien.

In der Erzdiözese Wien erhielten 30 Pfarren (Vikariat Wien-Stadt: 13, Vikariat Süd: 7, Vikariat Nord: 10) die Erlaubnis zur Durchführung des Pastoralversuchs in Zusammenarbeit mit der Diözesankommission für Liturgie und mit dem Katechetischen Institut.

Über Einladung der Diözesankommission für Liturgie legten nach einem Jahr der Erprobung die betreffenden Seelsorger folgenden Zwischenbericht vor:

I. AUSMASS DES PASTORALVERSUCHS

Das Ausmaß, in dem die in den »Richtlinien« gebotenen Möglichkeiten erprobt wurden, schwankt sehr. Während eine Pfarre »nur etwa alle 8 Wochen« einen Kindergottesdienst nach den »Richtlinien« halten konnte, wurde in 4 Pfarren der Sonntags- und Wochentagskindergottesdienst nach den »Richtlinien« gestaltet. 2 Pfarren erprobten die »Richtlinien« ausschließlich bei Wochentagsmessen, die übrigen Berichte nennen verschiedene Häufigkeitszahlen (dreimal monatlich, einmal monatlich etc.), aus denen jedoch nicht hervorgeht, ob es sich um Sonntags- oder Werktagkindermessen handelt.

II. DIE ART DER DURCHFÜHRUNG

Die Gesamtheit der Berichte lässt erkennen, dass alle in den »Richtlinien« genannten Möglichkeiten irgendwann und irgendwo erprobt wurden, dass im Gesamten aber diese Möglichkeiten nur behutsam und nicht immer in ihrer Fülle ausgeschöpft werden. Lediglich zwei Berichte lassen erkennen, dass alle Möglichkeiten systematisch ein-

gesetzt wurden. Aus anderen Berichten geht hervor, dass Wege, die von der Erwachsenenliturgie stärker abweichen (Anspiele etc.) nur bei besonderen Gelegenheiten (Erstkommunionmesse, Missionssonntag etc.) eingeschlagen wurden. Relativ häufig wird das Lesen des Evangeliums mit verteilten Rollen genannt, ebenso die Beschränkung auf *eine* Lesung und die Beschränkung auf eine sinnvolle Auswahl bei den Eröffnungsriten. Die Besinnung auf Kriterien einer solchen Auswahl wird im Bericht der Pfarre Etsdorf am Kamp deutlich: »Wir verwenden in der Advent- und Fastenzeit sowie in Bittmessen besonders das Kyrie, sonst lassen wir dies weg und heben dafür das Gloria hervor.« Die Herz-Jesu-Pfarre Mödling verbindet die monatlich nach den »Richtlinien« gestaltete Kindermesse immer mit Aktionen. So etwa wurden für die Einsamen in Sorotko Grußkarten von den Kindern gestaltet. Die Grußkarten wurden beim Opfergang abgegeben. Anstelle der Fürbitten wurden ein paar dieser Grußkarten von den Kindern selbst vorgelesen. Über diese Aktion wurde in der Zeitschrift »Weite Welt« Mai 1972 berichtet. In ähnlicher Weise wurde zum Muttertag von jedem Kind eine Blume mitgebracht, die Blumen wurden zu einem Strauß zusammengesteckt und vor der Marienstatue aufgestellt. Das Thema dieser Messe war »Die Mutter«. Motivmessen unter einem speziellen Thema (Schulbeginn, Erntedank, Abendmahl) werden öfter genannt. In allen Berichten tritt das Bemühen um Aktivierung der Kinder hervor. Neben den immer wieder erwähnten Predigtgesprächen seien etwa folgende Beispiele aus dem Bericht der Pfarre Maria Geburt, Wien 3, genannt: »Wichtig ist es, dass man vielen Kindern einen Ausgang gibt, dass möglichst viele mithandeln können. Einige Beispiele:

6 Ministranten und drei Kinder hüten von Anfang an die Opferschale und bringen sie zum Altar, 4 Kinder sprechen je eine Fürbitte, ein Kind hat die Lesung vorbereitet, etwa 10 Kinder singen die Anrufe, einige haben Orff-Instrumente, Flöten oder eine Melodica. Das heißt nicht, dass in einem Gottesdienst alle diese »Ämter« besetzt sind, das wäre wieder zu viel. Bei anderen Gelegenheiten treten Kinder als Kerzenträger auf. Zum »eisernen Bestand« unserer Kindergottesdienste gehört, dass jedes Mal einige Kinder auf ihren Instrumenten etwas vorspielen. Bisher hatten wir folgende Instrumente als Soloinstrumente: Geige, Blockflöte, Akkordeon, Melodica, Gitarre. Dabei spielen die Solisten meist ein bekanntes Kirchenlied, eventuell

sogar eines, das wir kurz vorher gesungen haben. Die Stellen, an denen sie das spielen, sind verschieden. Solche »Einlagen« werden von allen Kindern als sehr reizvoll empfunden. Die Aufmerksamkeit erreicht dabei einen Höhepunkt. Die Orff-Instrumente haben wir nur zur Untermalung des Gesangs verwendet, ebenso die Gitarre.

Jedes Mal kommt aber auch die Orgel zu Wort. Bei der Novembermesse bringen die Kinder einen Zettel mit dem Namen eines lieben Verstorbenen, der in die Messe eingeschlossen werden sollte.« Neben vorgeplanten Aktivitäten findet man in dem genannten und in einigen anderen Berichten die Forderung und das Bemühen, die Spontaneität der Kinder zu aktivieren. Einsatzfelder der Spontaneität sind sowohl die Planung und Vorbereitung des Kindergottesdienstes wie auch der Gottesdienst selbst. Ersteres scheint bei homogenen Kindergruppen (Jungchar, Pfadfinder, Schulklassen) eher möglich als bei sonntäglichen Kindermessen. Raum für Spontaneität der Kinder wird häufig bei Gesprächen (Einführungsdialo, Predigtgespräch etc.) und bei den Fürbitten gegeben. Es scheint aber, dass dieses Anliegen noch weiter durchdacht und ausgebaut werden könnte. Mit Recht wird im Bericht der Pfarre St. Paul, Wien Döbling, erwähnt, dass Spontaneität ein Wesensmerkmal der Feier mit Kindern ist.

III. DIE ZAHL DER KINDERGRUPPEN

Im Rahmen des Pastoralversuchs wurden die »Richtlinien« sowohl mit relativ inhomogenen Teilnehmergruppen (z.B. Sonntagskindermesse in St. Stephan 60–110 Buben und Mädchen von 8 bis 13 Jahren) wie auch mit kleineren homogenen Gruppen (Schottenpfarre 20 bis 30 Jungscharkinder; Maria Geburt, Wien 3: Pfadfinderinnen-gruppen) erprobt. Die Einbeziehung der Kinder in die Planung und Vorbereitung ist im letztgenannten Fall naturgemäß größer.

IV. ORT DER KINDERGOTTESDIENSTE

Gelegentlich wird in den Berichten erwähnt, dass die Kindergottesdienste in einem speziellen Raum (Krypta, Kapelle, einmal auch

»Pfarrheim um den Altar«) stattfinden. In der überwiegenden Mehrheit ist die Pfarrkirche Ort des Pastoral-experiments gewesen. Gründe für die Verlegung in eine Kapelle etc. sind: Der kleinere, überschaubare Raum und die Möglichkeit, in der kalten Jahreszeit zu heizen (Pfarrheim!). Andere Motive (Trennung von Kindern und Erwachsenen beim Wortgottesdienst; Eucharistiefeyer, bei der die teilnehmende Kindergruppe »um den Altartisch herum sitzt«), wie sie in der Literatur gelegentlich diskutiert wurden, scheinen in den Berichten nicht auf und haben bei dem vorliegenden Pastoralversuch keine Rolle gespielt.

V. DIE EINFÜHRUNG IN DEN PASTORALVERSUCH

Das Problem der Einführung in den Pastoralversuch stellt sich anders, wenn dieser im Rahmen eines sonntäglichen Gemeindegottesdienstes durchgeführt wird, und anders, wenn er mit einer geschlossenen Gruppe vollzogen wird.

Eine Information der Eltern und der Pfarrgemeinde schien der Diözesankommission für Liturgie und dem Katechetischen Institut sehr wichtig, jedoch scheint es, dass die Notwendigkeit einer solchen Einführung überschätzt wurde. So erwähnt kein einziger Bericht eine Information der Pfarrgemeinde durch das Pfarrblatt, einen Elternbrief o. Ä. Ein einziges Mal wird erwähnt, dass der Pastoralversuch im Pfarrgemeinderat besprochen wurde. In den meisten Fällen konnte man sich damit begnügen, die begleitenden Eltern und Erwachsenen am Beginn des Gottesdienstes über den Pastoralversuch zu informieren. Zwei Pfarren erwähnen, dass darüber hinaus von Zeit zu Zeit wieder an diese Informationen erinnert wird. Bei der Einführung der Kinder selbst ist zu unterscheiden zwischen einer solchen, welche die Andersartigkeit des Wortgottesdienstes nach den »Richtlinien« bewusst macht, und einer Einführung in die Thematik des konkreten Gottesdienstes. Erstere wird von manchen Einsendern grundsätzlich abgelehnt: »Eine besondere Einführung wurde nicht gegeben. Kinder kann man nicht in einen Pastoralversuch einführen, man muss sie einfach feiern lassen, wie sie es verstehen« (St. Paul, Döbling). »Soweit die Kinder allein waren, wurden sie überhaupt nicht dahingehend informiert, dass sie ›Versuchspersonen‹ wa-

ren, sondern sie einfach in ihrer Art agieren gelassen; soweit Eltern und sonstige Erwachsene zugegen waren, wurde nur der Hinweis gegeben, dass im Wortgottesdienst versucht wird, speziell den Kindern Rechnung zu tragen (R. Schleider), in anderen Einsendungen wurde dem jedoch größeres Gewicht beigemessen: »Kinder wurden in der Religionsstunde darauf vorbereitet« (Herz-Jesu-Pfarre, Mödling). »Mystagogische Einführung und Erklärung der jeweiligen Handlung« (A. Millner, Pfarre Reindorf). »Das Thema der Messe wird im Voraus bekanntgegeben und eine bestimmte Gruppe mit dem ›Messdienst‹ betraut. Die betreffenden Gruppenführer sorgen für eine Einleitung des Themas durch die Buben oder durch sie selbst, ferner auch für Fürbitten. Ich selbst wähle das Messformular und die Schriftstellen. Zwei Führer bereiten die Lieder vor« (P. A. Steinhauer, Schottenpfarre).

VI. REAKTIONEN DER PFARRGEMEINDE UND DER ELTERN

In nahezu allen Berichten werden positive Reaktionen der Eltern und der Pfarrgemeinde eigens betont: »Der Wunsch nach Kindermessen hat sich bei allen noch verstärkt.« »Sehr positive Reaktionen bei den Erwachsenen. Bestbesuchte Messe der Pfarre. Kinderzahl vervierfacht, aktive Mitarbeit, wenn sie sich direkt angesprochen fühlen. Unruhe und Schwätzen, wenn dies nicht der Fall ist.« »Der sonntägliche Kindergottesdienst ist der bestbesuchte Gottesdienst, ein »Familiengottesdienst« mit 40 Prozent Kindern und 60 Prozent Erwachsenen. Er ist aus der Pfarrpastoral nicht mehr wegzudenken!« »Von der Pfarrgemeinde gut aufgenommen; Kinder tun mit Begeisterung mit – aber von einem tieferen Verstehen und einer Auswirkung auf das religiöse Leben der Kinder kann man in einem Jahr noch nichts bemerken!« »Die aktive Beteiligung der gesamten Kinder wird erreicht.« »Die Reaktion bei den Kindern von Anfang an positiv begeistert; Eltern und Pfarrgemeinde anfangs skeptisch, später jedoch begeistert.« »Es waren mit wenigen Ausnahmen positive Reaktionen der Erwachsenen da. Manchmal wurden die Eltern sogar gebeten, Stellungnahmen zu geben. Abgesehen von einigen – sogar konstruktiven – war die Reaktion in dieser Hinsicht eher zurückhaltend.« »Am Versuch beteiligt ist der Kaplan der Pfarre und

die Religionslehrerin, ohne deren Mithilfe der Versuch unmöglich gewesen wäre. Der Pfarrer steht dem Ganzen misstrauisch gegenüber.«

VII. SCHWIERIGKEITEN, PROBLEME UND ANREGUNGEN

Aus den bisherigen Ergebnissen des Pastoralversuchs lassen sich keine Schwierigkeiten, die generell die »Richtlinien« betreffen, feststellen. Beispiele für Schwierigkeiten, die in den Berichten genannt werden: »Besonders das Fehlen eines approbierten Hochgebetes für Kinder« (d. h. in Österreich approbiert!). »Eine Schwierigkeit ist die intensive Vorbereitung und das Finden geeigneter Mitarbeiter.« »Schwierigkeiten und Probleme gab es keine. Sehr wenig halte ich vom Anhören von Schallplatten oder Tonbändern; sehr komisch wirkten die »Einführungsdialoge«, die ich bald abgesetzt habe. Gut gelangen kurze Bildmeditationen ...« »Mehr Unterstützung bei diesem Experiment. Auflage geeigneter Texte. Mehr Freiheit und Vertrauen zu den Priestern, die an der Basis stehen und die wirklichen Probleme kennen.« »Schwierigkeiten gibt es, Themen zu finden und die damit verbundenen Aktionen und die Zeit, die man fürs Einüben verwenden muss.«

VIII. VERWENDETE HILFSMITTEL

Aus den Berichten wird ersichtlich, dass praktisch alle einschlägigen Unterlagen für den Gottesdienst mit Kindern (Grosse/Jäger, Gruber, Kammelberger, Nastainczyk, Sauer, Schöpping, Weber, Zenetti, Rost, Machalke, Keller/Wagener, Orchampt, Lelubre/Laurentin ...) sowie die verschiedensten Liederbücher, Schallplatten und Kinderbibeln, besonders auch das Werkbuch zur Biblischen Geschichte (Steinwede/Bartels/Ziegler), herangezogen wurden.

Unter den technischen Geräten werden neben Tonband, Plattenspieler, Diaskop und Episkop vor allen genannt: Overheadprojektor, Orff-Instrumentarium (Schlagzeug, Xylophon etc.), Plakate, Bilder, aber auch diverse andere Anschauungsmittel (Rosenkranz, Tapetenrolle mit daraufgeschriebenen hebräischen Schriftzeichen, eine große

»dicke« Ausgabe der Heiligen Schrift, Marienbilder), Kinderzeichnungen, Flanelltafel, Kerzen, Zweige u. a. m.

ANMERKUNGEN DES REFERENTEN

Die Berichte über den Pastoralversuch, welche teils schriftlich, teils erst mündlich eingelangt sind, zeigen, dass die »Richtlinien« echte Akzente zur Erneuerung des Kindergottesdienstes setzen. In Anbetracht dessen, dass das Erzbischöfliche Ordinariat jedem Interessenten die Durchführung des Pastoralversuchs gestattet hat, ist die geringe Zahl der Versuchspfarrn bedauerlich. Dennoch repräsentiert sie eine Vielfalt pastoraler Situationen. Besonders vorteilhaft scheint es, dass die mit dem Pastoralversuch befassten Kinderseelsorger in engagierter Weise auch über die Durchführung Reflexionen anstellen und sich jährlich einmal zu einem Erfahrungsaustausch treffen. In der ersten Phase des Pastoralversuches schien es sinnvoll, zunächst einmal jeden Seelsorger den seiner Situation und seiner Person adäquaten Weg suchen zu lassen. Für die Weiterentwicklung und die weitere Fragestellung wäre es vorteilhaft, wenn a. eine noch größere Anzahl von Kinderseelsorgern sich für das Pastorexperiment entscheiden würden und b. wenn ab nun die in den »Richtlinien« genannten austauschbaren Elemente zielstrebig eingesetzt und nicht nur in Auswahl, sondern zur Gänze erprobt würden.

Nach Schluss des zweiten Jahres des Pastoralversuchs werden die Teilnehmer gebeten werden, zu den einzelnen Punkten der »Richtlinien« in systematischer Stellungnahme Erfahrungen bzw. Ergänzungen zur Verfügung zu stellen. Als Hilfsmittel für die weitere Erprobung sei besonders auf den kürzlich erschienenen Behelf »Liturgie mit Kindern« (erhältlich: Katholische Jungschar, 1010 Wien, Johannesgasse 16) hingewiesen. Besonders wünschenswert wäre es, wenn der inzwischen von der Schweizer und der Deutschen Bischofskonferenz approbierte zweite Teil »Richtlinien für die Eucharistiefeyer mit Kindern« (Bezugsstelle: Katechetisches Institut Wien) auch von der Österreichischen Bischofskonferenz die Genehmigung zur Erprobung auf breiter Basis erhalte. Auf eine Schwierigkeit, die grundsätzlich alle Pastoralversuche betrifft, sei hingewiesen. Von den dreißig Seelsorgern, die die Genehmigung zum Pastorexperiment er-

hielten, sind bereits im Lauf des ersten Jahres sieben durch Versetzung oder Ausscheiden aus der Seelsorge ausgefallen. Vier davon setzen das Pastorexperiment an ihrem neuen Bestimmungsort durch. Zwei schieden aus.

Konkret bedeutet dies, dass in nahezu einem Viertel der Fälle das Pastorexperiment zumindest unterbrochen, wenn nicht gar abgebrochen wurde. Als Konsequenz ergibt sich: 1. Einschlägige Erprobungen müssten von einer weit größeren Anzahl von Seelsorgern durchgeführt werden. 2. Die Durchführung des Versuchs dürfte nicht allein an die Person eines Seelsorgers gebunden sein. 3. Bei Versetzungen und Neubesetzungen wäre auf laufende Erprobungen Bedacht zu nehmen.

MARGARETHE STARI

Erstkommunion mit geistig schwerstbehinderten Kindern

Die Autorin und Sonderschullehrerin Dr. Margarethe Stari kann hier von dem »einzigsten mir bekannten und wohl einmaligen Versuch im deutschen Sprachraum« (zit. em. Univ.-Prof. Dr. Edgar Josef Korherr) berichten, der zur Zeit der nachkonziliaren Liturgiereform für und mit schwerstbehinderten Kindern unternommen wurde. Seine Dokumentation war bereits im Rahmen der Gratis-Schulbuchaktion in Österreich zur Veröffentlichung vorgesehen, scheiterte aber aus wirtschaftlichen Gründen. Professor Korherr hatte dieses einzigartige Dokument aus dem Jahr 1974 als Zeugnis für die Entwicklung kindgemäßer Gottesdienstgestaltung in seinem Archiv aufbewahrt und jetzt – mit Zustimmung der Autorin – für die Erstveröffentlichung zur Verfügung gestellt. So liegt hier eine wichtige zeitgeschichtliche Quelle für die damalige Phase der Liturgiereform vor. Das Besondere des Versuchs lag in der Einbeziehung des gesamten Lehrkörpers der Schule, der Eltern, der Pfarre, aber auch von Fachleuten verschiedener Disziplinen. Besonders waren der Direktor der Schule Othmar Zmatlik (†) und Religionslehrer Ivan Rath führend beteiligt. Das Engagement wurde vom damaligen Wiener Weihbischof DDr. Jakob Weinbacher sehr gefördert. »Auf jeden Fall gilt: Die Sonderschule Paulusgasse war wegbereitend und in der nachkonziliaren Entwicklung der Kindergottesdienstgestaltung an vorderster Linie« (Korherr). Als Dokumentation folgen dem Beitrag die Fachgutachten der zuständigen Personen und Institutionen. Das Originaltextheft sowie eine Anleitung zur instrumentalen Gestaltung wurden von Professor Korherr dem Archiv der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg anvertraut und können dort als Kopie abgefragt werden (Ed.).

I. DIE PROBLEMATIK DES PERSONENKREISES

Die Schule in 1030 Wien, Paulusgasse 11, ist eine der öffentlichen Sonderschulen für schwerstbehinderte Kinder in Wien. Die Kinder besuchen diese Schule 9–10 Jahre und werden hier in Klassen mit der Schülerhöchstzahl 10 von einem Klassenlehrer unterrichtet. Als Fachlehrer sind nur Religionslehrer und Handarbeitslehrerin vorgesehen. Die soziale Schichtung entspricht etwa der Schichtung der Gesamtbevölkerung, keinesfalls ist die soziale Unterschicht überrepräsentiert.

Die »Kinder von der Paulusgasse« sind geistig behinderte Kinder (IQ 30–65). Im Allgemeinen handelt es sich um Kinder mit Folgeerscheinungen nachweisbarer organischer Schäden des Zentralnervensystems. Diese Schäden können vor oder während der Geburt entstanden sein, sie können aber auch in kindlichen Erkrankungen ihre Ursache haben. Es sind dies, um nur einige Erscheinungsformen als Beispiele zu nennen, mongoloide Kinder, Kinder mit postencephalischen Zustandsbildern (nach entzündlichen Gehirnerkrankungen), anfallsranke Kinder, Kinder nach Rötel-Embryopathie u. a. In vielen Fällen sind die Kinder auch körperbehindert, haben Störungen im Bereich der Sinnesorgane und sind sprachgestört (leichtes Stimmeln bis völlige Sprachlosigkeit). Die schwerwiegendste Behinderung ist jedoch in jedem Fall die hochgradige geistige Schädigung. Den organisch bedingten Schäden gesellen sich im Laufe der persönlichen Entwicklung fast zwingend und sicher auch mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit Sekundärschäden bei, die vor allem im sozialen Bereich sichtbar werden und die die organisch verursachten Ausfälle weit über Notwendigkeit hinaus verschärfen. Im Wesentlichen sind die Sekundärschäden Folge der Tatsache, dass der Schwachsinnige eine Welt der Normalen vorfindet, die er nicht verstehen und nicht bewältigen kann und in der auch kein Platz für ihn vorgesehen ist (im besten Fall ein Nebengeleise). Der geistig Behinderte wird verachtet, geduldet, bemitleidet, verwöhnt – die Skala reicht sehr weit –, nur als gleichberechtigter Partner wird er nirgends akzeptiert. Dies beginnt bereits in der Familie, wo die Kinder eine Quelle ständiger Enttäuschungen und Frustrierungen für die Eltern sind und oft auf die gegensätzlichsten Arten behandelt werden. Misshandlungen und äußere Verwahrlosung sind eher seltene Fälle, aber oft basiert

übermäßige Befürsorgung, ja »Affenliebe«, auf unbewusster Ablehnung, schließt maßlose Verwöhnung mit Leckerbissen und Spielzeug geistige Verwahrlosung nicht aus. Oft werden die Tatsache und das Ausmaß des geistigen Rückstandes absichtlich so lange als möglich übersehen oder in hektischem Eifer, nichts zu versäumen, das Kind überfordert, oft wird ständig an ihm »herumgenörgelt«, zuletzt resigniert. In den seltensten Fällen jedoch wird das Kind normal behandelt. Um aber eine im Rahmen der Möglichkeiten normale Entwicklung des Kindes zu gewährleisten, muss es in seiner Besonderheit erkannt und anerkannt werden. Nur die individuellen offengebliebenen Möglichkeiten dürfen als Maßstab seines Verhaltens gelten, keinesfalls dürfen seine Leistungen mit dem genormten Maß des »Üblichen« gemessen und dann als zu gering befunden werden.

Die Sekundärschäden sind mannigfaltigster Natur: Distanzlosigkeit, Unfolgsamkeit, depressive Grundhaltung, die vielen Spielarten aggressiver Abwehr, Schreien, Stoßen, Schlagen, Kratzen, neurotische Angst vor dem Versagen, verstärkte Stereotypen, Zwangshandlungen, exzessives Essen, exzessives Onanieren – die Liste ist noch lange nicht vollständig. Manchmal kann das gestörte Verhalten für die Umwelt so quälend werden, dass eine Anstaltsunterbringung nötig wird.

Tatsächlich ist es die erzieherische Hauptaufgabe der Sonderschule für schwerstbehinderte Kinder, die Bildung von weiteren Sekundärschäden möglichst zu verhindern und die bestehenden zu mindern. Die schulischen Aufgaben – die systematische Forderung der offengebliebenen Möglichkeiten und Begabungen – gehen mit den heilpädagogischen Hand in Hand und sie bedingen einander in dauernder Wechselwirkung.

Der Religionsunterricht ist an unserer Schultype mehr als an jeder anderen Bestandteil des Gesamtunterrichtes sowie auch eine Schulmesse nicht nur Anliegen des Religionslehrers sein kann. Vieles muss geistig Behinderten auf Grund ihrer Behinderung verschlossen bleiben, zum Glück gehören die Teilnahme am kirchlichen Leben, die hl. Messe, ein erfreuliches, tröstliches, harmonisches Verhältnis zu Gott nicht dazu. Im Bereich des Emotionellen sind unsere Kinder oft sehr wenig »behindert«, deshalb gilt es, an das Gefühl zu appellieren. Es liegt nur an uns, ihnen zu helfen, dass sie Gott auf ihre Weise erleben können, wie es eben ihrer Besonderheit entspricht. Wir wollen sie

nicht zwingen, Worte zu sagen, die sie nicht verstehen, nicht zwingen, nur unbeteiligt stillzusitzen, wenn sie doch auch, so wie wir alle, aktiv zu Gott in Beziehung treten wollen und können.

Die vorliegende Messe ist der Versuch der Lehrer unserer Schule, unsere schwachsinnigen Kinder nicht nur »aus Mitleid« in die Messe der »Normal«-Menschen mitzunehmen, sondern ihnen den Platz im kirchlichen Leben zu geben, der jedem »fröhlichen Gotteskind« unabhängig von seiner Intelligenz zusteht.

II. DIE MESSGESTALTUNG

Am Tag, der Christi Himmelfahrt vorausgeht, feierten die Kinder der SO Paulusgasse in der Pfarrkirche Maria Geburt jedes Jahr ihre Schulmesse und unser Religionslehrer führte die Kinder der 3. Klassen zur ersten hl. Kommunion. Es nahmen die Eltern, Bekannte und Freunde der Kinder teil und auch ehemalige Schüler unserer Schule wurden dazu eingeladen.

Die Maria-Geburt-Kirche ist eine schöne, große Barockkirche mit festen Bankreihen aus Holz. Der Pfarrer begrüßte die Kinder, hielt eine Rede, eine verständnisvolle Ansprache, eine Lehrerin spielte auf der Orgel; die anderen Lehrer sorgten, dass die Kinder ruhig blieben, zur richtigen Zeit aufstanden oder sich niederknieten. Sie zeigten ihnen, wie sie die Hände falten sollten, führten sie zur Kommunion und halfen mit Wasser aus, wenn das Schlucken der Hostie nicht gelingen wollte. Alle bemühten sich – und doch kamen mir unsere Kinder in der riesigen Kirche wie ein verlorener armer Haufen vor, und auch die Eltern erschienen mir irgendwie in einer unglücklichen Situation. Oft kam mir der Gedanke, ob es überhaupt sinnvoll sei, mit unseren Kindern die hl. Messe zu feiern.

Der erste konkrete uns bekannte Versuch, die hl. Messe auch für unsere schwerbehinderten Kinder fassbar und erlebbar zu machen, stammt von Dr. Korherr, der damals Religionsinspektor für Sonderschulen war und die Messgestaltung anlässlich der Firmung wesentlich vereinfachte. Der befruchtende Anstoß zur Gestaltung dieser Messe ist jedoch von der Schule für schwerbehinderte Kinder Wien 2, Schwarztingergasse 4, ausgegangen, und zwar von einer Schulweihnachtsmesse, die Religionsoberlehrerin C. Neumann und Oberleh-

rerin Klein unter Verwendung von eigenen Texten und Melodien mit Einsatz von Orff-Instrumenten gestaltet haben. Die Anregung an unserer Schule selbst ging von unserem Herrn Direktor SD. O. Zmatlik aus.

Nachdem die Richtung bereits vorgegeben war, habe ich die wesentlichen Gedanken mit größtmöglicher Konsequenz zu Ende gedacht und – in die Praxis umgesetzt. Dabei waren mir »die Kinder von der Paulusgasse« die erdenklich besten Helfer. Das beglückte Aufleuchten der Augen markierte immer genau die verstandenen Textstellen und die angesprochenen Gefühlsbereiche. Mit ihrem andächtigen Lauschen bei den gemeinsamen Instrumentierungsversuchen, ihrem verblüfften Lachen bei einem rhythmischen Gag mit ihrem guten Willen, der mich so sicher die Grenze des Möglichen finden ließ, waren sie die ehrlichsten und strengsten Kritiker und Mitarbeiter, die ich mir wünschen konnte. Ihre Freude und Begeisterung hat diese Messe in doppeltem Sinn zu ihrer Messe gemacht.

Die Messe kann – auf einen ähnlichen Personenkreis bezogen – im Wesentlichen unverändert nachvollzogen werden. Veränderungen vor allem im Instrumentalbereich und einfache Textänderungen sind überall leicht möglich. Sollten Sie aber die Gestaltung dieser Messe nur als Anregung für eigenes produktives Schaffen in Gemeinsamkeit mit Ihren Schützlingen betrachten – umso besser! In jedem Fall wird allerdings die konsequente Beachtung der folgenden Kriterien für den Erfolg ausschlaggebend sein.

A. Es ist unmöglich, eine Messe *für* geistig behinderte Kinder zu feiern, man muss sie *mit* ihnen feiern. Die aktive Teilnahme, das Einbezogensein in die Handlung, ist auch für diesen spezifischen Personenkreis das entscheidendste Kriterium. Die übliche Sitzordnung ist dazu unbrauchbar. Der Altar und das Geschehen darauf müssen der Mittelpunkt sein, der Priester darf nicht isoliert agieren.

Die Aktivierung der Kinder erfolgt durch Einbeziehen in das Messgeschehen in möglichst engem Kontakt mit dem Priester. Der ständige Dialog mit dem Priester beginnt schon mit dem Eingangslied und endet erst mit dem Schlussegnen. Auch durch das reale Bringen der Opfertgaben, das Anzünden der Kerzen bei der Wandlung und den Empfang des hl. Brotes werden die Kinder selbst zu aktiv Mitfeiernden.

Die ursprüngliche starre Sitzordnung der vom Altar weit entfernten Bankreihen kam unseren Absichten nicht gerade entgegen. Mit Hilfe vom Klappsesseln, die in ausreichender Menge vorhanden waren, konnten wir aber die räumlichen Gegebenheiten hinreichend verbessern. Vor allem haben wir die Entfernung der Kinder vom Altar verringert. Eine halbkreisähnliche Anordnung ist einer Frontalordnung unbedingt vorzuziehen. Auf den Mittelgang haben wir verzichtet. Der Zugang zum Altar erfolgte ausnahmslos durch den Seitengang von rechts, der Abgang nach links. Jedes Kind verließ seinen Sitzplatz nach rechts und erreichte ihn wieder von links kommend. Der Klassenlehrer führte seine Klasse an, er saß am weitesten rechts.

Ich beschreibe hier die räumliche Anordnung in der Weise, wie wir sie auf Grund der vorgefundenen Umstände am einfachsten verwirklichen konnten. Andere Umstände werden andere Anordnungen sinnvoller erscheinen lassen. Eine gründliche Planung dieser »Äußerlichkeiten« ist jedoch unerlässlich! Ein falscher Einsatz, ein Trommelschlag im unrechten Moment – was tut das schon? Aber Eltern, die nicht ersehen können, wann und wie sie zur hl. Kommunion gehen können, und Kinder, die sich wahllos auf irgendeinen freien Sessel setzen, weil ihnen keine Hilfe geboten wird, ihren eigenen wiederzufinden, führen unweigerlich in ein Chaos (gefährden das erfreuliche Gelingen der Messe). Wir haben die räumlichen Orientierungen mit der ganzen Schule, einschließlich Lehrer und Schulwart, in der Kirche selbst geübt. Als Klassenlehrer habe ich in mein Klassenbuch damals als Lehrstoff eingetragen: »Räumliche Orientierungsübungen in der Kirche«, und es war auch im Sinne des Gesamtunterrichts durchaus keine nutzlos vertane Zeit.

Gabenbereitung: Nach Ende der 3. Strophe des Opferungsliedes teilten die beiden Klassenlehrer die Erstkommunionkerzen an die Kinder aus. Der Priester schritt mit dem Kelch zum »Gottestisch«. Ihm folgten die Klassenlehrer mit ihren Erstkommunionkindern. Der Priester nahm den Kindern die Kerzen aus der Hand und steckte sie auf die vorbereiteten Kerzenleuchter. Erst als die Erstkommunionkinder wieder auf ihren Plätzen waren, folgten jeweils ein Kind als Vertreter für eine ganze Klasse dem als Erstes sitzenden Religionslehrer und brachten die Opfergaben zum Altar. Der Priester übernahm sie und legte sie auf den Gabentisch. Die »unbeteiligten« Kin-

der verfolgten mit größtem Interesse die Vorgänge. Dazu spielten Xylophon, Gitarre und Trommel das Lied zur Gabenbereitung.

Kommunion: In folgender Reihenfolge gingen die Kinder nach Beendigung des Kommunionliedes zur hl. Kommunion: 1. Kinder des Auswahlchores, 2. Erstkommunionkinder, 3. Klassenvertreterkinder. Dann sang der Auswahlchor das Lied nochmals. Übrige Kinder in Reihenfolge der Sitzreihen und Klassen, dann Eltern und Gäste. Während der hl. Kommunion spielten zwei Lehrer das Kommunionlied instrumental (Alt- und Tenorblockflöte).

Auf *Niederknien* haben wir mit Rücksicht auf die körperlichen Behinderungen der Kinder und die dadurch zu erwartende Unruhe völlig verzichtet. Das *Aufstehen* bei Beginn, zum Evangelium, zum Vaterunser und zum Schlussegens erschien uns als wichtiges gestalten- des Element. Das Aufstehen und Niedersetzen wurde durch entsprechende *Gesten des Chorleiters* und durch das *Beispiel* der unter den Kindern sitzenden *Lehrer* ausgelöst.

An dieser Stelle wollen wir nochmals unserem lieben Herrn Dechanten Dr. Führer herzlich danken. Er scheute auch die Mühe einer Schulprobe nicht und ist in verständnisvoller Weise auf das Wesen unserer Kinder eingegangen. Natürlich könnte der Chorleiter oder eine andere Person den »Part« des Priesters singen und sprechen, die Ideallösung aber ist die *Mithilfe des Priesters*.

B. Es müssen *alle* Kinder mitmachen können. Deshalb sollen möglichst viele Bereiche der Persönlichkeit angesprochen werden: *mehrere* Sinnesbereiche (aktives *Hören*, aktives *Sehen*), aber auch die Motorik und *emotionellen Teile* der Persönlichkeit. Es müssen sowohl die Kinder mit dem niedrigsten Niveau aktiviert werden als auch Möglichkeiten zur Differenzierung der Aufgaben vorhanden sein, um die Leistungsfähigkeit der besser Begabten voll auszuschöpfen.

Das Leistungs- und Persönlichkeitsniveau unserer Kinder ist sehr unterschiedlich. Kindern, die nicht sprechen können, ja oft auch nur geringes Wort- und Bildverständnis besitzen, stehen Kinder gegenüber, die lesen, schreiben und in einfacher Weise auch rechnen erlernen und sich konkret mit ihrer Umwelt auseinandersetzen können. Freude an Musik haben sie alle, und sei's auch nur an der rhythmischen Folge vom Geräuschen und Gebärden.

Die Hauptschwierigkeit bei der Messgestaltung bestand also darin, für so unterschiedliche Kinderpersönlichkeiten Möglichkeiten zur aktiven Beteiligung zu bieten, ohne die Einheitlichkeit des Geschehens und Erlebens zu zerstören. Die Frage »Auswahlchor oder Gesamtchor der Schule?« beantworteten wir trotz der zu erwartenden wesentlich größeren Mühe und der wesentlich geringeren Qualität des Ergebnisses nach dem Grundsatz: *Alle* sollen mitmachen. Das Problem der Beteiligung der leistungsschwächsten Kinder haben wir durch das dreimalige Klatschen, das in die Dialoge des Priesters mit den Kindern immer als tragendes Element eingebaut ist, einigermaßen gelöst. Die musikalisch begabten Kinder haben wir im Auswahlchor und als Instrumentalisten bis an die Grenze ihrer Möglichkeiten aktiviert. Differenzierungsmöglichkeiten gab es hier ja genug. Der »Auswahlchor« ist eine erprobte Auswahl der tüchtigsten Sänger unserer Schule, der jedes Jahr mit ein paar Liedchen unsere Weihnachtsausstellung eröffnet. Die handwerklich und zeichnerisch begabten Kinder konnten in ihrer Klasse bei der Vorbereitung der Opfergaben ihre Möglichkeiten voll ausschöpfen, neben Polster- und anderen Handarbeiten gab es auch einige schön geschriebene Briefe an den Lieben Gott und Illustrationen zum Eingangslied. Das Vaterunser haben wir als Gebet ohne Änderung in die Messe aufgenommen, um den Kindern Gelegenheit zu geben, zu zeigen, was sie gelernt haben.

Auch bei der Auswahl, der Lieder habe ich versucht, das unterschiedliche Niveau und Alter der Kinder zu berücksichtigen. *Sehr* einfache Lieder wie »Wir bauen eine Kirche« wechseln mit Liedern, die schon einfaches Textverständnis erfordern und melodisch etwas schwieriger sind. Das Kommunionlied – die Melodie ist eine Gegenstimme eines Menuetts von G. F. Händel – ist schon anspruchsvoller und wird auch nur vom Auswahlchor gesungen.

Vielleicht kann ich am Beispiel dieses Liedes erläutern, wie ich versucht habe, die abstrakten, für die Kinder prinzipiell unverständlichen Passagen der hl. Messe durch emotionell Gleichwertiges zu ersetzen. Auf das »Seht, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt« des Priesters folgt bei uns nicht die vorgeschriebene *gesprochene* Antwort »O Herr, ich bin nicht ...«, die die Kinder in ihrer Gesamtheit nicht erlernen und noch weniger verstehen können, sondern eine *Melodie*. Sie drückt auf anderer, für die Kinder erleb-

barer Ebene aus, was diese weder formal noch geistig zu bewältigen imstande sind. Ebenso ist das Klatschen *der* Anteil der Kinder am Dialog mit Gott, die anderes beizutragen nicht vermögen.

C. Die Messe soll kein isoliertes Erlebnis im Leben des Kindes sein, sondern im *direkten Bezug zum Religionsunterricht* und zum gesamten schulischen und privaten Leben stehen.

Religionsunterricht (Religionslehrer Ivan Rath) in der Unterstufe. Die Kinder sitzen in einem Kreis. Mit Bausteinen wird gemeinsam eine Kirche gebaut. Alle singen: »Wir bauen eine Kirche, die Kirche, die ist schön. Sie hat ein schönes, rotes Dach (schönes großes Tor usw.), das kann ein jeder sehen. Bimmel, bimmel macht die Glocke, wer kommt heute her? Die ›Susi‹ sieht die schöne Glocke, und sie freut sich sehr.« – Bei »Bimmel, bimmel« läutet ein Kind mit einer Glocke und gibt sie dann dem nächsten (also der Susi), das bei der 2. Strophe läuten darf. Es ist schwierig, im richtigen Moment zu läuten, noch schwieriger ist es, schon im Besitz der begehrten Glocke zu warten und vorerst noch nicht zu läuten. Dieser für unsere Schule typische »Gesamtunterricht mit Schwerpunkt Religion« lässt sich sowohl vom Gestaltungsmaterial her (z. B. Buntstiftzeichnungen ins Religionsheft) als auch durch Textdifferenzierungen (ein wunderschöner Gottestisch, zu Weihnachten die Krippe etc.) beliebig variieren und auch der jeweiligen Leistungsstufe anpassen.

Dieses Singspiel, das alle Kinder unserer Schule kennen, habe ich als Leitmelodie für unsere Messe verwendet. Aber auch die übrigen Teile bestehen aus den Kindern vertrauten Elementen, dem Kreuzzeichen, dem Händefalten, den von unserem Religionslehrer durch Jahre hindurch verwendeten sprachlichen Formulierungen, wie etwa »das fröhliche Gotteskind«, die ich alle genau übernommen habe. Selbst sehr erfahrene Lehrer unterschätzen immer, was Ungeohntes bei schwerbehinderten Kindern auslöst. Offenbar ist die Fähigkeit des Bewältigens von Neuem bei unseren Kindern noch viel geringer, als wir annehmen: Ihre Unkonzentriertheit, ihre Unruhe, ihr Drang, immer gleich nach Neuem zu greifen, ihr hemmungsloses, jedem neuen Reiz Ausgeliefertsein wird oft sehr falsch interpretiert. Ihre größte Leistungsfähigkeit erreichen gehirngeschädigte Kinder dort, wo viel schon Bekanntes, schon Geordnetes Sicherheit und Ruhe für Neues geben. Je öfter wir ein Lied gesun-

gen haben, desto begeisterter und konzentrierter musizieren die Kinder. Dieser Gedanke hat uns auch veranlasst, eine Drucklegung unserer Messe anzustreben, und unseren Entschluss gefestigt, diese Messe jetzt durch Jahre hindurch im Wesentlichen in gleicher Form zu belassen; wir würden es als optimal empfinden, würden die Kinder in psychiatrischen Anstalten, in geschützten Werkstätten, in Behindertendörfern und in Heimen »ihrer« Messe wieder begegnen. Die wohl älter gewordenen Behinderten sind ja geistig auf dem kindlichen Entwicklungsniveau stehen geblieben und gerade in der veränderten Umwelt wäre es so wichtig, Altvertrautes wiederzufinden.

Der einfache Aufbau der Messe gestattet im Detail viele einfache Möglichkeiten der Anpassung an besondere Umstände. Diese Anpassung an die besonderen Lebensumstände der Behinderten sollte aber nötigenfalls *nicht unterlassen* werden. Wir haben durch die Selbstverfertigung der *Opfergaben*, durch die *besondere* Art der *Fürbitten*, durch die *textologische Gestaltung des Eingangsliedes*, die helfen soll, das räumliche Überwältigtsein von unserer prächtigen Barockkirche mit den herrlichen Altarbildern in aktives Schauen und Bewältigen überzuführen, und durch das wiederholte »*Die Kinder von der Paulusgasse*« den Bezug zum übrigen schulischen und privaten Bereich der Kinder herzustellen versucht. Besonders die Fürbitten und das Lied zur Gabenbereitung bieten viel Gelegenheit, Dinge, die im zentralen Interessensbereich der Kinder stehen, zu verwenden und dadurch größtmögliches Textverständnis zu erreichen. Natürlich reimt sich »Großmama« großartig auf »Brot und Wein sind da«; aber darüber hinaus wäre es eine große Unterlassungssünde gewesen, die Bedeutung der Großmütter, die in vielen Fällen aufopferungsvoll alle oder einen Teil der Elternfunktionen übernehmen, im Erlebnisbereich unserer Kinder zu übersehen. So haben wir auch das Erlebnis des »schön Angezogenenseins« und das Erlebnis des »selbst Musikmachens« im Text verankert.

D. Die Messe soll ein *einheitliches, gut strukturiertes Geschehen* sein und als solches erlebt werden. Von der weitverbreiteten Strukturierung »Lied hören – still sitzen – Lied hören – still sitzen« sind wir abgerückt. *Das genügt keinesfalls*. Die von der Liturgie her gegebene Gliederung der Messe haben wir nicht nur selbstverständlich bei-

behalten, sondern bewusst betont und für die Kinder in gewisser Weise erlebbar gemacht.

Die Betonung des *Wortgottesdienstes*, wie er in den uns bekannten verwendeten Kindermessen auffällt, haben wir unterlassen. Dafür bietet für unsere Kinder der Religionsunterricht mit seinen kleinen Gruppen, dem vertrauten Klassenraum und den vielen methodischen Hilfsmitteln die bei weitem besseren Möglichkeiten. Die *Gabenbereitung* konnte durch das konkrete Bringen der Opfergaben anschaulich gestaltet werden, die *Kommunion* ist ja von der Liturgie her bereits anschaulich und sinnennah. Die abstrakten Teile haben wir durch emotionelle Elemente zu ersetzen versucht. Dies ist vor allem bei der *hl. Wandlung* geschehen. Es war unser besonderes Anliegen, diese auch vom kindlichen Erleben her als Mittelpunkt der Messe zu erhalten, obwohl ein »Verstehen« des Geschehens im Sinne des Intellekts für unsere Kinder prinzipiell unmöglich ist. Die Passagen *vor* der Wandlung habe ich möglichst lebhaft und flüssig gestaltet, um der Stille der Wandlung, dem Entzünden der Kerzen und dem Horchen auf den Klang der Kirchenglocken die größtmögliche Bedeutung zu geben. Ich möchte sehr davor warnen, dieses gefühlsbetonte Horchen und Schauen durch die Unruhe, die durch das Knien bei unseren motorisch gestörten Kindern unweigerlich entstehen muss, zu zerstören.

Die Großgliederung der Messe in liturgische Teile genügt jedoch noch nicht, um die Ereignisse für die Kinder durchschau- und erlebbar zu machen. Die zwar oft nur gefühlsmäßige und sicher auch nur teilweise Einsicht in die Struktur des Geschehens ist aber unerlässlich. Gerade die Überfülle an ungeordneten Reizen, die sie nicht bewältigen können, führt unsere Kinder ja sowohl in die für sie so typische leere Betriebsamkeit als auch in ihre resignierende Passivität. Erst die Regelmäßigkeit, die Durchschaubarkeit, wo jeder Ton, jedes Gefühl bekannt, vertraut, auf den richtigen Platz gestellt erscheint, macht die verwirrende Vielfalt des Angebots zur Bereicherung und Anregung. Da die Fähigkeit zur Erfassung von Ganzheiten und Ordnungsprinzipien bei unseren Kindern nur *sehr* eingeschränkt vorausgesetzt werden kann, ist es notwendig, die Gliederung der Abschnitte besonders augenscheinlich zu verdeutlichen und jede Möglichkeit zur Strukturierung zu nützen. So zerfällt etwa das Eingangsglied in 3 Strophen, die noch zusätzlich durch das Läuten der Glocke mar-

kiert werden. Zu Beginn läutet der Priester, um die Aufmerksamkeit der Kinder auf sich zu lenken. Aber auch jede einzelne Strophe zerfällt in deutliche, wohlgeordnet auch *für die Kinder deutliche* Abschnitte: Hier singen alle, hier singt der Priester allein, dann geben die Kinder Antwort und zuletzt wird geklatscht. – Die Gabenbereitung wird flankiert von jeweils dem gleichen Lied, ebenso die hl. Kommunion. Die beiden Strophen der Fürbitten trennt das gut strukturierte Sanctus wirkungsvoll. Die Feinstrukturierung des »Herr, erbarme Dich unser!« wird durch den Einsatz des Glockenspiels besonders deutlich und »erzwingt« die Aufmerksamkeit konzentrationsgestörter Kinder durch die freudige Erwartung des eigenen Klatschens. Dass gerade der Einsatz der verschiedenen Instrumente die Strukturierung besonders betont und auch vom Empfinden her fassbar macht, ist ziemlich einsichtig. Die Maßnahmen zur räumlichen Strukturierung wurden schon bei Kriterium A ausführlich besprochen.

Aber letzten Endes wollen wir »eine Kirche bauen« und nicht sie in ihre Teile zerlegen! Die Einheitlichkeit des Messaufbaues und des Erlebens habe ich trotz des unterschiedlichen Niveaus der Lieder durch eine einheitliche Instrumentierung und durch die Verwendung des Eingangsliedes als durchgehende Leitmelodie erhalten können. Alle Lieder werden an anderer Stelle wiederholt, die gleichen Strukturierungen werden immer wieder verwendet, die Instrumentalteile bringen nie Neues, sondern nur die Fortführung bzw. Wiederholung des Liedgedankens. In diesem Sinne wirken auch durchgehende textliche Orientierung nach einem vorgegebenen Motto und die straffe, zielgerichtete Gestaltung im Sinne des liturgischen Messgedankens. Die Eltern und alle Anwesende müssen aktiv in die Messfeier einbezogen werden. Sie müssen ermutigt werden mitzumachen. Die notgedrungen einfachen Texte und die melodische Gestaltung müssen viel Freiraum für differenzierte eigene Gedanken lassen.

Es widerspricht dem Sinn der Messfeier, wenn sie durch passive Zuschauer und Zuhörer zum Schauspiel degradiert wird. Alle Anwesenden müssen in das Geschehen miteinbezogen werden. Die Wahl des Evangeliums (Mt 28,18–20) und das daraus entnommene Motto der Messe (»und seht, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt«) sind der bescheidene Versuch, auch vom Inhaltlichen her die Situation der Eltern miteinzubeziehen, handelt es sich doch bei den

Anwesenden um die wichtigsten Bezugspersonen der Kinder, die deren Anliegen und Probleme bestens kennen, ja vielfach sind die Kinder selbst das zentrale Problem ihres eigenen Lebens. Was liegt näher, als die gemeinsame Messfeier dieser schicksalhaft miteinander verbundenen Personen als eine Demonstration der unbedingten Gleichwertigkeit vor Gott angesichts der Überbewertung des Intellekts in unserer Zeit?

Ich habe einmal »unsere« Eltern zu einer Messprobe eingeladen, die ich nicht viel anders gestaltet habe als die Probe für unsere Kinder. Wir hoffen, dass die Eltern ihre Hemmungen von Mal zu Mal besser überwinden und immer eifriger mitmachen werden. Die Drucklegung der Messe wird da sicher sehr viel helfen. Sie wird den Eltern auch die Möglichkeit geben, die oft nur bruchstückhaften Erzählungen der Kinder vom gemeinsamen Singen und Beten besser zu verstehen, die Lieder auch zu Haus mit den Kindern zu singen und zu musizieren, und sie wird die Freude an etwas Schönerem über den schulischen Bereich hinaustragen.

E. Die Messe soll allen Beteiligten Freude machen. Dieses Kriterium der Messgestaltung bedarf keiner Erläuterung. Denn dieses und auch jedes einzelne der anderen angeführten Kriterien sind nicht nur methodische Grundsätze besonderer Messgestaltung, sondern allgemein gültige Bestandteile der Neuen Eucharistie. Ist doch diese Messe der Versuch, im Sinne und mit Hilfe des neuen liturgischen Messgedankens die geistig Behinderten in die Erneuerung der Kirche miteinzubeziehen. Wir wollen doch – nach den Worten Erzbischof Kardinal Dr. Franz Königs – »den behinderten Mitmenschen in seiner Verehrtheit und in seinen unverlierbaren Rechten als gleichberechtigten Bruder annehmen«.

III. DOKUMENTATION DER FACHGUTACHTEN

A. Verantwortliche

Sehr geehrte Herren!

Die Sonderschule Wien 3, Paulusgasse 11 hat am 22.5.1974 ihre jährliche Schulmesse in neuer Form gefeiert. Wir erlauben uns, Ihnen Tonband und Manuskript der Messe mit den (sehr ausführlichen) Erläuterungen zu übergeben. Geeignete Illustrationen sollte man gegebenenfalls noch in Betracht ziehen.

Der in diesem Ausmaß so unerwartete Erfolg unserer Arbeit und die Begeisterung von Kindern und Eltern veranlassen uns zur Bitte, eine Drucklegung der Messe zu ermöglichen. Da ja die Schulbuchaktion des Bundes für die Sonderschulen für schwerstbehinderte Kinder noch nicht sehr effektiv werden konnte, da geeignete spezifische Bücher einfach noch fehlen, könnte dies der erste Schritt sein, diese Lücke, zumindest im Rahmen des Religionsunterrichtes, zu füllen. Weiter wäre die Verwendung dieser Messe in Behindertendörfern und -internaten, in Psychiatrischen Anstalten etc. erfolgversprechend und wohl eine große Hilfe bei der noch recht im argen liegenden Betreuung geistig Behinderter nach der Schulentlassung. Auch ein Versuch mit normal entwickelten Kindern im Vorschulalter wäre interessant, da das Entwicklungsalter unserer Kinder (ca. 2,0–6,0 Jahre) dem Kindergartenalter entspricht.

In Anbetracht der so besonders schwierigen Lebenssituation unserer geistig behinderten Kinder und der erschwerten Arbeitsbedingungen der Lehrer hoffen wir auf die volle Unterstützung aller kirchlichen und staatlichen Stellen.

Direktor: Othmar Zmatlik eh.,

Lehrer: Margarethe Stari eh., Ivan Rath eh.

B. Elternverein

Elternverein der Öffentlichen Sonderschule
für schwerstbehinderte Kinder
Paulusgasse 9–11, 1030 Wien

Wien, am 28. Mai 1974

Am 22. Mai 1974 haben unsere Kinder mit den Lehrern, Eltern und Gästen die Schulmesse in einer ganz neuen Art gefeiert.

Wer an der Messe teilgenommen hat, konnte mit Freude beobachten, wie unsere Kinder in ganz einzigartiger Weise zu religiösem Erleben und echter Teilnahme aktiviert wurden. Die Eltern glauben, es ist hier von seiten der Lehrerschaft mit Liebe, Geduld und unbeschreiblicher Mühe eine Tat gesetzt worden, die nicht ohne Früchte im Sand verlaufen sollte.

Der Elternverein der Sonderschule für schwerstbehinderte Kinder 1030 Wien, Paulusgasse 9–11, sieht sich daher veranlasst, die Aufmerksamkeit der Erzdiözese Wien auf die so erfolgreich gefeierte Messe zu lenken.

Da der Erfolg des Gottesdienstes deutlich gezeigt hat, wie notwendig, ja unerlässlich eine spezifische religiöse Betreuung für unsere Kinder ist, bitten wir Sie, nun Ihrerseits die Initiative zu ergreifen.

Wir denken da etwa an eine Drucklegung dieser Messe, eventuell im Sinne eines Schulbuches für alle Sonderschulen für Schwerstbehinderte in Österreich. Wir wür-

den auch diesbezügliche Anregungen zur Messegestaltung in den Pfarren begrüßen, damit das Religiöse der Behinderten auch nach dem Schulaustritt kontinuierlich weiterlaufen kann.

In Erwartung jedmöglicher Unterstützung und Befürwortung unseres Anliegens durch die Erzdiözese Wien und die hierfür zuständigen Stellen zeichnen wir mit vorzüglicher

Hochachtung

Obmann d. Elternvereins: Olga Friedrich eh.

C. Zuständige Pfarre

Wien, am 19. Juni 1974

Bericht

über eine Messe mit rhythmischen Liedern mit den Kindern der SSO Paulusgasse bei der Erstkommunionfeier.

Am Mittwoch, dem 22. Mai 1974, feierten wir für die Kinder der SSO Paulusgasse Erstkommunion in der Pfarrkirche Maria Geburt. Für diese Feier wurden Gebete und Lieder extra zusammengestellt, die nach Inhalt und Form von den Kindern verstanden und sehr leicht gesungen wurden. Bei einigen Liedern klatschten die Kinder im Rhythmus mit: dadurch kam die Freude der Anbetung und Gottesverehrung sinnfälliger zum Ausdruck. Der Gesang wurde mit Instrumenten unterstützt. Die Kinder feierten »mit Leib und Seele« die hl. Messe mit. Sie standen bzw. saßen im Halbkreis nahe dem Altar, so daß sie nicht so leicht abgelenkt wurden, sondern sich auf das »Geschehen am Altar« konzentrieren konnten.

Wir möchten diese Form der Meßfeier für Kinder dieser Sonderschulgattung bestens weiterempfehlen.

Für die Pfarre Maria Geburt: Pfarrer Dr. Franz Führer eh.

D. Universitäts-Kinderklinik Wien (Vorstand: Univ.-Prof. Dr. H. Asperger)

Wien, 1974 12 17

Bericht über Schulmesse aus der SSO Paulusgasse

Frau STARI, Lehrkraft an der SSO Wien 3, Paulusgasse, hat mit Kindern dieser Schule Grundlagen zur Gestaltung der heiligen Messe mit schwerstbehinderten Kindern geschaffen.

Texte, die so klar sind, dass Behinderte sie auch sprechen können, so einfach, dass sie auch verstanden werden können, so persönlich, dass sie auch empfunden werden können.

Die Melodien sind einfach und den Kindern besonders gut zugänglich durch den innewohnenden Rhythmus.

Das heilige Opfer wurde auch in dieser Form gefeiert, zur Freude der Gemeinde.

Die Förderung benachteiligter Kinder zum religiösen Leben ist ein gar nicht einfaches Problem, ist doch in vielen Fällen das Elternhaus aufgrund von Minderbegabung dazu

wenig geeignet und wegen geringer, bewußter eigener Gottverbundenheit auch nicht darauf bedacht.

Die Initiative von Frau Stari ist ein Ansatz, der nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Seelsorger, Schulleiter und die Kinder haben begeistert mitgewirkt.

»Dies ist keine Messe nur zum Zuhören, dies ist eine Messe zum Mitfeiern.«

[Worte auf dem Umschlag des bisher nur hektographierten, hoffentlich bald gedruckten Heftes:] Ich kann dafür nur danken und begeistert diese Messegestaltung weiterempfehlen.

Oberarzt Dr. Franz Rosenmayr eh.

E. Stadtschulrat für Wien

Wien, 1975 01 22

Der hier vorliegende Versuch, eine Messe so zu gestalten, daß sie für schwerstbehinderte Kinder erlebbar wird, muß als sehr gut gelungen bezeichnet werden.

Wesentlich erscheint das Einbeziehen der Aktivität der Kinder, die sich in einfachsten, aber lustbetonten Handlungen äußert.

Ebenso wesentlich ist die ganz persönliche Bezogenheit auf die eigene Schule.

Schließlich wird das Erlebnis durch das Einbeziehen der Eltern noch vertieft.

Die Gestaltung der Messe muß schließlich als ein Ergebnis der Jahresarbeit des Religionsunterrichtes betrachtet werden.

Zu überlegen wäre noch, ob man nicht manche textliche Formulierung noch vereinfachen sollte, sowohl in der Wortwahl als auch im Satzbau, der oft durch den – mit Recht – angestrebten Reim schwer erfaßbar wird.

Eine organisatorische Frage ergibt sich noch aus der Situation nichtkatholischer Kinder in der Klasse.

Im Wesentlichen muß diese Vorbereitung eine Arbeit in den vorgesehenen Religionsstunden bleiben.

Bezirksschulinspektor Reg. Rat Friederike Lanzelsdorfer eh.

F. Religionsinspektor

Im Februar 1975

Sehr geehrter Herr Direktor!

Gerne komme ich Ihrem Wunsche vom 14. Jan. 1975 nach, anhand des mir zur Verfügung gestellten Tonbandes und Textes eine kurze Stellungnahme zu der in Ihrem Kollegenkreis (hauptsächlich wohl von Kollegin Stari) entwickelten »Schulmesse SSO Paulusgasse« abzugeben.

Meiner Ansicht nach handelt es sich um einen interessanten, auf die Fähigkeiten und Bedürfnisse der behinderten Kinder sehr gut abgestimmten Versuch, der alle Ermutigung verdient.

Ich schätze besonders an Ihrem Vorschlag der Gestaltung eines Gottesdienstes für diese Kinder diejenigen Elemente, die das Erlebnis der feiernden Gemeinschaft (zelebrierender Priester, übrige Liturgen, mittätige Kinder, die Gemeinde aus Eltern, Lehrern und Kindern!) begünstigen. Die vorgeschlagenen Gesten, Aktivitäten und Aus-

drucksformen scheinen mir der Eigenart der angesprochenen Zielgruppe sehr gut zu entsprechen, dies einschließlich der gewählten originären Melodien und Texte.

Ebenso sicher scheint es mir allerdings, daß es sich bei dieser Schulmesse noch um kein allseits abgerundetes, über die Bedürfnisse der Schule hinaus gültiges und verwendbares Modell handelt. Hier müßten noch Retuschen und Ergänzungen angebracht werden, besonders für den (leider wohl häufigen) Fall, daß Priester, Kollegen und Eltern, besonders aber eine mit der Problematik der Behinderten nicht vertraute Gemeinde erst für unser Anliegen sensibilisiert werden müßte.

Bei der angestrebten weiteren Bearbeitung des Entwurfs, zu der ich Sie nachdrücklich ermuntern möchte, könnten unter anderem auch die Möglichkeiten zur Vereinfachung und Verdeutlichung des liturgischen Geschehens mehr berücksichtigt werden; die entsprechenden Ansätze sind ja jetzt schon deutlich erkennbar und zu begrüßen. Koll. Rath kann sicher dazu Anregungen beisteuern; auch ich selbst bin gerne bereit, meine Vorstellungen dazu zu entwickeln.

Alles in allem: ein gelungener Anfang – bitte weiterarbeiten!

Ich möchte bitten, mich über die weitere Entwicklung auf dem laufenden zu halten; mein persönliches Interesse ist groß und ich bin für jede weitere Initiative dankbar.

Mit gleicher Post sende ich das mir leihweise überlassene Tonband mit der Aufzeichnung der Schulmesse an Sie zurück.

Mit freundlichen Grüßen!

Fachinspektor Karl Pelz eh.

G. Diözesankommission für Liturgie

Stockerau, 20.3.1975

Bezugnehmend auf Ihr Schreiben vom 7.3.d. J. möchte ich Ihnen folgendes mitteilen:

1. Das Anliegen der Textvorlagen finde ich durchaus berechtigt. Persönlich und sachlich sehe ich kein Hindernis, diesen Texten das Imprimatur zu erteilen.
2. Ihren Vorschlag würde ich allerdings so befürworten: Imprimatur mit dem Hinweis »Ausschließlich für Erstkommuniongottesdienste bei geistig schwerstbehinderten Kindern ad experimentum zugelassen«.
3. Schließlich schlage ich vor, in diesem Zusammenhang auf die römischen Richtlinien für Kindergottesdienste zu verweisen, da die vorliegenden Texte im Rahmen dieser Konkretisierungen für eine bestimmte Zielgruppe von Kindern gedacht sind.

Zu Ihrem Brief vom 17.3. verweise ich auf den Beschluß der DKL vom 14.3. – das Protokoll geht Ihnen demnächst zu –, wo wir dem Anliegen der Kinderhochgebete in Ihrem Sinn Rechnung getragen haben. Prälat Kostelecky ist seit 17.3. im Besitz eines derartigen Antrages an die BiKo.

Sehr verehrter Herr Doktor, mit den besten Wünschen für ein gesegnetes Osterfest verbleibe ich:

als Vorsitzender der Diözesankommission für Liturgie,
Dr. Rudolf Schwarzenberger eh.

H. Psychologisch-germanistisches Gutachten (negatives Urteil)

Beurteilung der Messe für geistig behinderte Kinder der Paulusgasse

Es ist zu begrüßen, daß in dieser Messe eine kindgemäße Form erstrebt wurde, die den Kindern ein Mitfeiern ermöglicht

- a) durch den Wechselgesang zwischen Priester und Kindern
- b) durch Themen im Meßtext, die für Kinder verständlich sind

Diesen Bemühungen stehen schwere Mängel gegenüber. Die diese Messe höchstens für den Hausgebrauch dieser Schule, keineswegs aber zur Drucklegung für ein Schulbuch geeignet erscheinen lassen, und zwar aus folgenden Gründen:

- a) Die Messe soll auch ein Kunstwerk sein; das ist diese Messe weder vom Text noch von der Musik her.
- b) Die Messe soll nicht nur die Kinder ansprechen und somit die Behinderten in eine neue Ghettosituation drängen. Es muss daher nach einer Form gesucht werden, die wirklich der Gemeinschaft von Behinderten und Nichtbehinderten gerecht wird.

Zusammenfassend kann ich diese Messe nur als lobenswerten Versuch mit ungeeigneten Mitteln bezeichnen, dem man Dilettantismus vorwerfen muss. Für ein Schulbuch sollte eine Messe bei entsprechenden Fachleuten in Auftrag gegeben werden.

Dr. Gertrud Danninger eh. (Psychologie und Germanistik)

I. Neurologisches Krankenhaus der Stadt Wien, Abteilung für entwicklungsge- störte Kinder (Vorstand: Primarius Univ.-Prof. Dr. Andreas Rett) (negatives Urteil)

Wien, 1974-12-11

An Herrn Direktor OSR Zmatlik
Sonderschule für Schwerstbehinderte
Paulusgasse
1030 Wien

Sehr geehrter, lieber Herr Direktor!

Wir haben uns die Beurteilung der Kindermesse nicht leicht gemacht. Auch Psychologen, Lehrer, Musiktherapeuten, Musikwissenschaftler und Spezialisten für Kirchenmusik haben wir beigezogen, um eine Meinung zu konstituieren.

Nach dem beiliegenden Gutachten von Frau Dr. Danninger, dem wir uns alle voll inhaltlich anschließen, würde ich doch den Vorschlag machen, eine solche große und wichtige Aufgabe erst in größerem Kreis zu besprechen und, ehe sie als offizielles Werk auch in Druck geht, ausreichend zu planen. Wir sind zur Mithilfe gerne bereit und würden zu einem solchen Treffen alle uns bekannten und zuständigen Mitarbeiter einladen.

Ich hoffe, daß Sie mich verstehen, und bin wie stets Ihr
Univ.-Prof. Dr. Andreas Rett eh.

FRIEDRICH FRITZ

Die »Pius-Parsch-Woche« der Pfarre Langenzersdorf

Um den »Geist der Liturgie« in ihrer Pfarrgemeinde zu vertiefen, hatte die Pfarre St. Katharina in Langenzersdorf bei Wien in der Folge des Pius-Parsch-Gedenkjahrs 2004 (100. Ordenseintritts- und 50. Todestag) in der Zeit vom 24. September bis 8. Oktober 2005 eine viel beachtete »Pius-Parsch-Woche« mit zahlreichen Initiativen veranstaltet. Der Autor des Berichtes, Gemeindeglied Dr. Friedrich Fritz, ist Zeitzeuge der Gemeinde von St. Gertrud unter Pius Parsch. Die Pfarre selbst ist dem Stift Klosterneuburg inkorporiert, ihr Pfarrer, Dechant Mag. Franz Majca, ein Augustiner Chorherr wie Pius Parsch – beste Voraussetzungen für eine nachahmenswerte Initiative (Ed.).

Sieht man vom landläufigen Erinnerungsgedenken ab, das Große verdienen, so stand hier eher der Grundgedanke, Wissen aus der Vergangenheit zu hinterfragen und für die Gegenwart zu nutzen, im Vordergrund. Die von Dechant Franz Majca in Zusammenarbeit mit dem Pius-Parsch-Institut in Klosterneuburg und seinen Mitbrüdern Dr. Norbert Höslinger und dem Liturgiewissenschaftler Dr. Andreas Redtenbacher für die Pfarre von Langenzersdorf veranstalteten Pius-Parsch-Tage hatten nicht die Aufgabe, neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu erarbeiten, sondern Wissen an die Basis zu bringen über einen Mann, dessen Wirken über 50 Jahre zurückliegt und der doch so sehr in die Gegenwart hineinragt und dessen liturgische Arbeit den »Lebensaustausch zwischen Gott und den Menschen« (aus einem Interview von Andreas Redtenbacher für Radio Stephansdom) fördern wollte und will.

Pius Parsch wurde geprägt durch die Bemühungen Papst Pius' X. (1903–1914) um eine aktive Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst, durch seine Dienstzeit als Feldkurat im Ersten Weltkrieg, wo er mit Erschütterung und Enttäuschung feststellen musste, wie sehr die Sprache der Verkündigung und der Stil der Frömmigkeit an den

Soldaten und Gläubigen vorbeiging. Ebenso formte ihn die Liturgie der Ostkirche (russisch-orthodox) durch ihre Volksnähe – das Verhüllen der Geschehnisse bei den heiligen Handlungen hinter der Wand der Ikonostase klammerte er bewusst als seinen Bestrebungen widersprechend aus – und nicht zuletzt die Lektüre der Bibel im Schützengraben.

Die festliche Liturgie im Chorherrenstift Klosterneuburg im großen barocken Rahmen, die in ihm das Verständnis für liturgische Fragen an sich weckte (teilweise aber auch verstellte), ging weit an der aktiven Teilnahme der Messbesucher vorbei. So setzte Pius Parsch auf das Gegenteil: an die Wurzeln, auf den einfachen schlichten Rahmen, der das Wesentliche des Mysteriums den Menschen nahebringen sollte. Dass diese Gedanken, auch wenn sie in Europa an verschiedenen Stellen bereits verbreitet waren und langsam Wirkung zu zeigen begannen, Widerspruch und sogar Polarisierung herausforderten, kann uns Gläubigen von heute mit der Trennung zwischen fortschrittlich und konservativ oder Gruppe A gegen Gruppe B nicht ganz fremd erscheinen.

Die Ebene seines Wirkens umfasste die Urzelle in der Gemeinde von St. Gertrud, aber auch immer mehr mitarbeitende Pfarren (in seinem Sinn mitwirkend und an der Realisierung teilhabend), die wissenschaftliche Tätigkeit an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg und schließlich die Weltgeltung durch seine Publikationen sowie sein Auftreten an den Brennpunkten liturgischer Diskussionen. So entstand Bleibendes. Es ist kein absoluter Beweis und nur ein äußeres Zeichen für die Aktualität und Weltgeltung von Pius Parsch, wenn im Internet 14.000 Fundstellen über ihn zu zählen sind. Die Fragen nach der Ursache dieser Wirkung sollten auch ein Anstoß zu dieser Veranstaltung sein.

Am 24. September 2005 bildete der Festgottesdienst in St. Katharina den Auftakt der Pius-Parsch-Tage, gehalten von Dr. Andreas Redtenbacher, Liturgiewissenschaftler in Trier. In der Festpredigt wurde der Bogen für die kommenden Vorträge grundgelegt bzw. der Überbau errichtet. Das Konzil von Trient (1545–1563) gab für die gesamte katholische Kirche *das* Messbuch heraus (*Missale Romanum*), beendete damit die spätmittelalterliche Vielfalt und galt bis zur großen Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Zeit bis dahin war durch Kontinuität gekennzeichnet und die zentralen Vor-

gänge der Messfeier liefen ohne Beteiligung des Volkes ab, das nur anwesend zusah. Papst Pius X. forderte sehr bald nach seinem Amtsantritt mit einem »*motu proprio*« eine aktive Teilnahme der Gläubigen (»*actuosa participatio*«), die sich nun wie ein roter Faden durch das 20. Jahrhundert zieht. Bezeichnend ist die Tatsache, dass Pius Parsch einzelne Sätze aus diesem päpstlichen Dokument auf sein Primizbild drucken ließ. Redtenbacher hob insbesondere hervor, dass die Weiterentwicklung unter Pius XII., der dieses Ziel niemals aus den Augen ließ, schließlich zum großen Aufbruch unter Johannes XXIII. führte, wobei schließlich die Päpste selbst, nicht so sehr die römische Kurie, an der Spitze dieser liturgischen Reformen standen; es war der ausdrückliche Wunsch der Konzilsväter unter Papst Johannes XXIII., zuerst die Liturgiereform in Angriff zu nehmen, die unter Paul VI. ihre konkrete offizielle Durchführung fand.

Am 26. September wurde als eine Art Kontrastprogramm dazu das persönliche Wirken und Einwirken in einem Vortrag von Anni und Friedrich Fritz, »Güte, Liebe und *sanfte Zähigkeit* – Erinnerungen an Dr. Pius Parsch und sein Wirken in St. Gertrud«, behandelt. Der oft wiederholte Ruf, der Grundsatz oder die Aufforderung zur »sanften Zähigkeit« bezog sich auf die Einführung der Volksliturgie und die Verbreitung der Heiligen Schrift. Das waren die Hauptsäulen seines Wirkens, denn er war der Meinung, man kommt von der Liturgie zur Bibel und umgekehrt. Basis dieses Vortrags waren das Werk von Norbert Höslinger und Thomas Maas-Ewerd, »Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Zur 25. Wiederkehr seines Todes«, Klosterneuburg 1979, Interviews von Mitgliedern der Gemeinde von St. Gertrud und seines Umfelds und nicht zuletzt persönliche Erinnerungen der beiden Vortragenden/Erzählenden aus den Jahren 1946–1954. Es stellte sich heraus, dass dieses Erinnern nicht bloßes Reflektieren von Vergangenen bedeutete, sondern dass die Wesenszüge Pius Parschs – auch wenn dies nur für einen relativ kurzen Zeitraum gewesen ist – durch die Schilderung des Erlebens des zentralen Geschehens der St. Gertruder Gottesdienste die Richtlinien seines liturgischen Gestaltungswillens aufzeigen ließen, genauso wie seine Lehre von der Gnade der »Gotteskindschaft« (wir alle sind Kinder eines liebenden Gottes!), die den Menschen der damaligen Zeit viel gegeben hat, und nicht zuletzt die Tatsache, dass Pius Parsch alle Schichten des Kirchenvolks anzuspre-

chen verstand. Christus ist stets der Mittelpunkt, und dennoch wäre es falsch, Pius Parsch, wie dies zum Teil von seinen Gegnern behauptet worden ist, eine Marienfeindlichkeit zu unterstellen, denn er stellte bewusst am 15. August, dem »Großen Frauentag«, eine Kräutersegnung, wie sie ja auch in der Pfarre St. Katharina traditionell ist, jeweils an den Beginn der Gottesdienste.

Es sind keineswegs Äußerlichkeiten, wenn die Gestaltung des liturgischen Raumes in Einklang mit den kultischen Geräten und den Messgewändern steht, die er mit sparsamer Dekoration selbst entwirft und die in Handarbeit hergestellt sind. Man kann Pius Parsch als Vertreter des sakral-liturgischen Gesamtkunstwerks betrachten, denn es lässt sich alles auf *eine* Idee zurückführen. Dazu zählen insbesondere die Musik und die Druckgraphik und nicht zuletzt das Wort – die Predigt. Aber er ist wie auch in den liturgischen Ideen nicht etwa ein ungebärdiger revolutionärer Neuerer, sondern er tritt für eine vorsichtige und gekonnte Anpassung ein. In der Architektur und der Graphik ist es die Romanik, bei der Graphik kommen antike christliche Vorbilder und Symbole hinzu. Bei der Musik kam es zu einer engen Zusammenarbeit mit dem Komponisten Vinzenz Goller, wie überhaupt Pius Parsch Künstler sehr gut ansprechen und für sich zu gewinnen vermochte. Bei der »Wort-Kunst« ist neben der Predigt vor allem das überaus reiche literarische Wirken zu nennen. Sein Werkverzeichnis umfasst mehr als 500 Titel! Dazu kommt noch die Breitenwirkung weit über den deutschen Sprachraum hinaus durch Übersetzungen ins Englische, Französische, Holländische, Ungarische und in andere Sprachen. Er bediente sich der damals modernen Medien und gründete einen Verlag sowie eine leistungsfähige Druckerei, in der »Klosterneuburger Messtexte« in Millionenaufgaben hergestellt wurden. In der Diskussion kam der Gedanke auf, Pius Parsch würde in der heutigen Zeit wahrscheinlich ein eigenes Internet-Portal und womöglich einen Privatsender betreiben, um seine Gedanken unter das Volk zu bringen.

Am 28. September fand der Vortrag von Dr. Norbert Höslinger zum Thema »Anliegen von Pius Parsch, die noch der Verwirklichung harren« statt. Nach dem Tod von Pius Parsch wurden seine Aufgaben geteilt; Prof. Petrus Tschinkel übernahm das Rektorat von St. Gertrud, Norbert Höslinger den Verlag und das Bibelwerk. Er konnte aus der Fülle nicht nur persönlicher Erinnerungen, sondern vor al-

lem auch fachlicher Erfahrungen schöpfen. Pius Parsch ist eine der größten Symbolfiguren der biblisch-liturgischen Erneuerung und zugleich ihr Wegbereiter. Die Menschen von heute haben Schwierigkeiten mit der Vorstellung, dass vor mehr als 80 Jahren alles noch ganz anders gewesen ist. Den zum Volk gewendeten Altar gab es nicht, die Osternacht wurde schon am Karsamstagmorgen gefeiert und die Gottesdienste an den Kartagen fanden ebenso am frühen Morgen statt. Die Betsingmesse in der uns heute geläufigen Form wurde nicht praktiziert, ebenso wenig die Verwendung der deutschen Sprache in der Messe, und die aktive Teilnahme der Gläubigen war ein Wunschbild. Der große Durchbruch in Österreich fand auf dem Wiener Katholikentag 1933 im Schönbrunner Schlosspark mit der »Klosterneuburger Betsingmesse« mit mehr als 200.000 Mitfeiernden statt, nachdem in der Gemeinde von St. Gertrud bereits 1922 die erste volksliturgische Messe im deutschen Sprachraum gefeiert worden war. Diese öffentliche Anerkennung erleichterte Wirken und Werk, denn es gab durchaus Widerspruch von den Gläubigen bis hinauf zu den Bischöfen. Sein internationales Ansehen kam zum Ausdruck, als er auf dem Eucharistischen Kongress in Barcelona 1952 eines der Hauptreferate halten konnte.

In den Diskussionen tauchte öfters die Frage auf, wie denn Pius Parsch überhaupt seine Ideen in die Praxis umsetzen konnte, ohne in Gegensatz zu den kirchlichen Vorschriften zu geraten, und die Antwort darauf war, dass er mit Ausnahme der Osternachtfeier (Zeitpunkt!) gegen keine der »Rubriken« (liturgische Regeln) wirklich verstieß und sich die Formen der neuen Liturgie ganz legal in den Rahmen einfügten. Als ein Beispiel wurde angeführt: Wenn auch die Texte von den Lektoren schon in Deutsch vorgetragen wurden, sprach der Priester immer noch (leise) das vorgeschriebene Latein. Eingebettet in die Pius-Parsch-Woche war der Primizgottesdienst des Augustiner Chorherrn Hugo Slaattelid am 2. Oktober in der Pfarrkirche von St. Katharina, an dem Studenten, Novizen und Kleriker des Stiftes teilnahmen.

Zum Höhepunkt und Abschluss fuhr ein Teil der Pfarrgemeinde am 8. Oktober an die Wiege der Volksliturgischen Bewegung nach St. Gertrud (hier fand am Himmelfahrtstag 1922 der erste volksliturgische Gottesdienst statt und hier ist auch seit 1954 die Grabstätte von Pius Parsch) in Klosterneuburg, wo von Dr. Norbert Höslinger die

Vorabendmesse gefeiert wurde. Er gab eine Einführung zur Baugeschichte dieses Gotteshauses aus dem 12. Jahrhundert: Etwa gleichzeitig mit der Stiftskirche gebaut, fungierte es als Hospitalkirche für Reisende ins Heilige Land und ist eingebettet in ein Pilgerhospiz, dessen Reste an den Mauern der Profangebäude nach den Restaurierungen der letzten Zeit deutlich zu sehen sind. Für die Teilnehmer war besonders beeindruckend, plötzlich in diesem wunderschönen und doch so einfach gestalteten Sakralraum zu stehen. Die Kirche war ursprünglich dem hl. Gotthard, dem Schutzpatron der Reisenden, geweiht, doch sehr bald hatte das Patrozinium zur hl. Gertrud von Nivelles, einer von den Babenberger Landesherren besonders verehrten Heiligen, gewechselt. St. Gertrud war nie Pfarre, sondern Spitals- und später Filiationkirche, auch als nach dem Ende der Pilgerfahrten ins Heilige Land das Spital die Funktion einer Pflegestätte und eines Aufenthalts für alte und kranke Stiftsbedienstete bekam. Die romanische Anlage erhielt gotische Elemente und nach den Zerstörungen der Türkenzeit von 1683 eine barocke Einwölbung.

Als 1922 Pius Parsch St. Gertrud als Stätte seines Wirkens auswählte, stand die Kirche vollgeräumt mit einer Einrichtung aus dem 19. Jahrhundert. Erst 1935/36 konnte er seine Ideen in Zusammenarbeit mit dem Architekten Robert Kramreiter realisieren. Die romanischen Kernelemente traten wieder voll in den Vordergrund, die alten Pfeiler und Steinbögen mit ihren Ornamenten wurden freigelegt und der Kirchenraum nüchtern und sparsam gestaltet. Rechts vor den Altarraum stellte man einen der Romanik nachempfundenen Doppelambo und vom Bogen des Altarraums hängt die nach den Angaben von Pius Parsch in Oberitalien geschaffene *Crux gemmata*, das mit Edelsteinen gezierte Kreuz ohne Corpus. Der Altar ist als Opfertisch gestaltet – eines der Hauptanliegen der Liturgiereform – und zum Volk gerichtet. Der dreistufige »Marmorthron« unter dem Apsisbogen symbolisiert Christus. Im Bogen selbst entdeckte man bei der jüngsten Restaurierung ein romanisches Fresko (»Engel auf der Jakobsleiter«). Vor dem Altar befindet sich die mit frühchristlichen Symbolen von »Licht und Leben« geschmückte Grabstätte. Diese Tage, die von der Gemeinde gut aufgenommen wurden, sollten eine Fortsetzung finden.

BIBLIOGRAPHISCHER HINWEIS

Die verwendeten Abkürzungen sind entnommen aus:
SCHWERTNER, S. M., IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für
Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke
mit bibliographischen Angaben, Berlin 1992 (1974).

A. PERSONALIA

In memoriam Monsignore Wolfgang Schubert

Am Sonntag, 8. Juli 2007, wurde der ehem. Pfarrer von St. Josef in 1020 Wien, Msgr. Wolfgang Schubert, im 89. Lebensjahr plötzlich und unerwartet zum Herrn heimgerufen. Viele kannten seine Liebe zu den Bergen, um dort zu wandern – und so waren für ihn die letzten Jahre, in denen ihm das Gehen Mühe bereitete, sichtbar ein Opfer. Trotzdem kam sein Heimgang für alle überraschend.

Pfarrer Schuberts ganze Liebe galt »seiner« Pfarre St. Josef, in der er wie ein »Guter Hirte« wirkte. Durch die jahrzehntelange Präsenz in der Karmeliterkirche war er über viele Generationen für Jung und Alt, für nah und fern der Angelpunkt und das Bindeglied zur Kirche hin. Er förderte die Mitarbeit der Laien in der Kirche, freute sich über alle Mitarbeiter in der Pfarre und wusste sich von ihnen unterstützt. Er legte Wert auf eine würdige und schöne Feier der Liturgie und war selbst ein treuer und verlässlicher Beter, der die Fülle der Formen des Gebetes ausschöpfte und den Gläubigen nahebringen wollte. Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils setzte er aus voller Überzeugung in und mit seiner Gemeinde um.

Einen besonderen Schwerpunkt in seinem pastoralen Dienst setzte er in der Kinder- und Jugendarbeit (Unterricht, Jungschar, Ministranten, Jugendgruppen, Kinderlager), die er mit persönlichem Engagement und Interesse begleitete. Ein weiteres wichtiges Anliegen war ihm das Gebet um geistliche Berufungen und die Begleitung von Menschen zu diesen Berufen hin. So konnte er sich über viele Priesterweihen und Ordensberufungen aus St. Josef freuen.

In der Begegnung mit den Menschen werden wohl sein Humor, seine Wortspiele und Redewendungen, aber auch seine Güte und Hilfsbereitschaft in Erinnerung bleiben. Selbst hochbetagt war ihm sein priesterlicher Dienst und darüber hinaus die Sorge für Kranke, Alte und Trauernde ein Herzensanliegen. Bei der Gründung des Pfarrverbandes St. Leopold – St. Josef und bei der Errichtung der »Gemeinschaft vom Lamm« in der Pfarre St. Josef war er stets bemüht zu vermitteln und einen gemeinsamen, guten Weg in die Zukunft zu finden. Nach anderen Ehrungen folgte 2001 seine Ernennung zum »Kaplan Seiner Heiligkeit« mit dem Titel »Monsignore«.

Am Montag, 16. Juli 2007, dem Festtag »Unserer lieben Frau auf dem Berge Karmel«, begannen die Begräbnisfeierlichkeiten für Msgr. Wolfgang Schubert in der ehemaligen Karmeliterkirche St. Josef: Als um 17 Uhr der Sarg mit seiner sterblichen Hülle in die Pfarrkirche kam, waren bereits viele Gläubige versammelt. Pfarrer Dr. Boleslaw J. Krawczyk empfing die sterbliche Hülle des Verstorbenen und hielt einen ersten Gebetsgottesdienst. Danach beteten die Schwestern und Brüder vom Lamm gemeinsam mit der versammelten Gemeinde die Vesper, um 18 Uhr folgte ein Rosenkranzgebet, das mit alten Marienliedern vom Chor mitgestaltet wurde.

Um 19 Uhr feierte der aus St. Josef stammende Dr. Andreas Redtenbacher CanReg eine Dankmesse für Msgr. Wolfgang Schubert in der bis zum letzten Platz gefüllten Kirche. Es war beeindruckend, wie viele Menschen aus nah und fern kamen und am aufgebahrten Sarg des verstorbenen Pfarrers »Danke« sagten. Danach folgten die ganze Nacht hindurch Anbetung und Totenwache am Sarg von Pfarrer Schubert. Viele kamen, um auch in der Nacht bei ihm zu verweilen und für ihn zu beten. Höhepunkt war das Pontifikalrequiem mit Erzbischof Kardinal Dr. Christoph Schönborn am Dienstag, den 17. Juli 2007, zu dem neben zahlreichen Gläubigen sehr viele Priester kamen. Für den Kardinal war es eine Selbstverständlichkeit, dafür seinen Urlaub zu unterbrechen. In der Predigt betonte er die vielen Berufungen, die in der Zeit des Wirkens von Msgr. Schubert aus der Pfarre hervorgingen. Er bezeichnete den Verstorbenen als »großen Erntearbeiter« in der Kirche. Gerade in seinem Heimgang könnten wir auch die klare Handschrift Gottes erkennen, der ihn noch die hl. Messe feiern ließ und während des anschließenden Nachtgebetes zu sich heimholte. Bei seinem Amtsantritt sei er überrascht gewesen, dass so viele Priester aus dieser kleinen Pfarre St. Josef hervorgegangen seien, erinnerte sich der Wiener Erzbischof. Jetzt wisse er, dass das u. a. dem Opfer und dem Gebet von Msgr. Schubert zu verdanken sei. »Wir können Pfarrer Schubert auch weiterhin darum bitten, dass er auf diese Pfarre schaut, er hat ja jetzt Zeit. Lieber Pfarrer Schubert, in großer Dankbarkeit feiere ich heute Eucharistie mit dir, nur getrennt durch den Vorhang des vorläufigen Todes«, schloss der Kardinal. Am Nachmittag leitete dann Generalvikar Msgr. Franz Schuster die Beerdigung auf dem Neustifter Friedhof. Die »Litur-

giewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg« verliert mit ihm ein überzeugtes Mitglied der ersten Stunde und einen treuen Förderer.

P. Matthias Schlögl OSA

Professor Rudolf Pacik neuer Dekan in Salzburg

Ein »Urmitglied« der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Rudolf Pacik, wurde zum neuen Dekan der Kath. Theol. Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg gewählt und trat dieses Amt mit Beginn des Studienjahres 2007/2008 an. Rudolf Pacik promovierte 1974 in Wien bei Professor DDr. Johannes H. Emminghaus mit der Arbeit »Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg«, die 1977 als Band 2 der Reihe »Schriften des Pius-Parsch-Institutes« veröffentlicht wurde und die erste Doktordissertation über Pius Parsch überhaupt ist. Nach einer kurzen Zeit als Religionsprofessor übernahm er die Stelle eines Universitätsassistenten bei Professor H. B. Meyer SJ in Innsbruck, bei dem er mit einer Studie über das Stundengebet habilitierte. Es erfolgten die Ernennung zum a. o. Universitätsprofessor in Innsbruck und geraume Zeit später die Berufung zum ordentlichen Universitätsprofessor auf den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Salzburg. Pacik ist auch ausgebildeter Kirchenmusiker, Mitglied zahlreicher facheinschlägiger Gremien und Vereinigungen im In- und Ausland und u. a. Redaktionsmitglied der Zeitschrift »Heiliger Dienst«.

Professor Andreas Heinz Emeritus an der Kath. Theol. Fakultät Trier

Der renommierte Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät und Leiter der Wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier, Professor Dr. Andreas Heinz, emeritierte mit Vollendung des 65. Lebensjahres. Andreas Heinz studierte als Germaniker an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und promovierte in Trier beim legendären Professor Dr. Balthasar Fischer im Fach Liturgiewissenschaft. Nach einigen Jahren als Assistent bei Balthasar Fischer wurde er als ordentlicher Professor für Liturgiewissenschaft an die Universität Bochum beru-

fen. Diese Zeit währte jedoch nur kurz: Nach drei Jahren bemühte sich Fischer, der die Qualitäten seines ehemaligen Schülers erkannte, den jungen Professor als Nachfolger nach Trier zurückzuholen. Andreas Heinz, der zeit seines Lebens auch in der Seelsorge mitwirkte, besticht durch seine ruhige, überlegene und solide Art, an liturgiewissenschaftliche Fragestellungen heranzugehen, und erfreut sich wegen seiner tiefen Menschlichkeit großer Beliebtheit. Die reiche Anzahl seiner Publikationen und seine rege Vortragstätigkeit machten ihn im In- und Ausland weithin bekannt. Eine erstaunlich große Reihe von Dissertanten und Habilitanden wurden und werden von ihm in das »Handwerk« der Liturgiewissenschaft eingeführt und verdanken ihm viel. Weit davon entfernt, sich nun zur Ruhe zu begeben, behält er als Emeritus mit Ausnahme der Vorlesungspflichtungen seinen Wirkungsbereich weiterhin bei. Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg schätzt sich von ihrer Gründung an glücklich, in ihm einen Freund und Förderer zu haben, der sich ganz besonders für die Relecture, Auswertung und neue Fruchtbarmachung des Werkes von Pius Parsch einsetzt. Dafür sei ihm an dieser Stelle in aller Form herzlich gedankt.

Bischofsvikar Karl Rühringer neuer Wiener Domdekan

Unser Mitglied und Domherr des Metropolitankapitels zu St. Stephan in Wien, Prälat Karl Rühringer, steht schon die zweite Funktionsperiode im Amt des Bischofsvikars des territorialen Vikariates Wien-Stadt (Großstadtbereich der Erzdiözese Wien). In dieser Eigenschaft war und ist er bemüht, in seinem Verantwortungsbereich das liturgische Leben nachhaltig zu fördern, wovon auch das Wirken des Vikariatsliturgieausschusses für Wien-Stadt ein beredtes Zeugnis gibt. Karl Rühringer erkennt und fördert auf dieser Ebene stets das notwendige Gespräch und den Austausch mit der Liturgiewissenschaft, von der er sich für das Leben und die liturgische Vertiefung in den rund 180 Großstadtgemeinden viel erhofft. Es freut uns und gereicht indirekt auch der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg zur Ehre, dass er vor geraumer Zeit – in der Nachfolge des legendären Alt-Regens und Priesterseelsorgers Prälat Dr. Josef Toth – nun auch zum Dekan des Wiener Dom- und Metropolitankapitels bestellt wurde. Während dem Dompropst in Wien der

Ehrevorrang zukommt, ist der Domdekan der eigentliche Leiter des Kapitels.

Direktor Johann Hisch zum Hofrat ernannt

Dem ambitionierten und beliebten Direktor des Religionspädagogischen Instituts der Erzdiözese Wien, Professor Dr. Johann Hisch, wurde kürzlich mit EntschlieÙung des Bundespräsidenten der Republik Österreich das Dekret zur Ernennung zum »Hofrat« überreicht. Damit wurde sein jahrzehntelanges Wirken für den Religionsunterricht und die Lehrerfortbildung gewürdigt und offiziell bedankt. Hofrat Hisch leitete das Institut bis zur Vollendung seines 60. Lebensjahres und beginnt nun einen neuen – aber nicht weniger aktiven – Lebens- und Arbeitsabschnitt, in dem er unter anderem ehrenamtlich für die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg verstärkt wirksam werden will. Seine frühe Pensionierung erfolgte im Rahmen der Neuordnung der Lehreraus- und -weiterbildung in Österreich mit der Gründung eigener Pädagogischer Hochschulen. Danach werden in der »Kirchlich Pädagogischen Hochschule« in Wien alle bisherigen diesbezüglichen Institutionen (übrigens in ökumenischer Zusammenarbeit) zusammengeführt und einem gemeinsamen Hochschulrektor unterstellt. Diese Umstrukturierung ist ein umfassender und zeitlich wie organisatorisch langwieriger Prozess.

Dr. Heinz Wimpissinger zum Ehrenmitglied der Gesellschaft ernannt

Eines unserer ambitioniertesten Mitglieder und Mitarbeiter von Anfang an, Herr Dkfm. Dr. Heinz Wimpissinger, wurde auf der Generalversammlung 2007 durch Dekret aus der Hand des Protektors der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft, des Propstes des Stiftes Klosterneuburg Generalabt Bernhard Backovsky, zum Ehrenmitglied ernannt. Heinz Wimpissinger, ehemaliger österreichischer Handelsattaché in Brasilien, war führend an der Gründung der »fundraising group« der Gesellschaft beteiligt und konnte für sie seine zahlreichen Verbindungen ins Spiel bringen. Außerdem hatte er, wie kaum ein anderes Mitglied, zahlreiche neue Mitglieder gewinnen können. Nach der vom Kuratorium beschlossenen Umstrukturierung des finanziellen Bereichs und der Umwandlung der »fundrai-

sing group« in einen erweiterten Finanzbeirat hat er neu die Aufgaben der »Klosterneuburg-Werbung« im Rahmen des Kuratoriums übernommen. Die Ehrenmitgliedschaft drückt dafür den Dank aus.

Andreas Redtenbacher

B. AKTUELLES UND BERICHTE

Generalversammlungen 2006 und 2007

An dieser Stelle soll zusammenfassend über die wichtigsten Ergebnisse und Beschlüsse der abgelaufenen Generalversammlungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (= LWG) berichtet werden, die jeweils im Rahmen der Jahresversammlung stattfinden.

(a) Generalversammlung am 7. November 2006

Zu dieser Zeit betrug der Mitgliederstand der LWG bereits 107 Personen, darunter Bischöfe und Bischofsvikare, Äbte und Ordensobere, zahlreiche Professoren, Dechanten, Seelsorger und interessierte Laien. Zur effektiveren Führung der Gesellschaft wurde statutengemäß ein eigenes Kuratorium geschaffen, das zusätzlich von einer »fundraisinggroup« unterstützt wird. Die LWG ist aufgrund der Mitgliedsbeiträge und anderer Einnahmen in der Lage, im Jahr 2006 dem Stift 50% der Personalkosten für einen halben wissenschaftlichen Assistenten zu überweisen (= 11.600,00) und verpflichtet sich, den Betrag im Jahr 2007 auf 75% zu steigern (= 18.716,00). Der Assistentenposten ist rechtlich am Deutschen Liturgischen Institut angestellt und Dr. Andreas Redtenbacher dienstzugeteilt; Hauptarbeitsfeld ist die Mitarbeit an den zahlreichen Publikationen, vornehmlich der Reihe der »Pius-Parsch-Studien«.

Am 9. Mai 2007 wird in der Kirche St. Ursula, 1010 Wien, in Zusammenarbeit mit der kirchenmusikalischen Abteilung der Musikuniversität Wien (Univ.-Prof. Dr. Poderojen OSB) ein Benefizkonzert mit Orgel und gregorianischem Choral veranstaltet. Derartige oder ähnliche Komplementärveranstaltungen sollen auch in Zukunft ein bis zwei Mal jährlich veranstaltet werden.

Der Geschäftsführer konnte weiters berichten, dass Gespräche über eine engere Zusammenarbeit mit den liturgiewissenschaftlichen

Lehrstühlen Österreichs (erfolgreich) laufen. Außerdem wurde die Gewinnung eines bischöflichen »Protektors« für die LWG beschlossen. Angedacht wurden: die Stiftung eines »Pius-Parsch-Preises« (starke Unterstützung seitens des Präsidenten) sowie ein Forschungsprojekt zur Sicherung der Erfahrungen und des erinnernden Wissens der noch lebenden Pius-Parsch-Zeitzeugen (zur Weiterverfolgung dem Kuratorium anvertraut). Fix beschlossen wurde die regelmäßige Herausgabe einer Jahrespublikation der LWG (= »Protokolle zur Liturgie«).

(b) Außerordentliche Generalversammlung am 9. Mai 2007

Auf Anregung der »fundraisinggroup« und des Kuratoriums wurde bei der zuständigen Behörde um Steuerbegünstigung für finanzielle Zuwendungen an die LWG und für eingezahlte Mitgliedsbeiträge nachgesucht. Das erforderte nach Behördenauskunft in einigen Punkten eine Nachbesserung der Statuten. Weil dafür eine 2/3-Mehrheit der Generalversammlung erforderlich ist, wurde im Anschluss an das Benefizkonzert am 9. Mai 2007 eine kurze außerordentliche Generalversammlung einberufen. Bei dieser Gelegenheit wurden auch einige Vereinfachungen in den Statuten vorgenommen und der bisherige Vorstand mit dem Kuratorium zusammengelegt, d. h., das Kuratorium nimmt künftig zusätzlich die Agenden des bisherigen Vorstandes wahr. Die Änderungen wurden mit einer Enthaltung einstimmig angenommen, worauf das Bundesministerium für Finanzen (Finanzamt / Bundesweite Fachabteilung Spendenbegünstigungen) am 2. Juli 2007, nachdem am 25. Mai die fachpolizeiliche Genehmigung der Statutenkorrekturen durch die Bezirkshauptmannschaft Wien-Umgebung erteilt worden war, gemäß § 4 Abs. 4 Z 5 lit. e ESTG 1988 die Steuerbegünstigung für die LWG – rückwirkend mit 23. März 2007 – erklärte.

(c) Generalversammlung 2007 am 17. Jänner 2008

Eingangs sprach der Präsident vor den zahlreichen Mitgliedern und Gästen im vollen Augustinussaal des Stiftes Gruß- und Dankworte und überreichte an Dr. Heinz Wimpissinger das Dekret der Ehrenmitgliedschaft. Der Geschäftsführer berichtete über das abgelaufene Jahr: Die Mitgliederzahl erhöhte sich seit der letzten Generalversammlung auf 135. Das Kuratorium hatte insgesamt 3 Sitzungen ab-

gehalten. Die »fundraisinggroup« wurde wegen wachsender Herausforderungen in einen erweiterten Finanzbeirat umgewandelt, dessen Vorsitz dankenswerter Weise Sektionschef Finanzstadtrat i. R. Dr. Josef Müller-Fembeck übernahm. Weiters fanden zwei Benefizveranstaltungen statt: am 9. Mai 2007 das Konzert in St. Ursula – organisiert von Hofrat Mag. Friedrich Lessky – und am 10. Dezember 2007 ein Adventgottesdienst beim Verduner Altar mit anschließendem Benefizessen – organisiert von beherzten Damen der LWG unter Führung von Dir. Sr. Ruth Aumayer. Allen wurde herzlicher Applaus zuteil. Inzwischen war die LWG auch auf Radio Stephansdom mit einer einstündigen Sendung (»Rubato«) zu hören. Sie ist dank des Bemühens Hofrat Lesskys auch auf einer CD dokumentiert, die gegen eine Selbstkostenspende von 10,00 € für alle Mitglieder und Interessierte zur Verfügung steht.

Betreffend Publikationen wurde auf die Bände 6 und 7 der Reihe »Pius-Parsch-Studien« verwiesen, Band 6 (B. Krawczyk, Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch) erschien rechtzeitig vor Weihnachten, Band 7 (P. Parsch, Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet von H. Buchinger) verzögert sich auf Frühjahr 2008. Vor allem aber ist die 2006 beschlossene Jahrespublikation der LWG unter dem Namen »Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Band I/2007, hg. von Rudolf Pacik u. Andreas Redtenbacher« im Manuskript fertig und geht demnächst in Druck. Jedes Mitglied erhält zukünftig dieses »Jahrbuch« gratis zugesandt.

Seit der letzten Generalversammlung stand die Frage des »Protektors« zur Diskussion: Auf Anregung des Liturgiereferenten der Österr. Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Alois Kothgasser SDB, wird vorgeschlagen, nicht einen Bischof, sondern, dem »genius loci« und dem Ansehen und kirchlichen Gewicht Klosterneuburgs entsprechend, den Propst selbst, Generalabt Backovsky, zum kirchlichen »Protektor« zu wählen. Da das Kuratorium sich dem Vorschlag einstimmig angeschlossen hat, ist auch dafür eine Statutenkorrektur nötig: Der Propst kann nach geltender Fassung nicht zugleich Präsident und Protektor sein. Es wurde daher ein Vorschlag zur Statutenkorrektur vorgelegt. Er sieht vor, den Propst zum Protektor und davon

unabhängig entweder (a) einen wissenschaftlichen Präsidenten oder (b) einen geschäftsführenden Präsidenten zu wählen; (c) ein einfacher Geschäftsführer muss künftig nur bestellt werden: 1. zusätzlich, wenn der Präsident nur als »wissenschaftlicher« Präsident gewählt wurde, oder 2. als »kleine« Lösung, wenn für die nächste Wahlperiode kein geeigneter Kandidat für das Amt eines Präsidenten zur Verfügung steht. Ergänzend kann künftig dem Sekretär und dem Schatzmeister jeweils ein Stellvertreter beigegeben werden. Die Wahlperiode aller Funktionäre – auch des Protektors und des Präsidenten – soll künftig einheitlich 3 Jahre dauern. Die Generalversammlung genehmigte diesen Entwurf einstimmig und beauftragt den Sekretär Rechtsanwalt Dr. Johannes Olischar mit der behördlichen Veranlassung.

Da mit Jahreswechsel 2007/2008 die Vereinsperiode ausgelaufen war, waren diesmal Neuwahlen durchzuführen. Sie erbrachten das folgende Ergebnis einstimmig:

Protektor: Generalabt Bernhard Backovsky

Präsident (geschäftsführend): Dr. Andreas Redtenbacher

Sekretär: RA Dr. Johannes Olischar

Schatzmeisterin: Dir. Sr. Ruth Aumayer

Rechnungsprüfer: OAR Norbert Bock, Wolfgang Werner

Die Wahl erfolgte bereits mit Blick auf die erneuerten Statuten und wird erst nach der behördlichen Bestätigung der Statutenkorrektur rechtlich wirksam, bis dahin fungieren die bisherigen Funktionsträger interimistisch weiter.

Nächste Jahresversammlung: 6. November 2008 um 18.00 Uhr.

Andreas Redtenbacher

C. MITARBEITER VON BAND 1

BAUMGARTNER Isidor,

Dr. theol., Dipl.-Psych., o. Prof. für Christliche Gesellschaftslehre und Caritaswissenschaften an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Passau:

D-94032 Passau, Michaeligasse 13 (KT), 3. Stock, Zi. 84.

CZASCH Erich,

Dr. phil., Ostr., em. Religionsprofessor, Mitglied der LWG:

A-1190 Wien, Billrothstraße 40.

DANNECKER Klaus Peter,

Dr. theol., o. Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft an der Kath. Theol. Fakultät Trier und Leiter der wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts:

D-54290 Trier, Weberbach 72 a.

EHRENSPERGER Alfred,

Dr. theol., Dozent und em. Pfarrer, Mitglied der reformierten Deutschschweizerischen Liturgiekommission, Mitglied der LWG:

CH-9244 Niederuzwil, Oswald-Heer-Gasse 2.

FRITZ Friedrich,

Dr. phil., Mitarbeiter der Pfarrgemeinde St. Katharina-Langenzersdorf, P.-Parsch-Zeitzeuge:

A-2103 Langenzersdorf / Wien, Obere Kirchengasse 6.

GROEN Basilius J.,

Dr. theol., o. Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Kath. Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, Sprecher der AKL-Sektion Österreich, Mitglied der LWG:

A-8010 Graz, Heinrichstraße 78.

KORHERR Edgar Josef,

Dr. theol., em. o. Univ.-Prof. für Katechetik und Pädagogik an der Kath. Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, Comendatore, Ehrenszenator der Universität Ljubljana, Mitglied der LWG:

A-8010 Graz, Carnerigasse 14/6.

PACIK Rudolf,

Dr. theol., o. Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Dekan der Kath. Theol. Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg, Mitglied der LWG:

A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1.

REDTENBACHER Andreas CanReg,

Dr. theol., Liturgiewissenschaftler in Trier, Vorsitzender der österr. Diözesanliturgiereferentenkonferenz am ÖLI, Salzburg, Geschäftsführer der LWG:

D-54292 Trier, Nordallee 1, GH 102.

SCHLÖGL Matthias OSA,

Cand. theol., Diakon, Konvent der Augustinereremiten:

A-1010 Wien, Augustinerstraße 3.

STARI Margarethe,

Dr. phil., OSR, em. Sonderschullehrerin an Sonderschulen:

A-1030 Wien, Gerlgasse 9–13, Stg. 7, 12.

WOLF Helga Maria,

Dr. phil., Ethnologin und Kunsthistorikerin, Autorin, Kultur- und ORF-Journalistin, Leiterin des »KulturQuartiers« Wien, Mitglied der LWG:

A-1190 Wien, Hardtgasse 7.

D. SPONSOREN FÜR BAND 1

Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg und die Herausgeber bedanken sich bei folgenden Institutionen für die Unterstützung der Herausgabe des Bandes 1/2007 durch Druckkostenbeiträge:

Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg

Stiftsplatz 1

A-3400 Klosterneuburg

Österreichische Superiorenkonferenz

Freyung 6/1/2/3

A-1010 Wien

HERDER

Wir setzen Lesezeichen!

Buchhandlung Herder; Zach-Buch GmbH
Wollzeile 33; 1010 Wien
Tel 01/5121413-0; Fax -42; www.herder.at



BANKHAUS

Schelhammer & Schattera

Werte verbinden uns

Seit über 35 Jahren veranstalten wir besondere **Erlebnis-Studien-Reisen**. Unter dem Motto „Kulturen erleben – Menschen begegnen“ möchten wir beitragen zum Kennenlernen unserer eigenen Wurzeln sowie zum Dialog der Kulturen und Religionen.

Als Spezialveranstalter für kulturell anspruchsvolle **Studienreisen** bieten wir Ihnen in unserem **Jahreskatalog 2008** Reiseziele in den Nahen Osten, nach Europa und Asien, aber auch in die ganze Welt und bringen Ihnen die Länder, Kulturen und Menschen nahe. Wir informieren Sie über Hintergründe zu Kunst, Geschichte und Religion unserer besuchten Länder.

Wohin Ihr Urlaub auch führt, ob als Einzelreisender oder als Gruppe – etwa in Pfarre oder Verein – mit Biblische Reisen wird er zum unvergesslichen Kulturerlebnis.



Paulus und Lukas (Geraskipos, Zypern)

Bestellen Sie Ihren Katalog kostenlos per **Gratistelefon: 0800/230 250**

Ihr Spezialist für Studienreisen weltweit.

Biblische Reisen GmbH

Stiftsplatz 8 (im Stift) · 3400 Klosterneuburg · Fax 0 22 43/3 53 77-15

E-Mail: katalog@biblische-reisen.at · www.biblische-reisen.at



Michael Kunzler
Liturge sein
 Entwurf einer
 Ars celebrandi

Der bekannte Pader-
 borner Liturgiker
 legt ein umfassendes

Werk vor, das alle Fragen im Umfeld der
 Liturgie beantwortet und befähigt, das
 wahre Wesen der Liturgie und den geist-
 lichen Anspruch des Gottesdienstes
 (wieder) neu in den Blick zu bekommen.

747 Seiten | geb. | Bonifatius |
 ISBN 978-3-89710-377-1 | € 46,20



Michael Kunzler
Mess-Elemente

Einführungen, Kyrie-
 rufe, Fürbitten und
 Kommuniongebete für
 die Messfeier an den
 Sonn- und Feiertagen

der Lesejahre A, B und C sowie an den
 Hochfesten und Festen des Herrn und
 der Heiligen im Herrenjahr

469 Seiten | geb. | Bonifatius |
 ISBN 978-3-89710-284-2 | € 41,00

Mess-Elemente 2

Einführungen, Kyrierufe, Tagesgebete,
 Fürbitten und Kommuniongebete für die
 Hochfeste, Feste und Gedenktage der
 Heiligen und Seligen des deutschen
 Sprachgebietes im Herrenjahr

620 Seiten | geb. | Bonifatius |
 ISBN 978-3-89710-359-7 | € 46,20

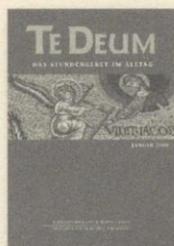


Zeitschrift
„Bibel und
Liturgie“
 ... in kulturellen
 Räumen

Die Liturgie lässt die
 weltbildende und

lebensgestaltende Kraft der Bibel erle-
 ben. Im Gottesdienst gewinnt das Leben
 Gestalt und Ausrichtung, wird die Fülle
 des Lebens erfahrbar. „Bibel und Litu-
 rgie“ bringt den Reichtum jüdisch-christ-
 licher Überlieferung im Kontext gegen-
 wärtiger Kultur zur Sprache.

Österreichisches Katholisches Bibelwerk |
 Abopreis 4 Hefte/Jahr € 29,50



Te Deum
 Das Stundengebet
 im Alltag

Ein spiritueller Leit-
 faden für jeden Tag
 des Jahres in zeitge-
 mäßer Sprache.

- Täglich: Bibelzitat als Leitwort, Mor-
 gen- und Abendlob, Schriftlesung mit
 Impulsen, Inspiration „bete und handle“
- Segensgebete für den Tag und für die
 Nacht • Einführung in geprägte Zeiten
 des Kirchenjahres • Liturgischer Kalen-
 der • Jährliches Leitthema u. a. m.

Ca. 320 Seiten pro Ausgabe | 11,4 x 16,8 cm |
 durchg. zweifarb. | Bibeldünndruck-
 papier | Verlag Ars liturgica, Maria
 Laach und Verlag Kath. Bibelwerk,
 Stuttgart | Abopreis 12 Hefte/Jahr +
 TE DEUM Extra € 48,00

Preise jeweils zzgl. Versandkosten



Österreichisches Katholisches Bibelwerk

Werk der Österreichischen Bischofskonferenz
 Stiftspl. 8, A-3400 Klosterneuburg, Tel.: +43 (0) 2243/329 38

www.bibelwerk.at
 zeitschriften@bibelwerk.at

