



531390016 021



Universität Tübingen

**Protokolle zur Liturgie**

**Band 3 | 2009/10**

Protokolle  
zur Liturgie

Veröffentlichungen der  
Liturgiewissenschaftlichen  
Gesellschaft Klosterneuburg

herausgegeben von Rudolf Hestl,  
Andreas Radlberger und Michael Schar

Band 3 | 2009/10

schöner



# Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der  
Liturgiewissenschaftlichen  
Gesellschaft Klosterneuburg

herausgegeben von Rudolf Pacik,  
Andreas Redtenbacher und Monika Scala

Band 3 | 2009/10



echter

# Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der  
Liturgiewissenschaftlichen  
Gesellschaft Klosterneuburg  
herausgegeben von Rudolf Töck  
Verlagsanstalt Klosterneuburg  
Band 3 | 2009/10



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.

© 2011 Echter Verlag GmbH, Würzburg  
[www.echter-verlag.de](http://www.echter-verlag.de)  
Umschlag: Peter Hellmund  
Druck und Bindung: Druckerei Friedrich Pustet, Regensburg  
ISBN 978-3-429-03193-0

ZA 11027-3

# Inhalt

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

## TEIL I

### *Liturgiewissenschaft*

<i>Alfred Ehrensperger</i> : Die Ostervigil. Überlegungen zur Theologie und Praxis der Osternachtfeiern im Horizont kirchlicher Ökumene .....	11
<i>Rudolf Pacik</i> : Die Fürbitte für die Juden im Karfreitags- Hauptgottesdienst. Von den <i>perfidii Iudaei</i> zum <i>populus acquisitionis prioris</i> .....	47
<i>Klaus Peter Dannecker</i> : Gottes Heil ereignet sich unter den Menschen. Sakramente mit der ganzen Pfarrgemeinde feiern .....	79
<i>Werner Horn</i> : Liturgie und Ökumene – Möglichkeiten heute und morgen .....	111
<i>Monika Scala</i> : Liturgie und Diakonie .....	126
<i>Davis Kalapurakkal</i> : Glaube – Gebet – Leben .....	143

## TEIL II

### *Pastoralliturgie – Liturgiepastoral*

<i>Helmut Krätzl</i> : Eucharistische Spiritualität .....	189
<i>Helmut Krätzl</i> : »Die sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuz«. Betrachtungstexte zu: Joseph Haydn, Hob XX/1 B .....	207

<i>Gunda Brüske</i> : »Ein Stück vom Himmel«.	
Symbol, Sinn und die geistlichen Sinne in der Liturgie . . . . .	215
<i>Eduard Nagel</i> : Der Beitrag der Aus- und Fortbildung liturgischer Laiendienste zu einer Kirche von morgen – damit der Glaube lebt . . . . .	234
<i>Helga Maria Wolf</i> : Frömmigkeit – Brauchtum – Liturgie . . . . .	254
<i>Michael Perry Okyerefo</i> : Spiritualität und christliche Missionsgeschichte in Afrika: »Ghanaization« in der römisch-katholischen Kirche . . . . .	268
<i>Elisabeth Siegl</i> : Die volksliturgischen Messen bei Pius Parsch und deren Umsetzung in der Liturgiegemeinde St. Gertrud . . .	282
<i>Cornelis (Kees) Kok</i> : Das liturgische Dreieck . . . . .	307
<i>Edgar Josef Korherr</i> : Praxismodell Lektorenschulung . . . . .	314
Mitarbeiter . . . . .	329
Sponsoren . . . . .	332

## Vorwort der Herausgeber

Der vorliegende dritte Band der »Protokolle zur Liturgie« weist gegenüber den bisher erschienenen Bänden einige editorische Änderungen auf. Zunächst wird Frau Dr. Monika Scala als Mitherausgeberin geführt. Als liturgiewissenschaftliche Assistentin hatte sie auch schon bisher am Erscheinen der »Protokolle zur Liturgie« erheblichen Anteil und trat auch als Autorin hervor. Zweitens entfällt ab diesem Band der Anhang mit den Informationen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft, es ist kaum möglich, die Informationen zeitgerecht und somit wirklich aktuell zu halten. Drittens bezieht sich der vorliegende Band 3 ausnahmsweise auf zwei Jahre (2009 und 2010), damit die Veröffentlichungen der Beiträge diesmal und künftig besser ihrem Abfassungsjahr entsprechen können. Weiters werden die Beiträge zwar wie gewohnt in zwei verschiedene Abteilungen (I und II) gegliedert, jedoch wieder die ursprüngliche Kennzeichnung der II. Abteilung vom ersten Band als »Pastoralliturgie – Liturgiepastoral« aufgenommen, weil dies besser dem Charakter des Inhalts dieses Teils entspricht.

Es freut uns feststellen zu dürfen, dass die bisherigen »Protokolle zur Liturgie« durch Angelus A. Häußling OSB im renommierten »Archiv für Liturgiewissenschaft« eine insgesamt wohlwollende und ausführliche Rezension erfahren haben [vgl. ALw 51 (2009) 165f]. Um Klarheit über die Linie dieser Reihe zu geben, folgt hier lediglich eine kurze und wiederholende Zusammenfassung dessen, was im Vorwort zu Band 1 (2007) ausführlicher zur Darstellung gebracht wurde:

»Protokolle zur Liturgie« ist ein Jahrbuch, das Zeugnis über die vielfältigen Aktivitäten der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg und ihres weiteren Umfeldes in Wien und Österreich gibt. Das bedeutet, dass es sich bei den Inhalten auch weiterhin sowohl um Beiträge von Wissenschaftlern handeln wird, die zu ihren Mitgliedern zählen – durchaus nicht nur österreichischer Provenienz –, als auch um die schriftliche Fassung von Vorträgen, die in Klosterneuburg wie im genannten Umfeld gehalten werden und in der einen oder anderen Weise zu den Anliegen der Liturgiewissenschaftli-

chen Gesellschaft in Beziehung stehen. Auch künftig sind daher kein fixer Mitarbeiterstab und keine spezifischen Themenschwerpunkte vorgesehen.

Ein großer Dank gilt daher allen Autorinnen und Autoren für die Aufsätze bzw. dokumentativen Beiträge sowie sämtlichen Institutionen und Sponsoren, die mit ihrer finanziellen Unterstützung die Drucklegung des Bandes ermöglicht haben.

In diesem Sinne hofft das Herausgebersteam auch mit dem vorliegenden Band wieder dem weiten Kreis der liturgisch und liturgiewissenschaftlich interessierten Leserschaft fruchtbare Impulse aus den gebotenen Beiträgen anbieten zu können.

Klosterneuburg, am 1. Dezember 2010

*Rudolf Pacik*

*Andreas Redtenbacher*

*Monika Scala*

Arno Baumgarten

## Die Ostersvigil

Überlegungen zur Theologie und Praxis der Ostersnachfolge im  
Horizont kirchlicher Ökumene

### Teil I

## Liturgiewissenschaft

Der Autor ist seit 1977 Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft (LWG) und hat von 1977 bis 1981 an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn an der Spitze der Liturgiewissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft (LAWG) gearbeitet. Er ist seit 1981 Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft (LWG) und hat von 1981 bis 1983 an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn an der Spitze der Liturgiewissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft (LAWG) gearbeitet. Er ist seit 1983 Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft (LWG) und hat von 1983 bis 1985 an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn an der Spitze der Liturgiewissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft (LAWG) gearbeitet.

### 1. Was ist die Ostersvigil?

#### 1.1. Was ist die Ostersvigil?

##### Was ist die Ostersvigil?

Die Ostersvigil ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert. Sie ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert. Sie ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert.

Die Ostersvigil ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert. Sie ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert. Sie ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert.

##### Was ist die Ostersvigil?

Die Ostersvigil ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert. Sie ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert. Sie ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert.

##### Was ist die Ostersvigil?

Die Ostersvigil ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert. Sie ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert. Sie ist ein Fest, das die Auferstehung Christi feiert.



ALFRED EHRENSPERGER

## Die Ostervigil

Überlegungen zur Theologie und Praxis der Osternachtfeiern im  
Horizont kirchlicher Ökumene

*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 (Ed.).*

### I. VORBEMERKUNGEN

»Messe –

Was ist Messe?

Etwas kommt da zusammen,  
wie es nie zusammenkommt  
sonst.

Himmel und Erde kommen da zusammen.

Wer dabei ist  
und glaubt,  
wer sich hineingibt  
und glaubt,  
in dem geschieht es.  
Da kommen sie zusammen.

Aber wie?  
Wie geschieht,

was da geschieht,  
Herr?  
Lass es geschehen,  
Herr,  
hier bin ich.

Wir sind da.  
Amen«<sup>1</sup>

Was die Dichterin und Ordensschwester Silja Walter hier knapp und meditativ in Worte fasst, ist eigentlich das Wesen (scholastisch: die »substantia«) eines jeden christlichen Gottesdienstes: Die Begegnung zwischen Gottes noch verheißener Welt und unserer irdischen Menschenwelt; unsere Bereitschaft, sich auf diese Begegnung einzulassen, sie im Glauben und in der betenden Haltung zu erhoffen und dann bereit zu sein für all das, was Gott uns schenkt: »Herr, hier bin ich !«<sup>2</sup> »Wir sind da.« Mir scheint, dass sich dieses Geheimnis in der Ostervigil<sup>3</sup> in besonderer Weise verdichtet. Darum treten in dieser Feier menschliche, vielleicht auch theologische, jedenfalls konfessionsverschiedene Besonderheiten zurück. Sie alle verneigen sich vor dem unsagbaren Geheimnis, dass Gott uns in seinem Sohn Jesus Christus begegnet und wir uns in österlicher Freude darauf einlassen.

## II. MOTIVE UND INITIATIVEN FÜR EINE WIEDERENTDECKTE TRADITION

### 1. Osternachtfeiern in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz

Evangelisch-reformierte Osternachtfeiern in der deutschsprachigen Schweiz gibt es erst seit etwa 40 Jahren. Sie sind bis heute als Gottesdienstform auch in keiner Kirchenordnung erwähnt. Man kann daher im deutschsprachigen Raum mit Recht von einer Wiederentdeckung einer altkirchlichen Tradition im evangelischen Bereich

<sup>1</sup> S. Walter/K. H. Zeiss, Hol mich herein. Meditationen in der Messe. Zit. M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), Gottesdienst in Zeitgenossenschaft, Fribourg 2006, 13–17.

<sup>2</sup> 1 Sam 3,4–8.

<sup>3</sup> Vigilia: nächtliches Wachen.

sprechen, während diese Tradition in der westlichen Kirche, wie und wann auch immer, seit den ersten christlichen Jahrhunderten durchgehalten wurde.<sup>4</sup> Eine gewisse Parallele als Vorbild kann man in den alljährlichen Christnachtfeiern sehen, die seit langem praktisch in jeder evangelischen Kirchgemeinde der Schweiz am 24. Dezember gefeiert werden und die sich über Jahrzehnte großer Beliebtheit erfreuen. Beide Feierformen haben keine feste, verbindliche Liturgie; diese ist in der Regel dem Pfarrer/der Pfarrerin oder einer vorbereitenden Gemeindeguppe anvertraut. Im Unterschied zur Christnachtfeier gibt es für die Osternacht einige schriftliche Modelle und Vorlagen, die auf die Tendenz einer allmählichen Traditionsbildung hinweisen.<sup>5</sup> Leider fehlt im Reformierten Gesangbuch<sup>6</sup>, wo eine Reihe von liturgietextlich vorgegebenen Tagzeitenformularen aufgenommen worden ist, ein Liturgiemodell für die Osternacht.

Örtlich gefeierte Osternachtgottesdienste sind meistens der Initiative dortiger Pfarrer/-innen oder Kirchenmusiker/-innen, gelegentlich auch einer Gemeindeguppe zu verdanken. Ob sich über eine gemeindegemäße jährliche Liturgietradition hinaus mit der Zeit auch eine für die verschiedenen Kantonalkirchen verbindliche und sie im Ostergedenken verbindende Tradition einer Ostervigil herausbilden wird, ist noch offen, wäre aber wünschenswert. Erfreulich ist jedenfalls das wachsende Bewusstsein, dass der ganze österliche Festkreis vom Beginn der vorösterlichen Fasten- und Vorbereitungszeit über Palmsonntag, die Karwoche, Gründonnerstag, Karfreitag, Ostervigil, Osterfesttag bis und mit dem Ende der vorpfingstlichen Freudenzeit (Pfingsten) eine innere Einheit und Mitte des Kirchenjahres bildet. Die Ostervigil ist theologisch, auch spirituell, ihr Höhepunkt. Eine solche von Ostern her theologisch geformte Einheit hat die

<sup>4</sup> Über die Situation und Entwicklung von Osternachtfeiern in der französischsprachigen Westschweiz berichtet ausführlich, jedenfalls bis ca.1990, J. Baumgartner, Die Rückgewinnung der Osternachtfeier in den reformierten Kirchen der Schweiz, in: EO 5 (1988) 177–217, bes. 179–199.

<sup>5</sup> Z.B. im deutschschweizerischen evangelischen Liturgiebuch, Bd. 3, 121ff; Kommission für Gottesdienstgestaltung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.), Werkstatt-Gottesdienst Osternacht–Ostermorgen, Zürich 1993; Neues Singen in der Kirche (1995) H. 1, 10ff. Auch auf der Website der Deutschschweizerischen Liturgiekommission ([www.liturgiekommission.ch](http://www.liturgiekommission.ch)) werden konkrete Liturgien für die Osternachtfeier aufgeschaltet.

<sup>6</sup> Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Basel/Zürich 1998.

Kraft, die geheimnisvolle Mitte des Glaubens (in der katholischen Theologie das so genannte Paschamysterium) bewusster zu formen und zu vertiefen. Ganz allgemein ist ja schon in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein Suchen nach neuen Symbolen, Riten und Feierformen festzustellen. Ohne ihrer Traditionen verlustig zu werden, bemühen sich die Kirchen hier im Westen, Menschen anzusprechen, die den üblichen Formen des Gottesdienstes fremd gegenüberstehen und für ihre Spiritualität dennoch Ausdrucksformen suchen. Auch unter evangelischen Christen wächst das in der Reformationszeit noch lebendige, in den nachfolgenden Jahrhunderten nur noch fragmentarische Bewusstsein des Zusammenhangs von Kirchenjahr und biblischem Zeugnis. Die sinnstiftende Dimension des Gottesdienstes ist für alle Kirchen lebensnotwendig. Sie zu betonen und praktisch zu leben, ist eine gemeinsame Aufgabe, die sich in der Bibelauslegung für das Kirchenvolk,<sup>7</sup> in Gebet und Gesang sowie in einer reichen rituellen Praxis ausdrückt. Hier haben der Osterfestkreis, und darin die Osternachtfeier, ihre zentrale Bedeutung.<sup>8</sup> Eine der ersten evangelisch-reformierten Osternachtfeiern in der Schweiz wurde 1973 in Zürich-Witikon gefeiert. Kurz darauf fanden im Tagungszentrum Leuenberg (Basler Landschaft), dem Geburtsort der sogenannten Leuenberger Konkordie<sup>9</sup>, mehrere Osternachtfei-

<sup>7</sup> Hier ist besonders auf die frühzeitige Praxis der Volksliturgischen Bewegung von Pater Pius Parsch, Augustiner Chorherr (1904–1954 im dortigen Stift Klosterneuburg b. Wien), längst vor dem Zweiten Vatikanum, hinzuweisen (P. Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (PPSt 1), Würzburg 2004, bes. 463f; P. Parsch, *Karsamstagsliturgie und Osternacht*, in: *BiLi* 10 (1935) H. 36, 25).

<sup>8</sup> Dazu vgl. auch Hj. Auf der Maur, *Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier*, in: A. Redtenbacher (Hg.), *Kultur der Liturgie*, Ostfildern 2006, 112–139; aus der reichen Fülle an Literatur greife ich heraus: B. Fischer, *Die Wiederherstellung der Ostervigil*, in: *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*, Paderborn u.a. 1992, 28–33; ders., *Osternachtfeier am frühen Ostermorgen. Ein Desideratum zur wiederhergestellten Oster-Liturgie*, in: A. Gerhards/A. Heinz (Hg.), *Redemptionis mysterium*, Paderborn u.a. 1992, 48–56; A. Häußling, *Vigil*, in: *LThK* 10 (2001), 785–787; M. Klöckener, *Erneuerung der Osternacht. Die Revisionsvorschläge der Arbeitsgruppe »Kirchenjahr und Kalenderfragen« der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch*, in: *LJ* 47 (1997) H. 3.4, 190–201; Th. Maas-Ewerd, *Pius Parsch und die Erneuerung der Osterfeier*, in: N. Höslinger/Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit*, Klosterneuburg 1979, 215–239.

<sup>9</sup> In ihr wurde die Vereinbarung der vollen Kirchengemeinschaft und der gegenseitigen Predigt und Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten unterzeichnet. Diese Konkordie ist inzwischen als Grunddokument der »Gemein-

ern statt. So ganz neu sind offenbar auch im Bereich des Protestantismus solche Osternachtfeiern nicht: Pfarrer Alexander Müller beschreibt eine solche Feier aus der Baselbieter Kirchgemeinde Pfeffingen im 17. Jahrhundert: Um Mitternacht hielt man dort eine »Sakramentsprozession«<sup>10</sup> um die Kirche herum ab. Auf dem Kirchplatz wurde ein großes Osterfeuer angezündet. Dieses Feuer war aber nicht nur Symbol des Osterlichtes, sondern hatte auch den Charakter einer Art sichtbaren Purgatoriums: In dieses Feuer warf man z.B. alte Grabkreuze, Gegenstände, die man loswerden wollte; auch vorher gesegnete oder verfluchte Materialien, Rebstecken, Holzscheite, wahrscheinlich auch nicht mehr benötigte Krucken oder gefährliche Schriften.<sup>11</sup> Aus einer ähnlichen Haltung heraus sind auch gewisse gewaltsame Bilderentfernungen und -vernichtungen aus Kirchen und Klöstern in der Reformationszeit zu verstehen. Erste liturgische Vorschläge und sogar einzelne Formulare für Osternachtfeiern stammen offensichtlich aus privaten Agenden, wahrscheinlich aus Kreisen der Berneuchener Bewegung<sup>12</sup>. Schon 1960 wurden entsprechende Formulare in die lutherische Agendenreform aufgenommen.<sup>13</sup>

---

schaft Evangelischer Kirchen Europas« (GEKE) von mehr als 100 Kirchen ebenfalls unterzeichnet worden; dazu: Leuenberger Kirchengemeinschaft, Christsein in der Welt von heute.

<sup>10</sup> Leider wird nicht näher beschrieben, wie man sich eine solche in einer evangelischen Pfarrei vorzustellen hat; A. Müller, Beiträge zur Geschichte der Kirchgemeinde Pfeffingen, Liestal 1971.

<sup>11</sup> Dass das Feuer nicht nur Licht und Wärme verbreitet, sondern auch eine verzehrende und reinigende Wirkung hat, ist ein religionsgeschichtlich weit verbreiteter Tatbestand. Ich mache mir z.B. in diesem Zusammenhang auch Gedanken nicht nur über die Symbolkraft des Fegefeuers, sondern auch über den tieferen Sinn der Verbrennung von Leuten, die man als Ketzer von der Gesellschaft ausschalten wollte: Sosehr wir diese Hinrichtungsmethode der Ketzerverbrennungen in der Geschichte unserer Kirche aus heutiger Sicht verabscheuen (etwa Ketzerverbrennungen von Katharern im Mittelalter, von Johannes Hus am Konzil von Konstanz, die Verbrennung von Servet trotz humanerem Vollstreckungsrat Calvins – Calvin hat zwar die Hinrichtung Servets befürwortet, aber nicht dessen Feuertod – oder den Feuertod von Wiedertäufern), können wir sie aus dieser Sicht heraus etwas besser verstehen.

<sup>12</sup> Zwischen der Brevier- und Osternachtfeierreform bei Pius Parsch können, allerdings nur lose, Beziehungen zur evangelischen Liturgiebewegung der Berneuchener festgestellt werden, wobei diese Thematik noch gründlicher aufzuarbeiten wäre; dazu A. Ehrensperger, Das Tagzeitengebet als Gebet des Volkes bei Pius Parsch, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (PPSt 3), Würzburg 2005, 87–139, bes. 100f.

<sup>13</sup> Ch. Mahrenholz, Die Feier der Osternacht, Hamburg 3<sup>1980</sup>.

## 2. Voraussetzungen und Schwierigkeiten

Bis ins 20. Jahrhundert kann man in den verschiedenen Kirchen Mitteleuropas noch ein mehr oder weniger geschlossenes Konfessionsbewusstsein konstatieren. Seit dem Zweiten Vatikanum sind die ökumenischen Erwartungen gewachsen und vertieft worden. Es kam zu gegenseitigen Anregungen und Austauschbeziehungen zwischen den größeren Kirchenverbänden. Es gehört zum Erbgut evangelischer Osternachtfeiern, dass diese sich der Tradition der »Mutter Kirche« verdanken und bei aller konfessionellen Eigenständigkeit sich der ökumenischen Weite und Öffnung bewusst sind. Das scheinbar Neue erweist sich allzu oft als Wiederaufnahme oder Neuentdeckung alter Formen und ehrwürdiger Wurzeln der Vergangenheit. Dabei ist der Zusammenhang mit jüdischem Traditionsgut von Bedeutung und eine wichtige Voraussetzung der historisch gewachsenen und seit 1951<sup>14</sup> erneuerten Osternachtfeier. Nicht zuletzt durch diese »Vorreiterrolle« hat man der Osternachtfeier auch in den evangelischen Kirchen wieder vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt. Heidi Maria Stowasser hat in ihrer Dissertation Pius Parsch als einem der beharrlichsten Wegbereiter der Osternachterneuerung ein instruktives Kapitel gewidmet: In seiner »Volksliturgie« und der daraus entstehenden Bewegung von St. Gertrud in Klosterneuburg/Wien erweist sich Parsch durch seine volksnahen Begegnungen als Seelsorger und Bibeltheologe, dessen Erkenntnissen auch wir Evangelischen vieles zu verdanken haben. Seine damals visionär anmutenden Überlegungen betreffen nicht nur die zeitliche Verschiebung der »Osternacht« vom Samstagmorgen in die wirkliche Osternacht, sondern auch deren Inhalt: Die Auferstehung Jesu liturgisch nachvollziehen, die altkirchliche Tradition wieder beachten<sup>15</sup> und die sinnge-

<sup>14</sup> Nach permanenter, mit »sanfter Zähigkeit« ausgeübter Praxis und theologischer Erkenntnis von Pius Parsch und anderen an der katholischen Liturgiebewegung beteiligter Theologen kam unter dem Pontifikat Pius' XII. im Februar 1951 endlich eine erste Reform und Neuordnung der Ostervigil zustande, welche die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils ausgebaut hat (A. Heinz, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: LJ 49 (1999) H. 1, 3–38, bes. 7–18; H.-M. Stowasser, Die Erneuerung der Vigilia Paschalis, Diss. Eichstätt 1987, bes. 98–121 und zu den Konzilsreformen 122–142).

<sup>15</sup> A. Baumstark, Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeiern und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus, Münster i. W. 1957.

müssen Zeremonien der Feier überdenken. Obwohl Parsch mit seiner Gemeinde die Osternachtfeier (ohne das offizielle, kirchliche »placet«) feierte, wollte er den römischen, für die Gesamtkirche geltenden Entscheid geduldig und hoffend abwarten; und es war eine seiner größten Genugtuungen, dass er diesen offiziellen Entscheid Roms (1951) noch vor seinem Tod (1954) erleben durfte.<sup>16</sup>

Auch in den evangelischen Kirchen der Deutschschweiz ging die Verwirklichung der wiederentdeckten Osternachtfeier nicht reibungslos vor sich. Dies hat verschiedene Gründe: 1. Schon die Reformatoren waren sehr zurückhaltend gegenüber der hohen Zahl von bis dahin üblichen Feiertagen: Bei Martin Bucer und anderen taucht häufig das Argument auf, die meisten Feiertage im Kirchenjahr seien keineswegs von der Hl. Schrift geboten; da werde viel Aberglauben und Gotteslästerung im Volk praktiziert. Eine nächtliche Feier war ohnehin verdächtig. Allein der Sonntag sei in der Ordnung der Zehn Gebote vorgesehen. 2. Auch im Volk gab es Widerstand gegen die Häufung der Tage, an denen Arbeitsruhe befohlen war; erst recht in den Nächten. Jeder Tag, der einen Liebesdienst am Nächsten ermögliche, sei gottgefällig. Und wie sollte jemand, der kaum genug Nahrung für seine Familie hatte, noch mit innerer Beteiligung »Feiertage« halten können?<sup>17</sup> 3. Die Osternachtfeier gehört in den größeren Zusammenhang der Tagzeitenliturgien. Diese sind aber, mindestens an denjenigen eidgenössischen Orten, die im 16. und 17. Jahrhundert evangelisch geworden sind und größtenteils die Klöster aufgehoben haben, ebenfalls verkümmert; sie haben weitgehend und bis ins 20. Jahrhundert hinein den zahlreichen Predigtgottesdiensten, Katechismusstunden und Gebetsandachten Platz gemacht. Auch in den katholischen Orten wurden die ursprünglichen Tagzeitengebete am Morgen (Laudes) und am Abend (Vesper) durch tägliche Messfeiern oder Andachten (Rosenkranz, Maiandachten, Roratefeiern usw.) ersetzt. 4. Bedingt durch die wachsende Mobilität

---

<sup>16</sup> Stowasser, Erneuerung, bes. 27–39.

<sup>17</sup> So Martin Bucer, einer der Straßburger Reformatoren: »Grund und ursach auss gotlicher schrift der neüwerungen an dem nachtmal des herren, so man die Mess nennet, Tauff, Feyertagen, bildern und gesang in der gemein Christi, wann die zuosamenkompt, durch und auff das wort gottes zuo Strassburg fürgenomen«, in: R. Stupperich (Hg.), M. Bucers Deutsche Schriften, Bd. 1, Frühschriften, Gütersloh 1960, 264.

der Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten werden in der Schweiz die Osterfeiertags-Gottesdienste im Gegensatz zu Weihnachten nur schwach besucht. In den meisten Gemeinden ist es z.B. gar nicht mehr möglich, einen Kirchenchor für den Ostergottesdienst zu mobilisieren, da die meisten Mitglieder über diese Feiertage abwesend sind. Bis vor Kurzem, und je nach Gegend, war im reformierten Volksbewusstsein der Karfreitag zum höchsten Feiertag erhoben worden, obwohl gerade dieser Tag innerhalb der vorösterlichen Woche weder von den Reformatoren noch von den nachfolgenden Generationen als besonderer Feiertag betrachtet wurde. Die immer noch verbreitete Karfreitagsideologie ist innerhalb der evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz eine relativ junge Erscheinung, die an den meisten Orten erst im 19. Jahrhundert eingeführt worden ist: Der Karfreitag ist einerseits eine protestantische Demonstration gegen den katholischen Fronleichnamstag aus der Kulturkampfzeit, andererseits eine Frucht orthodox-konservativer Erweckungskreise, welche den Kreuzestod Jesu gegenüber der Auferstehungsbotschaft von Ostern überbewertet hatten. Eine Bewusstseinsänderung, auch im Hinblick auf die Ansetzung der Abendmahlsgottesdienste, wäre hier dringend nötig; sie wird aber nur mit einer wohlbedachten Praxisänderung und Aufklärungsarbeit in den Gemeinden mit der Zeit zu verwirklichen sein. Auf diesem Hintergrund ist die Einführung von Ostervigilien erst recht von theologisch hoher Bedeutung. 5. In reformierten Gemeinden unseres Landes treten unterschwellig vorhandene antikatholische Reflexe bei verschiedenen Gelegenheiten immer wieder zutage. Vorbehalte gegenüber einer stark von symbolischen Riten geprägten Liturgie belasten unsererseits die ökumenische Offenheit. Die Osternachtfeier lebt aber nun gerade von einer liturgischen Dynamik, die ganz zentral von Symbolen und Riten geprägt ist (Lichtritus, Kerzen, Raumerfahrung der Stille, prozessionsartige Vorgänge, Taufwasserweihe, Eucharistie usw.). Auch das Element der künstlerischen Gestaltungsformen in Bild und Musik hat in dieser Feierform eine spürbar große Ausstrahlungskraft und spricht den ganzen Menschen, nicht nur den hörenden und reflektierenden, an. Diesen Schwierigkeiten, die von Gemeinde zu Gemeinde von ganz unterschiedlichem Gewicht sein können, wird man nur durch eine geduldige, sich über Jahre hinaus erstreckende Praxis begegnen können. Dabei muss das

Bewusstsein für den Festzusammenhang des ganzen Osterfestkreises geweckt und vertieft werden, damit eine Ostervigil nicht als sozusagen isoliert dastehendes Liturgieexperiment erscheint.

### III. THEOLOGISCHE PROBLEME UND SCHWERPUNKTE

#### 1. *Der theologische Gehalt der Osternachtfeier*

Aus der fast unüberblickbaren Fülle von Publikationen zur Osternachtfeier gewinnt man zunächst bei aller Vielfalt der Aspekte und Fragestellungen den Eindruck, im Osterfestkreis habe die Ostervigil einen verhältnismäßig eindeutigen theologischen Gehalt: »Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium hat er im Tod unseren Tod überwunden und das Leben in der Auferstehung wiederhergestellt.«<sup>18</sup> Im grundlegenden Dokument der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums ist demnach die Ostervigil in erster Linie eine verdichtete Form des Paschamysteriums; sie stellt den Sieg des göttlichen Gnadenlichts über alle Mächte der Finsternis (Tod) dar; sie begeht den im Taufritus vollzogenen Übergang vom Tod zum Leben; sie bedeutet Lob der göttlichen Heilstat (Exsultat) und schenkt den Feiernden die Hoffnung, in diesen Prozess des Übergangs Christi vom Tod zum Leben hineingenommen zu werden.<sup>19</sup> Gelegentlich wurde die Frage gestellt, »ob in der Osternacht nur die Auferstehung gefeiert werde, oder das Paschamysterium als Ganzes«<sup>20</sup>. Dieser Begriff, der in der theologi-

<sup>18</sup> Constitutio de Sacra Liturgia, Art. 5; lateinisch-deutscher Text, hg. von E. J. Lening (Hg.), Die Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text (RLGD 5/6), Münster i. W. 1964, 12.

<sup>19</sup> F. W. Thiele, Die Feier der Osternacht. Aufbau und Elemente im Vergleich, in: Ildebrando Scicolone (Hg.), La celebrazione del Triduo Pasquale, Rom 1990, 227–258, hier 228f.

<sup>20</sup> B. Kleinheyer, Haec nox est. Pastoralliturgische Überlegungen zur Feier des Paschamysteriums in der Osternacht, in: LJ 21 (1971) H. 1, 1–15, hier 2. Mit Kleinheyer möchte ich das ganze Heilsgeschehen, das mit dem Ausdruck »Paschamysterium« umschrieben wird, im Verständnis der Ostervigil sehen.

schen Debatte der römisch-katholischen Kirche, besonders im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier und der Sakramententheologie, so zentral geworden ist, enthält zwar eine Fülle von gewichtigen Akzenten und Inhalten, ist aber meines Erachtens auch nicht ganz unbelastet: Erstmals taucht er um 160 bei Melito von Sardes auf, wo dieser die Wohltaten Jesu und die Undankbarkeit der Juden einander gegenüberstellt; ebenso das Leiden Christi am Kreuz dem jüdischen Festjubiläum am Pessach als Geschehen zur selben Stunde.<sup>21</sup>

Drei Akzente, welche schon das jüdische Pessach kennzeichnen, gelten wohl auch und ungeschmälert für die christliche Feier der Osternacht: 1. haben beide Feiern ausgesprochen deutlichen Gedächtnischarakter: Im Pessachgedenken soll man sich zu jeder Zeit so ansehen, wie wenn man selbst aus dem Elend eigener Knechtschaft, aus Sünde und Verstrickung im Leiden an dieser Welt ausgezogen und befreit worden wäre durch Gottes gnädige Führung. 2. ist in beiderlei Geschehen ein rituell-symbolischer Nachvollzug des Übergangs vom Tod in ein neues, verheißungsvolles Leben, von der geknechteten, fremdbestimmten Realität in die verheißene Erlösung ausgedrückt. Und 3. ist mit beiden Feiern ein Opfermahl verbunden, in dem der Kommunion- und Bundesvorgang gefeiert wird. In der Liturgie der Osternacht hat das »soteriologische Vokabular«<sup>22</sup> des Pessach- und des Ostergeheimnisses seine zentrale theologische Mitte. Es gibt noch eine zusätzliche Dimension von Heilserfahrungen, welche den Gehalt der Osternachtfeier erschließen und, besonders im Wortteil derselben, zum Ausdruck kommen: Im jüdischen Targum (Kommentar) zu Ex 12 werden vier heilsbedeutende Nächte hervorgehoben: 1. die Nacht, als Gott in seinem Schöpfungswerk Licht in die Öde und Finsternis brachte (Gen 1,2–4); 2. die Nacht, als Gott sich in seinem Wort dem Abraham beim Bundesschluss offenbarte (Gen 15 und 17); 3. die Nacht, als Gott sich durch seinen Todesboten um Mitternacht den Ägyptern und Israeliten offenbarte und die

<sup>21</sup> N. Füglistler, Die biblischen Wurzeln der Osterfeier, in: R. Berger/H. Hollerweger (Hg.), Dies ist die Nacht. Hilfen zur Feier der Osternacht, Regensburg 1979, 11–36, hier 7f.

<sup>22</sup> Unter dem »soteriologischen Vokabular« verstehe ich Begriffe, Modelle und Vorstellungen, die mit dem Heilwerden von Mensch und Welt, mit Erlösungserwartungen und -erfahrungen, mit der rettenden und befreienden Geschichte Gottes zu tun haben; sie gelten sowohl für das Pessach- als auch für das christliche Paschageheimnis.

Erstgeburt des Herrenvolkes schlug, die Hebräer aber verschonte (Ex 12,29–31); und 4. die Nacht, da die Welt ihr Ende erreicht hat, alle Gottlosigkeit zerstört sein wird und die messianische Erlösung hervortritt. An alle diese Nächte erinnert die jüdische Pessachfeier; in den Lesungen einer christlichen Ostervigil sollten gerade auch diese Texte ihren gebührenden Sinn bekommen.

## 2. Die Osternachtfeier im Horizont ihrer Geschichte

Tertullian (um 200 in Nordafrika) berichtet von einer christlichen Pessach-Vigil im Sinne einer Nachtwache, welche die Fastenzeit beendet und mit einer Abendmahlsfeier abgeschlossen wird.<sup>23</sup> Von einer Taufspendung ist in diesem Bericht noch nicht die Rede. Sogar um 387 scheint im ägyptischen Alexandria die Taufspendung mit der Gründonnerstags-/Karfreitags- und nicht mit der Osterliturgie verbunden gewesen zu sein.<sup>24</sup> Der um 400 wirkende nordafrikanische Kirchenvater Aurelius Augustinus nennt die damals schon längst zur Tradition gewordene Osternachtfeier die »Mutter aller Vigilien«<sup>25</sup>. Der Kirchengeschichtsschreiber Eusebios von Caesarea (geb. um 265, gest. 339) berichtet, Kaiser Konstantin habe die heilige Vigilnacht in taghelles Licht verwandelt, indem er in der Nacht auf das Osterfest in der ganzen Stadt Rom hohe Wachssäulen aufstellen und anzünden ließ.<sup>26</sup> Gregor von Nazianz (330–390) kennt nächtliche Lichtprozessionen, wohl auch in der Osternacht, wobei deren Herkunft noch von antiken Mysterienkulten beeinflusst sein konnte. Wie die südfranzösische oder spanische Pilgerin Egeria (Aetheria) in ihrem eindrucklichen tagebuchartigen Reisebericht aus den 80er Jahren des 4. Jahrhunderts erzählt, wurden in der Passionszeit in Jerusalem in Anwesenheit zahlreicher Pilger dramatische Inszenierungen der einzelnen Stationen der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu dargestellt.<sup>27</sup> Nach den ausführlich geschilderten Gründonnerstags- und Karfreitagszeremonien war der Karsamstag ein Ruhetag

<sup>23</sup> Tertullian, *Ad uxorem II*, 4,2.

<sup>24</sup> Baumstark, *Nocturna laus*, 30f.

<sup>25</sup> Aug., *serm.* 219 (PL 38), 1088.

<sup>26</sup> Eusebius, *Vita Constantini*, 4. Buch, 22,2.

<sup>27</sup> G. Röwekamp (Hg.), *Itinerarium Egeriae (Aetheriae)*, Freiburg i. Br. 1995, 264–279; auch Einleitung, 72–104.

ohne Feiern; nur die alltäglichen Offizien am Morgen und Abend fanden statt. Die Ostervigil geht nach dem Bericht der Egeria direkt in den Osterfeiertag, die feierlich begangene Nachosterwoche und die 40 Tage bis Pfingsten über.<sup>28</sup> In diesem Bericht treten folgende theologische Schwerpunkte hervor: 1. Die Anamnese des ganzen, nach dem biblischen Zeugnis der Evangelien berichteten Pessach-/Ostergeschehens wird am ursprünglichen Ort Jerusalem in einmaliger Weise dargestellt, ja geradezu als »Schauspiel« inszeniert, wobei der Schauplatz des einzelnen Geschehens immer wieder wechselt. Ein Zusammenhang mit der Pessachfeier der ersttestamentlichen Heilsgeschichte ist nicht mehr ersichtlich. 2. Typisch ist die Historisierungstendenz: Das Leiden, Sterben und Auferstehen als Verherrlichung des Christus wollte man chronologisch und örtlich möglichst genau nachvollziehen, wobei dem Ganzen keines der vier Evangelien allein, sondern eine Art Evangelienharmonie, zugrunde lag. 3. Die verschiedenen Passionsstationen wurden auf das Triduum sacrum konzentriert; die Einzelereignisse fanden an den entsprechenden Orten in Jerusalem statt, sodass die ganze Feier eine einzigartige Prozession mit Dunkelheit und Licht darstellte. Tage und Nächte gingen ineinander über.<sup>29</sup>

Die frühen, noch fassbaren Formen der Osternachtfeier zeigen, dass schon damals die Lesungen biblischer Texte ein gewichtiges liturgisches Element bildeten.<sup>30</sup> So kennt z.B. das gallikanische, vorrömische Lektionar von Luxeuil bereits eine Zwölfzahl von Lesungen.<sup>31</sup> Je nach Ortskirche gab es in einer Osternacht zwischen 5 und 15 Lesungsabschnitte. Zudem war das Vorlesen der Passionsgeschichte im Zusammenhang aus einem der Evangelien üblich. Für die gregorianische Tradition sind vier ersttestamentliche Lesungen festgelegt: 1 Mose 1; 2 Mose 14; Jes 4 und Jes 54 oder 5 Mose 31. Dazu kommen zwei Lesungstexte aus dem zweiten Testament: Kol 3,1–4 und Mt

<sup>28</sup> Ebd., 279–287.

<sup>29</sup> H.-Ch. Schmidt-Lauber, Das Paschamysterium im Osterlob – zur Feier der Osternacht, in: *JLH* 32 (1989) 126–142, hier 128.

<sup>30</sup> In Jerusalem trat der szenische Nachvollzug der biblischen Passionsereignisse natürlich an die Stelle von Lesungen.

<sup>31</sup> Ähnliches lässt sich im vorkarolingischen gallikanischen Bereich im *Missale Gothicum* und im *Missale Gallicum vetus* erkennen. Im koptischen Ritus Ägyptens hat man in der Osternacht vor der Lesung der ersttestamentlichen Abschnitte offenbar das ganze Johannesevangelium gelesen (Baumstark, *Nocturna laus*, 43f).

28,1–7. Die altgelasianische Tradition bezeugt zehn Lesungen aus dem Ersten Testament<sup>32</sup> und die beiden erwähnten Lesungen aus dem Zweiten Testament. Gemäß der römisch-fränkischen Mischliturgie, welche die abendländische Tradition prägte, schrieb das tridentinische Missale Romanum 1570 diese Zusammenstellung vor. Auf jede dieser zwölf Lesungen folgte jeweils eine Oration, die das Textthema aufnahm und zu einer Stille vor der nächsten Lesung überleitete.<sup>33</sup> Erst in nachkonstantinischer Zeit wurde die Osternacht nach und nach zur klassischen Taufnacht, bis sich dann vom 6. Jahrhundert an die Kindertaufe vollständig durchsetzte: Erste Zeugen dieser Entwicklung sind z.B. Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus (noch als Priester) im syrischen Antiochien, Gregor von Nazianz für den kleinasiatischen Bereich, Ambrosius für Mailand und Oberitalien und Augustinus für Nordafrika. Man kann sich fragen, warum es ausgerechnet parallel zur aufkommenden Kindertaufe überhaupt zu diesem Taufschwerpunkt der Osternacht kam. Eine wahrscheinliche Antwort auf diese Frage ist die theologische Betonung eines Übergangs vom Tod zum Leben. Diese war nicht nur in der jüdischen Pessachfeier bereits vorgebildet, sondern wird christlicherseits sowohl in der Taufe (nach Röm 6) als auch in der christologischen Abfolge, dass der am Kreuz verstorbene Jesus der österliche, zum Leben erweckte Erlöser ist, thematisiert. In beiden Vorgängen geht es um den Übergang vom Tod zum Leben,<sup>34</sup> um den Gedanken der Befreiung aus Verstrickungen und Zwängen der Mächte dieser Welt zu einem neuen, verheißungsvollen Leben. Nicht nur Paulus in Röm 6 deutet diesen Problemhorizont des Übergangs vom Tod zum Leben an; auch andere Bibelstellen, wie z.B. Joh 3,1–13 oder 1 Petr 2,1–10, greifen das dem Passions-/Ostergeheimnis nahestehende Motiv der Taufe als einer Geburt zu neuem Leben auf. Vom liturgischen Verlauf einer die Taufe enthaltenden Osternachtfeier ist aus den ersten fünf christlichen Jahrhunderten nur wenig bekannt.<sup>35</sup>

Vom 6. Jahrhundert an wurde die Ostervigil immer mehr auf den Karsamstag verlegt und verlor damit ihren Charakter als eine wirkliche Nachtwache. Das Missale Romanum von 1570 setzt diese zeitli-

<sup>32</sup> 1 Mose 1.5.22; 2 Mose 12; Jes 54; Ez 37; Jes 4; 2 Mose 14; 5 Mose 31 und Dan 3.

<sup>33</sup> Details bei H. M. Stowasser, *Erneuerung*, 93f.

<sup>34</sup> A. Scheer, *Die Ostervigil – Ein Übergangsritus?*, in: *Conc (D) 14 (1978) 99–105.*

<sup>35</sup> Stowasser, *Erneuerung*, 87.

che Verschiebung als selbstverständlich und unreflektiert voraus und schreibt dafür ein festes Formular für die Feier der Gesamtkirche vor. Von einer »Osternacht« kann da nicht mehr die Rede sein. Auch für diese zeitliche Verschiebung stellt sich die Frage nach deren Motiven. Wir stellten fest, dass die Osternachtfeier in der Spätantike immer auch einen Taufritus enthielt; Erwachsenentaufen wurden aber vom 5./6. Jahrhundert an immer seltener und beschränkten sich in erster Linie auf Missionsgebiete, z.B. in der karolingischen Epoche (Sachsentaufen, Missionstätigkeit des Bonifatius). Kinder konnte man aber nur schwer in einer nächtlichen Feier taufen. Wenn überhaupt keine Taufen vorlagen, wurde die Feier, sofern sie noch zu Beginn der Osternacht stattfand, bereits vor Mitternacht beendet.<sup>36</sup> Man sah keinen Grund mehr dafür, die Ostervorbereitung und deren Gehalt (Taufe und Übergang vom Tod zum Leben) in einer nächtlichen Feier begehen zu müssen, da ja ohnehin am Ostersonntagmorgen eine Eucharistiefeier stattfand. Möglicherweise könnte noch ein anderes Motiv die Verschiebung der Ostervigil von einer nächtlichen Feier auf den Karsamstagmorgen gefördert haben: Am Karsamstag fand ja gewöhnlich am Morgen auch eine Eucharistiefeier statt. Innerhalb einer solchen Messliturgie wurde gewöhnlich nicht nur eine Homilie gehalten, sondern gerade an Ostern drängten sich dramatische Elemente in dieser Feier auf: Zwischen Credo und Gabenbereitung wurden in der Osterzeit schon früh (ab 12. Jahrhundert?) szenische Darstellungen der biblischen Geschichte von den Frauen, die am Ostermorgen den verstorbenen Jesus ehrenvoll salben wollten, das Grab leer fanden und die Auferstehungsbotschaft der Engelwächter vernahmen, in die Liturgie eingebaut; anfänglich sehr einfach durch Kleriker am Altar »gespielt«, dann immer mehr zu eigentlichen Osterspielen entwickelt, welche die Messliturgie »sprengen« und daher eigenständige Formen bis hin zu den verschiedenartigen Osterspielen annahmen.<sup>37</sup> Meine hier angedeutete Vermutung ist in der liturgiewissenschaftlichen Forschung in keiner Weise be-

<sup>36</sup> Zeugen für diese Entwicklung sind z.B. Hieronymus, der gallische Bischof Lupus von Troyes und Papst Leo d. Gr. in einer Osterpredigt (bei Stowasser, Erneuerung, 89).

<sup>37</sup> Dazu Ch. Petersen, *Ritual und Theater. Messallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter*, Tübingen 2004; vgl. auch H. Pfeiffer, *Klosterneuburger Osterfeier und Osterspiel*, in: JSK 1 (1908) 3–56.

handelt oder aufgearbeitet worden; es handelt sich aber um ein *Desiderat*, das etwas mehr Licht bringen könnte für eine Motivation, die Osternachtfeier auf die Messfeier (oder evtl. das Stundengebet) am Samstagvormittag zu verlegen. Die bisher geäußerten Argumente überzeugen eigentlich kaum. Nachdem aber die Traditionen von Osterspielen sich zu eigenen Szenenfolgen verselbstständigt haben, ist es der theologischen Reflexion und dem sachgemäßen Pioniergeist eines Pius Parsch<sup>38</sup> und den Bemühungen der Leipziger Oratorianer<sup>39</sup> zu verdanken, dass diese sich wieder auf den Sinn der Ostervigil und auf die altkirchlichen Traditionen besonnen und daraus ihre mutigen »Experimente« und Eingaben an den Vatikan gewagt haben. Durch den langen, mühsamen Weg einer Erneuerung bzw. Wiederherstellung konnte und kann die Ostervigil wieder zu einem echten Credo, einem aktualisierbaren Glaubensbekenntnis und zu einer wahren Gedächtnisfeier der Gemeinde werden.

### *3. Der anamnetische Charakter der Ostervigil*

Wenn man die Geschichte und dann auch die liturgischen Elemente der Osternachtfeier überblickt, drängt sich der Eindruck auf, dass gerade diese Gottesdienstform sich ganz besonders dazu eignet, den anamnetischen Charakter der Liturgie hervorzuheben: 1. in der Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln der Pessachfeier als einer ausgesprochenen Gedächtnisfeier; 2. im Gedenken daran, dass uns ein Übergang aus der Todesherrschaft und dem Machtstreben der Menschen in dieser Welt in ein neues Leben mit und bei Gott in seinem Friedensreich verheißen ist; 3. in der stets wieder neuen Erkenntnis und Besinnung darauf, dass wir Geschöpfe sind und auch alles »Schaffen« unter uns Menschen von Gottes Willen und Gnade abhängt; 4. dass wir gehalten, getragen und begleitet sind in einem Bund, den Gott unaufkündbar mit uns geschlossen hat und der in der Berührung von Himmel und Erde gottesdienstlich gefeiert werden darf; 5. in der Erinnerung an unser Getauftsein und das Geschenk wie auch die Lebensaufgabe von Gott her uns aufgetragen und unseren Nachkommen weiterzugeben sind; 6. dass wir im

<sup>38</sup> Stowasser, *Erneuerung*, 27–39.

<sup>39</sup> *Ebd.*, 40–52.

Abendmahl das Geheimnis der Hingabe Gottes, seiner Versöhnung mit uns schuldverstrickten Menschen (Paschamysterium) feiern, unser Dankopfer für Christi Heilstat (Eucharistia) darbringen und in der Tischgemeinschaft mit dem lebendigen Christus und untereinander (Kommunion) uns seiner Gegenwart vergewissern dürfen. Mit diesen Beispielen anamnetischer Liturgiepraxis in der Ostervigil ist die biblische Fülle des Gedenkens noch lange nicht ausgeschöpft. Deutlich wird aber darin, dass die biblische und liturgische Dimension der Anamnese immer dreierlei zeitliche Dimensionen hat: Sie ist Erinnerung, Rückschau auf Vergangenes, Vergegenwärtigung und daraus hervorgehende Glaubenspraxis sowie auch Hinblick auf Gottes Verheißungen, auf sein Gericht und seine endgültige Herrschaft.<sup>40</sup> Die Fülle der anamnetischen Dimension, und das gilt für jeden Gottesdienst, darf nicht ausschließlich verengt werden auf das eigentliche Passions- und Ostergeschehen; sie steht immer im Kontext einer umfassenden Geschichte von Gottes Menschwerdung, von der Schöpfung über die Väterzeit, die Geschichte Israels, die Botschaft der Propheten, die Jesusgeschichten, seine Passion und Auferstehung bis hin zur Parusie. Gerade die Ostervigil mit ihrer Fülle an ritueller und verbaler Anamnese macht uns diese Vielfalt deutlicher als jeder andere Gottesdienst, sei es die römische Messe, die Tagzeitenliturgie oder der evangelische Predigt- und Abendmahlsgottesdienst. Zum anamnetischen Charakter der Ostervigil gehört nicht zuletzt auch die Stille, das Schweigen in der Gewissheit von Gottes Nähe und Wirken an uns: »Hier bin ich!« Wird statt einer Eucharistie oder eines Abendmahls die Ostervigil mit einer ökumenisch problemlosen Agapefeier beschlossen, soll die anamnetische Erzählung einer der zahlreichen biblischen Mahlgeschichten Jesu ihren Platz bekommen. Auch solche Mahlfeiern (Agapen) haben ihre klaren liturgischen Vorgaben und Formen.<sup>41</sup> Das evangelische Verständnis der biblischen Überlieferung insgesamt bemüht sich, den Aussagegehalt der einzelnen Texte in ihrer vielfältigen Eigenständigkeit und vor allem

---

<sup>40</sup> A. Ehrensperger, Überlegungen zum Anamnesecharakter und zur liturgischen Einheit des reformierten Abendmahlsgottesdienstes in der deutschen Schweiz, in: M. Klöckener/A. Join-Lambert (Hg.), *Liturgia et Unitas*. FS für Bruno Bürki, Fribourg 2001, 94–109; jetzt in: A. Ehrensperger, *Lebendiger Gottesdienst*, Beiträge zur Liturgik, Zürich 2003.

<sup>41</sup> G. Fuchs: *Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppen und Familie*, Regensburg 1997.

in ihrem jetzigen Kontext zu verstehen. Die fast ausschließliche Beziehung, besonders der ersttestamentlichen Texte, auf das österliche Christusmysterium oder gar auf lehramtlich-dogmatische Prämissen erscheint von daher nicht selten als hermeneutisches Problem im konfessionstypischen Auslegungsprozess. Dieses Problem spiegelt auch die mannigfaltige Farbenpalette anamnetischer Lesungstexte in einer Ostervigil. Wenn eine solche ökumenisch gefeiert wird, ist bei ihrer Vorbereitung besondere Sorgfalt und Rücksichtnahme auf die je konfessionsspezifischen Schwerpunkte am Platz. Gerade im Verständnis der anamnetischen Dimension der Feiern ist diesem Problem besondere Beachtung zu schenken. Ein möglichst weitgespannter Verkündigungs-, Glaubens- und Bekenntnishorizont ist eine Chance für ökumenische Begegnungen, Zusammenarbeit und gegenseitige Bereicherung; manchmal auch für ungeahnte Lernprozesse. Ein besonderes Problem innerhalb einer ökumenischen Ostervigil ist die Form der Taufanamnese: Auch katholischerseits muss man ja heute davon ausgehen, dass nicht immer effektive Taufen in der Osternacht vorkommen. Von Kindertaufen ist eher abzusehen, wenn es sich wirklich um eine Vigil, eine nächtliche Feier, oder sogar um eine Ganznachtfeier, handelt. Kindertaufen sind bei abendlicher Osternachtfeier möglich, wenn es sich nicht um eine Ganznachtvigil handelt. Erwachsenentaufen sind aber in beiden Konfessionen eher selten. Wie soll trotzdem die Taufferinnerung liturgisch explizit gestaltet werden? In einer katholischen Ostervigil ist die Weihe des Taufwassers, verbunden mit einer verbalen Taufanamnese, die traditionell gegebene Form. Für eine evangelisch-reformierte Taufanamnese sehe ich zwei praktische Möglichkeiten: entweder eine kurze Taufverkündigung als Erinnerung der Gemeinde an ihr eigenes Getauftsein; oder einzelne Glaubenszeugnisse getaufter Menschen, was ihnen ihre Taufe bedeutet, wie sie ihr Leben prägt. Beide Formen zielen auf eine Aktualisierung des Taufgeschehens und verbinden dieses im ersten Fall mit dem Verkündigungscharakter der gesamten Feier; im zweiten Fall mit Lebensfragen und mit dem Sichtbarwerden, dass der christliche Glaube nicht einfach ein Standpunkt, schon gar nicht eine Ideologie ist, sondern eindeutig ein dynamischer Prozess, ein Weg mit Gott und für Gottes Sache in der Welt. Ich kann mir durchaus denken, dass bei gründlicher Planung und Vorbereitung einer ökumenischen Ostervigil die erwähnten Schwerpunkte

und praktischen Anamneseformen der Taufe auch miteinander kombiniert werden können. Kindertaufen wären bei einer abendlichen Osternachtfeier möglich.

#### *4. Liturgische Dimensionen und Elemente*

In der Ostervigil als Gottesdienstform und in ihren einzelnen liturgischen Elementen verdichten sich zentrale Dimensionen, die einen jeden christlichen Gottesdienst überhaupt charakterisieren und sein Wesen (»substantia«) ausmachen: 1. die bereits erwähnte anamnetische Dimension, das Gedenken, die »memoria« einer Umkehr und eines Neubeginns; 2. die epikletische Dimension als Bitte und Vergeisserung der Gegenwart Gottes und des Wirkens des Heiligen Geistes; 3. die Dimension des Betens, einer Beziehung zwischen Gott und uns Menschen; eine innere Haltung der stillen Erwartung und Andacht: »Hier sind wir!«, nicht aus Neugier, nicht aus Freude an szenischer Bewegtheit, nicht aus Gewohnheit, sondern weil wir wissen: Gott kommt gestern, heute und in Ewigkeit; und Gott ist in der Menschengestalt von Jesus Christus immer derselbe »Gott für uns« (Immanuel); 4. die Dimension des Bekennens, der Rückbesinnung auf die Wurzeln und den Weg unseres Glaubens und die Reflexion seines aktuellen Wirkens; 5. die Dimension der »communicatio«, der Gemeinschaft mit Gott und unter uns Glaubenden; 6. die Festigung der göttlichen Verheißung seiner endgültigen Erlösung in unserem Glauben, Lieben und Hoffen; die Einübung der inneren Bereitschaft, auf die Wiederkunft des Herrn Jesus Christus hin wachsam zu bleiben; und 7. das Wissen darum, dass im gottesdienstlichen Geschehen alle vom Menschen gemachten Ausgrenzungen und Abgrenzungen, unsere konfessionell gewachsenen Traditionen lebendig bleiben, aber nicht konkurrieren sollen: das ökumenisch verbindliche und verbindende Bewusstsein.

Die seit 1951 in verschiedenen Phasen erfolgte Neuordnung der Osternachtfeier in der römisch-katholischen Kirche samt ihren inoffiziellen, vorausgehenden Praxiserfahrungen<sup>42</sup> gab auch unserer evangelisch-reformierten Kirche wesentliche Impulse zur Wieder-

---

<sup>42</sup> Z.B. Pius Parsch in der »vorausleitenden« Gestaltung der Osternachtfeier mit seiner Gemeinde in St. Gertrud, Klosterneuburg.

entdeckung dieses österlichen Höhepunktes. Dabei waren und bleiben Schwerpunkte ausschlaggebend, welche für beide Kirchen gleichermaßen gelten: 1. das Bewusstwerden der gewichtigen Stellung der Ostervigil inmitten des ganzen kirchlichen Osterfestkreises von der Quadragesima-Fastenzeit bis und mit Pfingsten; 2. das Bewusstwerden und die Konsequenz, wonach die Ostervigil eine wirkliche Vigil, ein Wachen in der Dunkelheit und Erwartung des göttlichen Lichtes ist und dass jede Gestaltungsform, die einfach einer etwas ausgebauten Vesper oder einer Laudes gleicht, ein unbefriedigender Torso bleibt. Man wende dagegen nicht ein, die Leute kämen ohnehin nur noch in einen Gottesdienst, der nicht zu lange dauert und nicht auf eine Zeit angesetzt wird, die den gewohnten Zeitenrhythmus stört.

Die Ostervigil ist eine *Ganznachtfeier*<sup>43</sup>. Dabei ist die Frage der Lichtfeier und der Bedeutung und liturgischen Stellung des Lichtes nicht die zentrale Frage für die Gestaltung einer Ostervigil. Eine Lichtfeier war schon in der Alten Kirche unter den damaligen Tagzeitenverhältnissen ein wichtiger Vorgang bei der Eröffnung jeder Abend- oder Nachtfeier. Das Anzünden des Lichtes gehört bereits im vorchristlichen Israel, im Judentum bis heute und in der christlichen Vespertradition zu den traditionellen rituellen Vorgängen. In der Osternachtfeier wird dieser Vorgang nur durch den ganzen Kontext differenzierter und umfassender gedeutet. Als Symbolhandlung für sich bliebe ein Lichtritus auch dann, wenn das Licht von der Osterkerze stammt und von Mensch zu Mensch weitergereicht wird, diffus und mehrdeutig. Im spätantiken Christentum scheint der Zusammenhang von Licht- und Tauffeier im Vordergrund gestanden zu haben.<sup>44</sup> Der liturgische Aufbau einer damaligen Osternachtfeier bestünde dann etwa aus der Abfolge: Wortgottesdienst (Lesungen), Lichtritus, Tauffeier vor oder nach oder ohne ein ausformuliertes Exsultet (einfach als schlichter Osterruf: »Christus ist auferstanden!«)<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Die internationale Arbeitsgemeinschaft der katholischen liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet ist beauftragt, in verschiedenen Arbeitsgruppen Revisionsvorschläge für liturgische Gestaltungsfragen und Dokumente zu erarbeiten. In der Arbeitsgruppe 5 »Kirchenjahr und Kalenderfragen« hat man sich offenbar auch mit dem österlichen Triduum befasst (Klößener, *Erneuerung*, 190–201.).

<sup>44</sup> H. Zweck, *Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive*, Frankfurt a. M. 1986, 364.

Vom eigentlichen Lichtritus zu unterscheiden ist der Brauch des Osterfeuers, das ohnehin außerhalb der Kirche angezündet wird. Von ihm aus kann entweder die Vigil als prozessionsartige Ganznachfeier (siehe unten!) beginnen oder, wenn die innerkirchliche Feier mit dem Lichtritus anfängt, die Osterkerze kann am Osterfeuer entflammt werden und das Licht mit Kerzen unter den Teilnehmenden weitergereicht werden, so dass die Kirche beim Beginn der Feier bereits hell erleuchtet ist. Dies hat den Vorteil, dass der Wortgottesdienstteil mit den Lesungen in einer bereits erleuchteten Kirche stattfinden kann, ohne dass man die übliche künstliche Beleuchtung in der Kirche verwenden muss. Höchstens beim Ambo als Lesepult ist vielleicht die Anbringung einer künstlichen Leselampe nötig. Mir scheinen diese Fragen der Anordnung der Liturgieteile gar nicht so wichtig zu sein; nach meiner Erfahrung wechseln sie auch von Ort zu Ort stark. Ich könnte mir sogar vorstellen, dass das Osterlob, als Exsultet oder wie auch immer formuliert, von den Teilnehmenden am Anfang beim Einzug in die Kirche mit brennenden Kerzen gesungen oder – wenn alle beisammen sind – gelesen werden kann. So würde die ganze Vigil mit dem Lichtritus und dem Osterlob beginnen, was der Feier zum Voraus ihren Sinn sichtbar machen würde. Die Struktur des verbalen, relativ ausgedehnten Teils würde dann etwa so aussehen: Nach einer längeren Stille im Kirchenraum, während der die Kerzen der Teilnehmenden brennen, folgen die in sich ohnehin wieder strukturierten Lesungen der vorgesehenen Bibelperikopen. Sie werden durch den Gloriahymnus aus der Messe und mit der Lesung des Hallelpsalms 118 abgeschlossen. Die mittelalterliche Sequenz »Christ ist erstanden ...« leitet dann die Verlesung des Osterevangeliums ein.<sup>45</sup> Daraufhin folgt der Taufritus in einer der bereits oben angedeuteten Form, verbunden mit Fürbitten für Neugetaufte, dem Credo und einem Tauf- oder Glaubenslied. In einer katholischen Feier beginnt hier, sinnvollerweise nach dem Taufteil, die Eucharistiefeier, in einer evangelisch-reformierten Feier das Abendmahl. Ob eine ökumeni-

<sup>45</sup> Für diese Reihenfolge plädiert auch Hj. Auf der Maur, Überlegungen und Wünsche der schweizerischen Liturgikdozenten zur Neugestaltung der Karwochen- und Osterliturgie, in: LJ 20 (1970) 52–57, hier 56; ferner mit dem Hinweis auf römische und gallikanische Formulare ders., Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort und zur Textgestalt des Exsultet, in: LJ 21 (1971) 38–52, hier 40.

<sup>46</sup> Text aus einem der drei synoptischen Evangelien Mk16, Mt 28 oder Lk 24.

sche Agape im Kirchenraum sinnvoll und überhaupt praktisch möglich ist, wird vor Ort entschieden werden müssen und hängt von den dortigen Raumverhältnissen ab. An manche Kirche ist ja auch ein Kirchengemeindesaal angebaut, der die ganze Infrastruktur für eine Mahlfeier enthält. Eine in den großen Zügen etwa so aufgebaute Ostervigil entspräche meines Erachtens weitgehend der Konzeption einer im Wortteil allerdings wesentlich erweiterten katholischen Messe, wobei der anfängliche Lichtritus den Introitusteil bildet und der Taufritus vor der Eucharistie eingeschoben wird. Ich stelle diesen Vorschlag zum Aufbau einer Ostervigil zur Diskussion, weil mir scheint, dass damit die theologische »substantia« dieser Feierform für Katholiken und Evangelische erfüllbar ist. Dass eine so konzipierte Feier auf einige nächtliche Stunden ausgedehnt werden kann (z.B. von 22 Uhr abends bis in den frühen Ostermorgen), scheint mir bei sorgfältiger Vorbereitung möglich zu sein. Wenn man konsequent vom Ganznachtcharakter der Ostervigil ausgeht, drängt sich allerdings noch eine bisher wenig erprobte prozessionsartige Feierform auf, die ich weiter unten darstellen möchte.

Zur Osternachtfeier gehört als zentrales Liturgieelement das Osterlob, traditionellerweise das Exsultet<sup>47</sup>. Erstmals wird es bezeugt in einem Brief des Hieronymus an den Diakon Praesidius von Piacenza 384, verbunden mit einer Danksagung und einer Kerzenprozession.<sup>48</sup> Schon damals wurde in dieser österlichen Praefation das darin enthaltene Bienenlob problematisiert. Der älteste uns bekannte Text findet sich um 700 im *Missale Gothicum*: »Exsultet iam angelica turba coelorum«<sup>49</sup>. Ein gelasianisches stadtrömisches Exsultet beginnt mit den Worten: »Deus mundi conditor« (Gott, Schöpfer der Welt). Ein nachambrosianisches Osterlob<sup>50</sup> aus Mailand macht einen noch stark lehrhaften Eindruck und scheint an jüdischen Pessachgedanken orientiert zu sein. Hier heißt das theologische Schema: Was bei den ersttestamentlichen Vätern vorgebildet war, ist nun in Christus erfüllt worden.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Vom lat. »exsultare« = aufspringen, frohlocken, jauchzen.

<sup>48</sup> Schmidt-Lauber, *Paschamysterium*, 128.

<sup>49</sup> »Schon frohlockt die Schar der Himmlischen«.

<sup>50</sup> Vgl. B. Fischer, *Ambrosius der Verfasser des österlichen Exsultet?*, in: *ALw* 2 (1952) 61–74.

<sup>51</sup> Schmidt-Lauber, *Paschamysterium*, 133, sieht die Wurzeln des christlichen Osterlobs überhaupt in der jüdischen Pessach-Haggadah; zur Geschichte des Exsultet G.

Die liturgische Fülle und Zielrichtung einer Ostervigil kann und soll auf eine Predigt (Homilie) im Sinne einer breiteren Textauslegung und -aktualisierung verzichten. Die jeweilige Thematik der zahlreichen Lesestücke kann hingegen in kurzer, freier Rede vorbereitet werden: Nach der Verlesung eines solchen Textes und einer kurzen nachfolgenden Stille fasst ein Gebet (Oration) vertiefend und aktualisierend Lesungsgedanken zusammen und stellt sie in den Zusammenhang der ganzen Feier hinein. Ein Gemeindegesang oder einfach Instrumentalmusik leiten dann über zur nächsten Leseinheit. Durch eine solche Praxis, in der jedes Lesestück in sich selbst eine kleine liturgische Sequenz bildet (Vorbereitung oder Ankündigung – Textlesung – Stille – Gebet – Gesang oder Musik), wirkt die Zahl der Lesestücke nicht ermüdend als aneinandergereihte Kettenglieder. Der Verkündigungszusammenhang mit der Gesamthematik der Osternachtfeier muss durch diese einzelnen Lesesequenzen deutlich erkennbar sein.<sup>52</sup> In der evangelisch-reformierten Praxis der Osternachtfeiern besteht die Tendenz, die Zahl der Lesungstexte zu beschränken auf etwa drei bis vier; das ist verständlich, solange die Lesungen einfach aneinandergereiht oder nur durch kurze Liedstrophen voneinander getrennt werden; denn zu lange und nur aneinandergereihte Bibeltexte wirken rasch ermüdend und verlieren dann ihren anspruchsvollen Anredecharakter. Die Lösung liegt aber nicht in der Kürzung der Zahl an Lesungen. Mein oben dargestellter Vorschlag, jede Lesungssperikope als eine kleine, in sich geschlossene Liturgie zu gestalten, entkräftet erfahrungsgemäß diese Bedenken: Gerade dem Wort Gottes in der großen Zahl von ersttestamentlichen Lesungen Raum zu geben, halte ich für ein zentrales Anliegen einer Ostervigil; hier gerade kommt ihr Wesen, ihre »substantia« zum Tragen. Es empfiehlt sich auch, die einzelnen Lesesequenzen immer wieder durch eine andere Person darstellen zu lassen; das muss nicht ein Priester oder eine Pfarrerin sein. Enthält ein Lesetext selber

---

Fuchs/M. Weikmann, *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 1992.

<sup>52</sup> Ein konkreter Vorschlag für eine solche Gestaltung findet sich bei A. Ehrensperger, *Die Osternachtfeier. Aspekte ihrer Geschichte, ihrer liturgischen Elemente und ihrer zukünftigen Gestaltung in den reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz*, in: *MGD* 52 (1998) H. 2, 46–57, hier 56; eine instruktive Zusammenstellung des liturgischen Aufbaus und Zusammenhangs der Lesungen mit dem Exsultet gibt Thiele, *Feier der Osternacht*, 244–250.

schon eine antiphonale Struktur,<sup>53</sup> so soll diese auch im Lektionsvortrag selber deutlich werden, indem sich dann mindestens zwei Personen an der Lesung beteiligen.

#### IV. DER VERKÜNDIGUNGSCHARAKTER DER OSTERVIGIL

##### 1. *Theologische Inhalte*

Schon Israel gedenkt vor und nach der christlichen Zeitrechnung in seiner Paschavigil großer Heilstaten Gottes in der Vergangenheit und schöpft seine Kraft auch im jüdischen Glauben aus der Erwartung der endgültigen Erlösung durch Gottes Herrschaft unter den Völkern.<sup>54</sup> Was in dieser Nacht in immer gleichen Symbolhandlungen und Worten verkündigt wird, verbindet Generationen von gläubigen Juden in aller Welt miteinander. Eine auslegende Deutung in die Gegenwart, eine Aktualisierung des erinnerten Geschehens, tritt in den Hintergrund. Die Feier selbst überzeugt durch ihre Riten; sie bedarf weiter keiner Begründung. Ob dies in der christlich-abendländischen Feiertradition auch der Fall ist, darf man fragen. Dies hat z.B. Herbert Vorgrimler getan, indem er nach dem spezifischen Gehalt der Osternachtfeier fragt und diesen in drei Elementen findet, die der Eucharistie vorgeordnet sind: In der Lichtfeier, der Wortliturgie und der Taufzeremonie. Die innere Klammer, welche die verschiedenen Elemente einer Osternachtfeier zusammenhält, sehe ich in ihrem Verkündigungscharakter. Er sollte in der *ganzen* Feier zum Ausdruck kommen: Durch die überzeugende Verbindung der verschiedenen Phasen des liturgischen Weges; durch die Hervorhebung eines theologischen Schwerpunktes, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus,<sup>55</sup> oder durch eine Entfaltung der Verkündigungsinhalte im Exsultet<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Z.B. einen Dialog oder in den Psalmen einen »parallelismus membrorum«.

<sup>54</sup> Hj. Becker, »Eine Nacht der Wache für den Herrn«. Die Paschavigil als Ursprung und Vollgestalt des christlichen Stundengebetes, in: M. Klöckener/H. Rennings (Hg.), Lebendiges Stundengebet, Freiburg i. Br. 1989, 462–491, hier 463.

<sup>55</sup> Dieser Schwerpunkt verbindet die Ostervigil im gewissen Sinne auch mit der Christnachtfeier im Weihnachtsfestkreis.

<sup>56</sup> Dazu ausführlicher Fuchs/Weikmann, Exsultet, hier bes. im Kommentar 31–101; vgl. auch Zweck, Osterlobpreis, 6.

In den verbalen Teilen der Ostervigil-Konzepte fällt das Gewicht der ersttestamentlichen Texte auf; darin sind auch theologische Schwerpunkte enthalten: In den klassischen Schöpfungstexten wird Gott verherrlicht und seine Fürsorge für die Erschaffung von Welt und Mensch vergegenwärtigt: Gott als Schöpfer der Jahreszeiten, von Nacht und Tag, Dunkel und Licht, Himmel und Erde sowie seine Herrschaft über den Kosmos. In den Erzvätertexten geht es um den Bund Gottes mit dem Menschen (Abraham), dann mit seinem ganzen Volk (Israel) und schließlich mit der Menschenwelt. Der Zusammenhang von Gen 22 (Befehl, Isaak zu opfern) mit dem Opfertod Christi ergibt Perspektiven, an denen sich Osternachtfeiern immer wieder orientiert haben.<sup>57</sup> Texte, in denen zentrale soteriologische Begriffe vorkommen, wie z.B. »retten«, »befreien«, »erlösen« oder »Heil schaffen«, weisen hin auf prophetische Heilszusagen, welche in einzelnen Lesungstexten thematisiert werden. Selbst Texte mit einem Kampfmotiv können österlichen Charakter haben: Gott kämpft für sein Bundesvolk, so wie der Glaube des Menschen im Kampf steht mit inneren und äußeren Anfechtungen. Die Absage an die Mächte der Finsternis und die Hinwendung zum Herrschaftsbereich Gottes sind nicht nur Thema der Taufe, sondern ein Verkündigungsaspekt der ganzen Ostervigil. Die sinnenhafte Erfahrung, herauszutreten aus Dunkelheit, Chaos, Zwängen und Ängsten, Schuldverstrickung und Ausweglosigkeit, und das Hineingenommenwerden in das befreiende Licht der Evangeliumsverkündigung, der göttlichen Gnadenbotschaft, der Befreiung zu neuem Leben und der endgültigen Erlösungsverheißung wird in der Ostervigil in verdichteter Form dargestellt.

## *2. Konfessionelle Eigenständigkeit und ökumenische Öffnung*

Die Reform der Osternachtfeier, überhaupt des Triduum Sacrum, unter dem Pontifikat Pius' XII. vom Februar 1951<sup>58</sup> hatte, wie wir

<sup>57</sup> Verschiedene Beiträge in A. Franz Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, St. Ottilien 1997, 17–130.

<sup>58</sup> Das päpstliche Dekret zur Osternachtreform »De solemnī vigilia Paschali instauranda« vom 9. Februar 1951 kam Pius Parsch weitgehend, nicht vollständig, entgegen. In der neuen Anweisung Pius' XII. wurde z.B. noch vorgeschrieben, dass die Ostervigil nicht vor Mitternacht beginnen sollte.

mit dem Hinweis auf die Volksliturgische Bewegung von Klosterneuburg bereits erwähnt haben, eine längere Vorgeschichte und auch eine nicht immer ebenaus verlaufende Nachgeschichte. In der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums wurde auch die Osternachtfeier neu geordnet. Demnach sollte die Feier nicht vor dem Einbrechen der Dunkelheit beginnen und nicht nach der Morgendämmerung am Ostersonntag enden, wobei die einzelnen Teilkirchen, Diözesen oder Pfarreien diesen zeitlichen Spielraum gemäß ihren (auch klimatischen) Verhältnissen nutzen können.

In der Tradition der evangelisch-reformierten Kirchen gibt es Gottesdienstformen, welche aus der Reformationsbewegung im 16. Jahrhundert entstanden sind, z.B. die Liturgien der Predigt-, der Abendmahls- und der Kasualgottesdienste<sup>59</sup>. Aus einer anfänglichen Häufung verschiedenster Gottesdienste mit Predigt und Gebet, teilweise auch mit Gemeindegesang, oder mit einem mehr katechetischen Charakter (so genannter Kinderbericht) sowie durch die fast täglichen Werktagsfeiern ist im Laufe der Jahrhunderte ein Glaubensbewusstsein herausgewachsen, das die Predigt als Auslegung eines Bibelwortes in die Mitte stellt. Liturgische Elemente, welche fehlen oder nur sehr sporadisch vorkommen, und solche, welche zum selbstverständlichen Liturgiebestand gehören, machen die konfessionelle Eigenart nicht nur von Liturgien, sondern eines spezifischen Kirchenverständnisses deutlich. Auch hier gilt der alte Grundsatz, wonach das »Gesetz des Glaubens« (lex credendi) das »Gesetz des Gotteslobs und des Gebets zu Gott« (lex orandi) entscheidend prägt. Bis gegen die Mitte des 20. Jahrhunderts konstatieren wir im mitteleuropäischen Raum noch ein mehr oder weniger geschlossenes Konfessionsbewusstsein. In den letzten Jahrzehnten, nicht zuletzt auch mitbedingt durch die liturgische Öffnung im Gottesdienstverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, zeigt sich eine wachsende, nicht mehr aufzuhaltende Tendenz zur gegenseitigen Entdeckung des jeweils anderen Traditionsgutes und damit zur Austauschbarkeit von liturgischen Elementen und Riten. Es besteht eine offensichtliche Neigung, von einer Schwesterkirche liturgische Formen, Vor-

---

<sup>59</sup> Damit sind z.B. Trau-, Bestattungs-, eigenständige Tauf-, Konfirmations-, Familien- oder Segensfeiern gemeint.

gänge und Texte zu übernehmen.<sup>60</sup> Ein klassisches Dokument, das sich ganz verschiedenen liturgischen Traditionseinflüssen verdankt, ist die so genannte Lima-Liturgie, die am 15. Januar 1982 bei der Verabschiedung der Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt von der Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Lima zum ersten Mal gefeiert wurde.<sup>61</sup> Die Tagzeitenliturgie als Gottesdiensttypus ist zwar in der Reformationszeit keineswegs verschwunden, sondern je nach den damaligen Verhältnissen sowohl im lutherischen wie auch im reformierten Bereich umgewandelt worden. Ein Beispiel dafür ist die Zürcher Prophezei, welche aus dem Offizium der Chorherren am Grossmünsterstift herausgewachsen ist und eine Kombination von Gebet, Lesungen und Auslegung beinhaltet hat. Osternachtfeiern sind demgegenüber im evangelisch-reformierten Liturgiebereich eine junge, weitgehend an die katholische Kirche angelehnte Gottesdienstform. Was in nichtkatholischen Osternachtfeiern in den westlichen Kirchen sich von der katholisch-vatikanischen Ordnung unterscheidet, müsste eigentlich auf konfessionsspezifisches Sondergut hinweisen. Inhaltlich sehe ich da, mit Ausnahme des Taufteils und der Eucharistiefeyer, keine großen Unterschiede. Reformierte Schwerpunkte und Eigenarten einer evangelischen Ostervigil zu benennen, ist schon deshalb kaum möglich, weil hier die örtlichen Gestaltungsformen stark voneinander abweichen. Das Bewusstsein der jüdischen Wurzeln, die verschiedenen Liturgiephasen (Lichtfeier, Lesungen, Exsultet, Taufe oder Tauferinnerung und eine wie auch immer gestaltete Mahlfeier) sind in der katholischen wie auch in der evangelischen Ostervigil vorhanden; ebenso das Bewusstsein einer Ganznachtfeier und die christologische Ausrichtung.

---

<sup>60</sup> F. Schulz: Das Eucharistiegebet, 82–118; (auch in Synaxis, 193–223); F. Schulz, Katholische Einflüsse, 134–152.

<sup>61</sup> F. Schulz, Die Lima-Liturgie. Die ökumenische Gottesdienstordnung zu den Lima-Texten. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Urteilsbildung, Kassel 1983.

## 1. Die Ostervigil als Beispiel eines liturgischen Weges

Vigilien sind Feiern des nächtlichen Betens, immer auch in der Erwartung der endgültigen Parusie des Herrn. Wo das regelmäßige Gebet rund um die Uhr geübt wird, wie in den Klöstern, gehört die Vigil dazu; wenn man die einzelnen Tageshoren auf die Passion Jesu bezieht, wäre die Vigil sozusagen die letzte Station dieses Weges: Eine noch unerfüllte Erwartung, ein Wachen bis zur Erfüllung. Stellvertretend für die Schlafenden übt in den Klöstern ein Teil von wachenden Menschen die ständige Verbindung mit Gott. Tagzeitenliturgien, besonders aber die Ostervigil, ist ein Aufruf gegen alle Gottvergessenheit in dieser Welt. Im Ps 92,2f ist die Rede vom nächtlichen Gebet: »Köstlich ist es, den Ewigen zu preisen, deinem Namen, o Höchster, zu singen, des Morgens deine Gnade zu verkünden und deine Treue in den Nächten.«<sup>62</sup> Die altkirchliche Osternachtfeier, von der wir aus dem syrischen Raum erste Zeugnisse haben, dauerte als Vollvigil mit einem Agape- oder Gedächtnismahl bis zum ersten Hahnenschrei, der noch in der Dunkelheit erfolgte. Vor dieser Feier fastete man, so dass die Ostervigil aus einer Trauer- und einer Freudenphase bestand, wie uns dies die syrische Kirchenordnung der Didaskalie aus dem 3. Jahrhundert bezeugt: »Am Freitag aber und am Samstag sollt ihr vollständig fasten und nichts verkosten, und ihr sollt versammelt sein und wachen und Vigil halten die ganze Nacht mit Gebeten und Bitten und mit Lesungen der Propheten und mit Evangeliumslesung und mit Psalmen in Furcht und Zittern bis zur dritten Stunde in der Nacht nach dem Samstag, und alsdann löst euer Fasten.«<sup>63</sup> Etwas weiter unten heißt es dann im selben Zusammenhang: »Und dann bringt eure Gaben dar, und esset und erquickt euch, und seid froh und erfreut euch«. Der Weg vom Trauerfasten zur Osterfreude wird hier schon deutlich und umso eindrucklicher, als wir mit diesem Dokument uns noch in der Phase der von römischen Kaisern unterdrückten Märtyrerkirche befinden: Wachen mit den Leidenden, Mitgehen mit den Trauernden, Warten auf den Kommenden und Ausbrechen in den Jubel um den Auferstandenen, der ewiges Leben schenkt: Das waren

<sup>62</sup> Auch in der heidnischen Antike, z.B. im Kult der Göttin Aphrodite oder in den Mysterienkulten, sind Vigilien bezeugt (Quellen bei Baumstark, *Nocturna laus*, 24).

<sup>63</sup> Syrische Didaskalie, Kap. 21,5–9, als Zitat bei Baumstark, *Nocturna laus*, 35.

Stationen auf einem altkirchlichen Weg, der in der Ostervigil sein Ziel fand. Die abschließende Mahlfeier, sei es nun eine Eucharistie oder eine Agape gewesen, wurde von diesen Christengemeinden jedenfalls als eine Art Wegzehrung verstanden. Dem Wegcharakter des ganzen Osterfestkreises und der thematischen Verbindung der einzelnen Feiern untereinander dient es, wenn für ein bestimmtes Jahr Texte aus demselben Evangelium und Textzusammenhänge aus Büchern des Ersten Testaments (z.B. aus 2 Mose, aus 5 Mose oder dem gleichen Prophetenbuch) ausgewählt und miteinander verknüpft werden. Die Festlegung auf ein im betreffenden Jahr immer wiederkehrendes Liedgut hilft ebenfalls diesem Zweck. Dabei muss man beachten, dass nicht nur Lieder gewählt werden, die in den Gesangbüchern unter dem Abschnitt »Passion« und »Ostern« zusammengestellt sind; viel mehr Gewicht hat die jeweilige liturgische Funktion eines Gesangs: Dient er z.B. der Sammlung, ist das gewählte Lied eine Zusammenfassung des Passions- und Osterweges, dient es der Anbetung, ist es eher ein Epiklese-, ein Credo-, ein Segens- oder ein Sendungslied? Solche Entscheidungen erfordern unbedingt die frühzeitige, ständige Zusammenarbeit zwischen Kirchenmusikern/-musikerinnen und dem Pfarrer (der Pfarrassistentin).

Zur Dramatik und zum Wegcharakter einer Osternachtfeier gehören Liturgieteile, welche Bewegungsvorgänge enthalten (Lichterprozession, das Weiterreichen des österlichen Kerzenlichts von Person zu Person, der Wechsel zwischen den für die Lesungen verantwortlichen Menschen, das Decken des Tisches für das Abendmahl oder die Kommunion); aber ebenso sehr sind stille, beschauliche, unbewegliche Vorgänge wichtig (Hören, Besinnen, Stillewerden, Empfangen). Bei einer Ganznachtfeier, die ja ein Wachen ausdrückt, kann ich mir durchaus auch vorstellen, dass Gruppen von Menschen oder Einzelne einander ablösen und nur ein »harter Kern« während der ganzen Vigil anwesend ist. Allfällige Personen- und Rollenwechsel dürfen allerdings den Fortgang, die innere Dynamik und den Wegcharakter der Feier nicht unterbrechen oder stören. Es ist Sache der gründlichen Vorbereitung, solche Fragen anzusprechen und geeignete Lösungen zu finden.<sup>64</sup> Um die Vorgänge der Bewegung wirklich durchzuführen, sollte der ganze Kirchenraum ausgenützt werden.

---

<sup>64</sup> Becker, Eine Nacht der Wache, 483.

## 2. Gestaltung der Ostervigil im Kirchenraum

Osternachtfeiern sollten nicht einmalige oder selten ausprobierte »Experimentiergottesdienste« sein, sondern sich jährlich wiederholen. Nur so kann die Ostervigil zu einer festen, unentbehrlichen Tradition und zu einem Höhepunkt im Osterfestkreis des Kirchenjahres werden. Sie lebt als Gemeinschaftsliturgie von einer möglichst großen Zahl aktiv Mitwirkender. Ihre alljährliche Form sollte ohne Verteilung eines Liturgieblattes und mit möglichst wenigen Regieanweisungen auskommen und sozusagen »aus sich selbst« zu einer festen Tradition werden. Eine sorgfältige Vorbereitung, die bis in Details der Rollenverteilung, der praktischen Abläufe und der zeitlichen Abfolge dient, ist hingegen unumgänglich. Wesentlich ist die Dauer des Schweigens, das Er-dauern der Stille, das dem Wesen des Wachens entspricht. Man wacht (in der Nacht) sonst eigentlich nur, wenn man muss, nicht schlafen kann oder auf ein Ereignis, auf jemanden, wartet. Dieses Wachen soll zwar die ganze Dauer der Feier etappenweise prägen, muss aber nicht immer von denselben Menschen ausgeübt werden. Es gibt auch ein sinnvolles, stellvertretendes Wachen für andere oder in einem Ablösverfahren.

Die Vorbereitungsgruppe muss sich auch mit ganz verschiedenen Fragen auseinandersetzen, um eine sinnerfüllte Ostervigil nach menschlichem Ermessen gestalten zu können: Wozu dient diese Feier? Kann sie die geistliche Kraft haben, am Aufbau der Gemeinde zu wirken, Erbauung zu ermöglichen? Welchen liturgischen Aufbau soll die Feier haben, so dass sie auch für andere Jahre wieder grundlegend sein kann? Welche liturgischen Elemente sind wiederholbar, und welche eignen sich eher für spontane, situationsbezogene Aktivitäten? Lektoren und Lektorinnen müssen sich vorgängig mit ihren Lesetexten auseinandersetzen und auf ihre Aufgabe (auch rhetorisch!) vorbereitet werden. Wie ist das Taufgedächtnis zu gestalten? Gibt es getaufte Erwachsene oder z.B. Taufeltern und -paten, die zur Taufe ein persönliches Zeugnis abgeben möchten? Welche liturgischen Gegenstände sind bereitzustellen (Kerzen, Bilder, Blumen, Lichtvorrichtung, Abendmahlsgaben und -geräte usw.)? Mit welchen Mitteln kann und soll die Pfarrgemeinde auf die Ostervigil aufmerksam gemacht und dazu eingeladen werden?

Als Modellvorschlag skizziere ich im Folgenden die Struktur einer

Ostervigil, wie sie zwar evangelischerseits bereits erprobt worden ist, sich aber meines Erachtens auch ökumenisch gestalten lässt, wobei dann allerdings die Vorgaben der katholischen Kirche zu berücksichtigen sind: Die Feier beginnt um 22 Uhr durch die Besammlung der Gemeinde vor der Kirche um das bereits brennende Osterfeuer. Aus der stillen Betrachtung heraus werden einige Segensworte (ohne schriftliche Vorlagen) genannt. Die große Osterkerze wird dann am langsam verglimmenden Feuer angezündet und in den Eingangsbereich zur Kirche getragen. Im Sinne einer wortlosen, bedächtigen Prozession ziehen die Gläubigen in den Kirchenraum, empfangen am Eingang eine persönliche Kerze, die jeder Teilnehmende an der Osterkerze anzündet und damit seinen Platz in der Kirche einnimmt. Wenn die letzten Gemeindeglieder in der nun nur vom Kerzenlicht erleuchteten Kirche ihre Plätze eingenommen haben, ertönt leise, verhaltene Orgelmusik.

Nun folgt der längere Teil des Wortgottesdienstes mit den verschiedenen Lesungen. Ich skizziere hier beispielhaft nur deren vier, wobei ich für eine größere Zahl von Lesetexten (etwa zwischen sechs und acht) plädiere. Wenn die Raumverhältnisse dies gestatten, sollen die Kerzen der Teilnehmenden weiterbrennen; einige werden aus Sicherheitsgründen gerne ihre Kerzenflamme ausblasen. Das Licht der Osterkerze wird vor den Lesungen nach vorne getragen und, je nach Größe, auf den Altar/Abendmahlstisch oder neben ihn auf den Boden gestellt.

Die erste Lesung aus 1 Mose 1 wird durch eine kurze, homilieartige Erklärung eingeleitet. Dann erfolgt die Lesung selbst mit einer anschließenden etwa zwei- bis dreiminütigen Stille. Während der Lesungen können auch entsprechende Dias oder beleuchtete Plakattendarstellungen vorne aufleuchten. Dabei ist die Gefahr einer Ablenkung vom gehörten Wort zum geschauten Bild zu beachten. Aus der Stille heraus wird nun ein Gebet gesprochen, das sich einerseits auf die Thematik der ganzen Ostervigil, andererseits auf den soeben gelesenen Text bezieht und Gedanken aus ihm meditativ aufnimmt. Die Orgel intoniert nun den folgenden Gemeindegesang des Liedes »Nun danket Gott, erhebt und preiset die Gnaden, die er euch erweist« (alle sieben Strophen)<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> Im Reformierten Gesangbuch der Deutschschweizer Kirchen (RG) Nr. 66; im katholischen Gesangbuch der Deutschschweiz (KG) Nr. 520.

Nach dieser Gesangsüberleitung folgt die zweite Lesesequenz mit demselben Liturgieaufbau: Die kurze, einführende Homilie bereitet die Lesung aus 2 Mose 14 vor. Nach der Stille und dem Gebet zum Lesungsthema stimmt die Orgel das Lied an »Aus tiefer Not schrei ich zu dir«<sup>66</sup>.

In der dritten Lektionssequenz wird wieder nach kurzer Einstimmung die Lesung aus Jes 55,1–13 gehalten. Nach erfolgter Stille und Gebet intoniert die Orgel das Lied »Dir, Gott, ist nichts verborgen«<sup>67</sup>.

Die vierte Lesesequenz wird nach kurzer Einführung in den Lesetext Ez 37 zum Thema »Neues Leben«, der Lesung, Stille und Gebet mit dem Lied »Komm, allgewaltig heil'ger Hauch«<sup>68</sup> abgeschlossen bzw. zu einer nächsten Lesung überleitet.

Der nun folgende Liturgieteil umfasst das Osterevangelium mit dem Osterjubiläum. Die Sequenz beginnt mit der Erzählung des Osterevangeliums, z.B. Mt 28,1–8 oder einer Parallele bei Mk oder Lk. Nach dem Osterjubiläum im Gemeindegesang »Christ ist erstanden«<sup>69</sup> kann nun das klassische Exsultet rezitiert werden, welches mit einem Hallel-Psalm (gesprochen oder gesungen) von der Gemeinde beantwortet wird<sup>70</sup>. An dieser Stelle könnte von einem Chor, Orchester oder/und Solisten auch ein längeres Musikstück gespielt bzw. gesungen werden, etwa eine Ostermotette oder -kantate.

Über die Taufsequenz habe ich oben bereits ausführlich gesprochen. Sie kann (oder soll) mit einem Fürbittegebet abgeschlossen werden. Musik leitet dann zur österlichen Mahlfeier über, deren Gestaltung hier nicht weiter entfaltet werden kann. Eine ökumenische Fortsetzung der Feier ist wohl nur dann möglich, wenn man sich zu einer Agape zusammenschließt und die Katholiken auf eine Eucharistie, die Evangelischen auf ein Abendmahl verzichten. Dies sollte nicht problematisiert werden, da ja ohnehin am Ostermorgen in den beiden Kirchen ein Eucharistie- bzw. ein Abendmahlsgottesdienst stattfindet.

<sup>66</sup> Im RG Nr. 83 (5 Strophen); im KG Nr. 384.

<sup>67</sup> Im RG Nr. 96 (5 Strophen); im KG Nr. 528.

<sup>68</sup> Im RG Nr. 500 (6 Strophen); im KG Nr. 481.

<sup>69</sup> Im RG Nr. 462; im KG Nr. 436.

<sup>70</sup> Falls das Halleluja im Ps 118 gesungen wird, findet sich dieses im RG Nr. 75 (5 Strophen); im KG Nr. 440.

### 3. Gestaltung der Ostervigil »auf der Straße«

Wenn wir uns nochmals vergegenwärtigen, was die Pilgerin Egeria (Aetheria) in ihrem Reisetagebuch über die Erfahrungen der Passions- und Ostertage in Jerusalem Ende des 4. Jahrhunderts erzählt, wäre auch in der heutigen Zeit eine Form der Ostervigil als Ganznachtfeier nicht nur im Kirchenraum, sondern teilweise in der Öffentlichkeit eines Dorfes oder eines Stadtquartiers möglich. Dass die Osterbotschaft gewissermaßen nach außen getragen wird, scheint mir eine höchst aktuelle Möglichkeit zu sein: Der oben schon kurz skizzierte zweite Teil der Feier, etwa vom Osterjubel über die Taufsequenz zur Mahlfeier, bliebe dann ziemlich gleich; der ganze Wortgottesdienst mit den Lesungen würde durch eine eigentliche Prozession über verschiedene Orte im Dorf oder Quartier ersetzt, wobei der Verkündigungscharakter an den ausgewählten Stationen des Prozessionsweges (mit Fackeln, statt mit Kerzen!) in starkem Maße aktualisiert, ins öffentliche Leben hineingestellt würde. Damit bekäme nicht nur der Wegcharakter dieses Feierteils eine neue Dimension im Sinne einer öffentlichen Demonstration »auf Straßen und Plätzen« kirchlicher Präsenz, sondern auch die zeitliche Dauer der Osternachtfeier würde dadurch auf natürliche Weise ausgedehnt.

Ich skizziere hier nur, teilweise aus schon gemachten Erfahrungen einer solchen Form, wie eine solche etwa verlaufen könnte: Man sammelt sich, wie oben schon dargestellt, beim Osterfeuer, an dem Benediktionen ebenfalls nicht fehlen sollten. Die Prozessionsteilnehmenden zünden dann am Osterfeuer ihre Fackeln an und begeben sich in loser Formation (je nach Zahl der Teilnehmer/-innen) auf den »Stationenweg«. Statt der Darstellungen der einzelnen Kreuzwegbilder, welche den üblichen Stationenweg markieren, begibt sich der Osterzug an ausgewählte Orte innerhalb der Gemeinde oder des Quartiers, wo besondere Ereignisse stattfinden, z.B. zum Rathaus (Gemeindehaus), zum Friedhof, zu einem Spital oder Alters- und Pflegeheim, zu einem Schulhaus, zum Markt- oder Dorfplatz, zu einem markanten Baum oder Brunnen (Schöpfung!) oder zu einem Unfallort, der in der Gemeinde/Stadt kürzlich zu aufregenden Gesprächen geführt hat. An jedem dieser Orte wird eine kurze aktuelle Predigt oder Lesung aus der Bibel gehalten; vielleicht kann auch eine Mahnwache für ein bestimmtes Ereignis eingerichtet werden. Hier

lassen uns die Fantasie und die Erfahrung des örtlichen öffentlichen Lebens einen weiten Spielraum. Wenn diese Prozession einige Stunden dauert und die Wetterverhältnisse schlecht sind, wäre es empfehlenswert, zwei oder drei Orte vorzusehen, wo man wieder etwas Wärme, Schutz oder Tranksame »auftanken« kann. Auch in dieser prozessionsartigen Form einer sozusagen öffentlichen Osterverkündigung können Teilnehmende an irgendeinem der Stationen »ein- oder aussteigen«. Schließlich gelangt man auf diesem Prozessionsrundgang wieder zur Kirche, wo dann der zweite liturgische Teil der Ostervigil im beschriebenen Rahmen stattfindet.

Diese etwas ungewohnte Form einer Osternachtfeier hat aber verschiedene Vorteile und regt auch in der Öffentlichkeit (Dorfgespräche, Medien usw.) zu Auseinandersetzungen an: 1. Die zeitliche Dauer von nachts, etwa 22 Uhr bis zum frühen Morgen (Schluss einer gemeinsamen Mahlfeier, wohl eher im Kirchgemeindehaus oder Pfarreiheim als im Kirchenraum!) wird durch die Vielfalt der Bewegungsabläufe im Bewusstsein der Teilnehmenden verkürzt. 2. Durch diese prozessionsartig-demonstrative Form wird den Beteiligten und Außenstehenden bewusst, dass das Osterereignis nicht nur eine Sache für kirchliche »Insider« ist, sondern ein zentrales, unsere christliche Tradition prägendes Ereignis. 3. Der Demonstrationscharakter einer öffentlichen Osternachtprozession schließt die Gemeinde der Gläubigen nicht nur zu einer Zusammenkunft »unter sich« in Gottes Namen im Kirchenraum ein, sondern hat auch eine missionarische Bedeutung. Auch Ärgernisbekundungen sind nicht auszuschließen; das Ganze hat auch einen heilsamen Risikocharakter. Aber was die Nonne Silja Walter in unserem kurzen Anfangstext von der Messe sagt, gilt eben nicht nur Kirchenleuten, sondern bringt Himmel und Erde, Gotteswelt und Menschenwelt näher zusammen; und dies soll in einer Osternachtvigil auch als öffentliche Prozession durch nächtliche Straßen und Plätze sichtbar gemacht werden: »Hier sind wir!«

## LITERATUR

- AUF DER MAUR, HJ., Überlegungen und Wünsche der schweizerischen Liturgikdozenten zur Neugestaltung der Karwochen- und Osterliturgie, in: LJ 20 (1970) 52–57.
- AUF DER MAUR, HJ., Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort und zur Textgestalt des Exsultet, in: LJ 21 (1971) 38–52.
- AUF DER MAUR, HJ., Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier in den abendländischen Kirchen des 20. Jh., in: BiLi 60 (1987) H. 1, 2–20.
- AUF DER MAUR, HJ., Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier, in: A. Redtenbacher (Hg.), Kultur der Liturgie, Ostfildern 2006, 112–139.
- BAUMGARTNER, J., Die Rückgewinnung der Osternachtfeier in den reformierten Kirchen der Schweiz, in: EO 5 (1988) 177–217.
- BAUMSTARK, A., Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeiern und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus, Münster i. W. 1957.
- BECKER, HJ., »Eine Nacht der Wache für den Herrn«. Die Paschavigil als Ursprung und Vollgestalt des christlichen Stundengebets, in: M. Klöckener/H. Rennings (Hg.), Lebendiges Stundengebet, Freiburg i. Br. 1989, 462–491.
- CASEL, O., Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: JLW 14 (1934) (Nachdruck, 2. Aufl. unverändert), Münster i. W. 1979, 1–78.
- EHRENSPERGER, A., Die Osternachtfeier. Aspekte ihrer Geschichte, ihrer liturgischen Elemente und ihrer zukünftigen Gestaltung in den reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, in: MGD 52 (1998) H. 2, 46–57.
- EHRENSPERGER, A., Überlegungen zum Anamnesecharakter und zur liturgischen Einheit des reformierten Abendmahlsgottesdienstes in der deutschen Schweiz, in: M. Klöckener/A. Join-Lambert (Hg.), Liturgia et Unitas. FS für Bruno Bürki, Fribourg 2001, 94–109; jetzt in: A. Ehrensperger, Lebendiger Gottesdienst, Beiträge zur Liturgik, Zürich 2003.
- EHRENSPERGER, A., Das Tagzeitengebet als Gebet des Volkes bei Pius Parsch, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (PPSt 3), Würzburg 2005, 87–139.
- Evangelisch-reformierte Kirchen der Deutschschweiz (Hg.), Liturgiebuch, 3, Abendmahl, Bern 1983.
- FISCHER, B., Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet?, in: ALw 2 (1952) 61–74.
- FISCHER, B., Die Wiederherstellung der Ostervigil, in: Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, Paderborn u.a. 1992, 28–33.
- FISCHER, B., Osternachtfeier am frühen Ostermorgen. Ein Desideratum zur wiederhergestellten Oster-Liturgie, in: A. Gerhards/A. Heinz (Hg.), Redemptionis mysterium, Paderborn u.a. 1992, 48–56.

- FRANZ, A. (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, St. Ottilien 1997.
- FUCHS, G./Weikmann, M., *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 1992.
- FUCHS, G., *Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppen und Familie*, Regensburg 1997.
- FÜGLISTER, N., *Die biblischen Wurzeln der Osterfeier*, in: R. Berger/H. Holterweger (Hg.), *Dies ist die Nacht. Hilfen zur Feier der Osternacht*, Regensburg 1979, 11–36.
- Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz*, Basel/Zürich 1998.
- HÄUSSLING, A. A., Art. »Vigil«, in: LThK 10 (2001), 785–787.
- HEINZ, A., *Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung*, in: LJ 49 (1999) H. 1, 3–38.
- KLEINHEYER, B., *Haec nox est. Pastoralliturgische Überlegungen zur Feier des Paschamysteriums in der Osternacht*, in: LJ 21 (1971) H. 1, 1–15.
- KLÖCKENER, M., *Erneuerung der Osternacht. Die Revisionsvorschläge der Arbeitsgruppe »Kirchenjahr und Kalenderfragen« der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch*, in: LJ 47 (1997) H. 3.4, 190–201.
- Kommission für Gottesdienstgestaltung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich* (Hg.), *Werkstatt-Gottesdienst Osternacht-Ostermorgen*, Zürich 1993.
- LENGELING, E. J. (Hg.), *Die Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text (RLGD 5/6)*, Münster i. W. 1964.
- Leuenberger Kirchengemeinschaft, Christsein in der Welt von heute* (Leuenberger Texte 3), Frankfurt a. M. 1997.
- MAAS-EWERD TH., *Pius Parsch und die Erneuerung der Osterfeier*, in: N. Höslinger/Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit, Klosterneuburg 1979*, 215–239.
- MAHRENHOLZ, CH., *Die Feier der Osternacht*, Hamburg 1980.
- MÜLLER, A., *Beiträge zur Geschichte der Kirchgemeinde Pfeffingen*, Liestal 1971.
- Neues Singen in der Kirche* (1995) H. 1.
- PARSCH, P., *Karsamstagsliturgie und Osternacht*, in: BiLi 10 (1935) H. 36.
- PARSCH, P., *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (PPSt 1), Würzburg 2004.
- PETERSEN, CH., *Ritual und Theater. Messallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter*, Tübingen 2004.
- PFEIFFER, H., *Klosterneuburger Osterfeier und Osterspiel*, in: JSK 1 (1908) 3–56.
- RÖWEKAMP, G. (Hg.), *Itinerarium Egeriae (Aetheriae)*, Freiburg i. Br. 1995.
- SCHAEER, A., *Die Ostervigil – Ein Übergangsritus?*, in: Conc (D) 14 (1978) 99–105.

- SCHMIDT-LAUBER, H. CH., Das Paschamysterium im Osterlob – zur Feier der Osternacht, in: *JLH* 32 (1989) 126–142.
- SCHULZ, F., Die Lima-Liturgie. Die ökumenische Gottesdienstordnung zu den Lima-Texten. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Urteilsbildung, Kassel 1983.
- SCHULZ, F., Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz, in: K. Schlemmer (Hg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?*, Freiburg i. Br. u.a. 1991, 82–118. Ebenso in: *SYNAXIS*. Beiträge zur Liturgik, Göttingen 1997, 193–223.
- SCHULZ, F., Katholische Einflüsse auf die evangelischen Gottesdienstreformen der Gegenwart, in: *PTh* 86 (1997) 134–152.
- STEINS, G., Die Erschaffung des Lichts im Dunkel der Kirche? Zu einer beliebten Gestaltungsvariante der Osternachtfeier, in: ders. (Hg.): *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie*, Stuttgart 1997, 153–158.
- STOWASSER, H.-M., Die Erneuerung der Vigilia Paschalis, Diss. Eichstätt 1987.
- STUPPERICH, R. (Hg.), *M. Bucers Deutsche Schriften*, 1, Frühschriften, Gütersloh 1960.
- THIELE, F. W., Die Feier der Osternacht. Aufbau und Elemente im Vergleich, in: Ildebrando Scicolone (Hg.), *La celebrazione del Triduo Pasquale*, Rom 1990, 227–258.
- VORGRIMLER, H., War die altchristliche Ostervigil eine ununterbrochene Feier?, in: *ZKTh* 74 (1952) 464–472.
- VORGRIMLER, H., Zum theologischen Gehalt der neuen Osternachtfeier, in: *LJ* 21 (1971), 32–37.
- WALTER, S./ZEISS, K. H., Hol mich herein. Meditationen in der Messe. Zit. M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft*, Fribourg 2006, 125–127.
- ZWECK, H., Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive, Frankfurt a. M. 1986.
- ZWINGGI, A., Die Osternacht bei Augustinus, in: *LJ* 20 (1970) H. 1, 4–10.

RUDOLF PACIK

## Die Fürbitte für die Juden im Karfreitags- Hauptgottesdienst

Von den perfidi Iudaei zum populus acquisitionis prioris<sup>1</sup>

*Der Autor ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramenten-  
theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität  
Salzburg und war 2007–2010 Dekan der Fakultät. Er habilitierte sich  
in Innsbruck bei H. B. Meyer, dessen Assistent er war. Er ist Grün-  
dungsmitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Kloster-  
neuburg (Ed.).*

### I. EINLEITUNG: EIN ZWIESPÄLTIGES VERHÄLTNIS DER KIRCHE ZUM JUDENTUM

Gott,  
deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen.  
Was einst dein mächtiger Arm an einem Volk getan hat,  
das tust du jetzt an allen Völkern:  
Einst hast du Israel aus der Knechtschaft des Pharao befreit  
und durch die Fluten des Roten Meeres geführt;  
nun aber führst du alle Völker durch das Wasser der Taufe zur Freiheit.  
Gib, dass alle Menschen Kinder Abrahams werden  
und zur Würde des auserwählten Volkes (*in Israeliticam dignitatem*) gelan-  
gen.

Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

(Messbuch [1975]. Oration nach der dritten Lesung der Osternacht)<sup>2</sup>

In diesem Gebet der Osternacht spiegelt sich ein Charakterzug der dreitägigen Osterfeier (Gründonnerstag-Abend bis Ostersonntag-Morgen) wider:<sup>3</sup> Die Einheit der Heilsgeschichte und damit die Ver-

<sup>1</sup> Erstveröffentlichung in: G. Langer/G. M. Hoff (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 122–143.

<sup>2</sup> Im *Missale Romanum* von 1570: Oration nach der vierten Prophetie (mit einer geringfügigen Textabweichung).

<sup>3</sup> Vgl. D. Kranemann, »Unsere Väter, die Söhne Israels ...«. Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche in der christlichen Liturgie – Chancen und Desiderate, in: *HID* 58 (2004) 45–58, hier 46–48.

bindung von Kirche und Israel tritt gerade hier hervor. Die erste Lesung des Gründonnerstags (Ex 12,1–8.11–14) deutet Jesu Abendmahl. Die Karfreitags-Lesungen (viertes Gottesknechtlied Jes 52,13–53,12; Hebr 4,14–16; 5,7–9) sprechen von Gottes rettendem Handeln. Die Osternacht ist voll von Motiven des Ersten Testaments; man denke nur an das Exsultet (»Dies ist die Nacht, die unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hat«), die Lesungen (darunter der zentrale Text Ex 14!), die Orationen, das Gebet über dem Taufwasser.

Allerdings galt diese hohe Wertschätzung lange Zeit nur für das biblische Israel. Die Beziehung der Kirche zum Judentum war zwiespältig, geprägt vom »Missverhältnis zwischen Hochschätzung des vorchristlichen und Missachtung des nachchristlichen Judentums, bzw. zwischen Hochschätzung Israels in heilsgeschichtlicher und der Missachtung der Juden in zeitgeschichtlicher Sicht«.<sup>4</sup>

Dies zeigte sich besonders im Karfreitags-Hauptgottesdienst. Zumindest konnte man manche Texte judenfeindlich interpretieren: die erste Lesung aus Hosea (Hos 6,1–6), die vom Urteil Gottes über Juda und Efraim spricht; das Responsorium (Ps 140,2–10.14) mit der Bitte um Rettung vor gewalttätigen Menschen;<sup>5</sup> die Johannespassion, die, anders als die Synoptiker, den Ausdruck »die Juden« für Jesu Gegner verwendet. »Aus einer bedrängten Minderheitensituation heraus formulierte Sätze werden [später] zu skrupellos gebrauchten Hilfsmitteln einer mächtigen Mehrheit gegen die jüdische Minderheit.«<sup>6</sup>

Der explizite Vorwurf, die Juden hätten Gott getötet, findet sich schon in der berühmten Osterpredigt des Meliton von Sardes aus dem 2. Jahrhundert:

---

<sup>4</sup> J. Hennig, Zum Begriff »Heilsgeschichte« [1964], in: ders., Liturgie gestern und heute. Bd. 2, Bremen 1989, 866–870, hier 866.

<sup>5</sup> Die alten Schriftlesungen des Karfreitags-Hauptgottesdienstes – ausgenommen die Passion – und die zugehörigen Gesänge, sind seit 1970 gegen die oben im Text genannten ausgetauscht; dazu kommen Ps 31 nach der ersten Lesung sowie Phil 2,8f als Ruf vor der Passion.

<sup>6</sup> K. Wengst, Das Johannesevangelium, Teilbd. 1: Kap. 1–10 (Theol. Kommentar zum NT 4,1), Stuttgart 2000, 26f.

Höret es, alle Geschlechter der Völker, und sehet: Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems, in der Stadt des Gesetzes, in der Stadt der Hebräer, in der Stadt der Propheten, in der Stadt, die für gerecht galt! Und wer wurde gemordet? Wer ist der Mörder? Ich schäme mich, es zu sagen, und bin doch gezwungen, es zu sagen. Wäre der Mord bei Nacht geschehen, oder wäre (der Herr) in der Wüste umgebracht worden, wäre wohl Schweigen angebracht. Nun aber geschah mitten auf der Straße, mitten in der Stadt, wo alle es sahen, der ungerechte Mord des Gerechten. Und so wurde er am Holze erhöht, und eine Schrift wurde darüber geheftet, die anzeigte, wer der also Umgebrachte sei. Es ist schwer, das zu sagen, aber noch schrecklicher ist, es nicht zu sagen; doch höret mit Zittern, um wessentwillen die Erde erzitterte: Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden; der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden; der das All festigte, ist am Holze befestigt worden. Der Herr – ist geschmäht worden; der Gott – ist getötet worden; der König Israels – ist beseitigt worden von Israels Hand. O des unerhörten Mordes! O des unerhörten Unrechts! Der Herr ist entstaltet, nackten Leibes, nicht einmal eines Gewandes ist er gewürdigt, damit man ihn nicht (nackt) sähe. Darum wandten die Gestirne sich ab, und der Tag verfinsterte sich, um den zu verbergen, der am Kreuz entblößt worden war; nicht um den Leib des Herrn zu verfinstern, sondern die Augen dieser Menschen. Und da das Volk nicht erbebte, erbebte (an seiner Stelle) die Erde; da das Volk nicht erschrak, erschrakten die Himmel; da das Volk sein Gewand nicht zerriss, zerrissen die Engel (das ihre); da das Volk nicht klagte, donnerte vom Himmel her der Herr, und der Höchste ließ seine Stimme hören. Warum, o Israel, bist du vor dem Herrn nicht erbebt? Warum bist du vor dem Herrn nicht erschrocken? Warum hast du über den Erstgeborenen nicht geklagt? Warum vor dem aufgehängten Herrn dein Gewand nicht zerrissen? Den Herrn hast du verlassen, du hast kein Erbarmen bei ihm gefunden. Den Herrn hast du zugrunde gerichtet, gründlich bist du zugrunde gerichtet worden. Und jetzt liegst du tot darnieder.<sup>7</sup>

Dass Karfreitagspredigten bis ins 20. Jahrhundert für antijüdische Polemik missbraucht wurden, ist bekannt.<sup>8</sup> Ebenso, dass es im Mittelalter an Karfreitagen zu Pogromen kam. Die Improprien verstand man vielfach als Anklage gegen die Juden. Doch der problematischste Text ist zweifellos der entsprechende Abschnitt der Gro-

<sup>7</sup> Meliton von Sardes, *Περὶ πάσχα*, n. 94–99. Deutsche Übersetzung: Meliton von Sardes, Vom Passah. Die älteste christliche Osterpredigt. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Josef Blank (Sophia 3), Trier 1963, 127f.

<sup>8</sup> Vgl. B. Kranemann, Die Rolle der christlichen Liturgien in intra- und interreligiösen Konflikten. Eine Skizze. In: V. N. Makrides/J. Rüpke (Hg.), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, Münster 2005, 84–96, hier 87f.

ßen Fürbitten. Im Folgenden versuche ich wichtige Stationen seiner Entwicklung bis hin zur Gegenwart darzustellen.

## II. DIE KARFREITAGS-FÜRBITTEN IM SACRAMENTARIUM GELASIANUM VETUS

Die *Orationes Sollemnes* waren ursprünglich eine verbreitete Form des Allgemeinen Gebetes, also keine Besonderheit des Karfreitags, blieben aber, als sie in den Sonntagsmessen der römischen Liturgie nach dem 5. Jahrhundert abkamen, am Karfreitag (z.T. auch an anderen Tagen der Karwoche) erhalten.<sup>9</sup> Einer der wichtigsten Zeugen ist das *Sacramentarium Gelasianum vetus*;<sup>10</sup> es entstand unter Verwertung älterer Quellen wohl in der Mitte des 7. Jahrhunderts, die vorhandene Handschrift um 750. – Der Text gliedert sich in neun Abschnitte; jeder besteht aus einer Gebetseinladung, stillem Gebet (umrahmt von den Aufforderungen des Diakons »Beugen wir die Knie«/»Erhebt euch«) und einer Oratio; die Anliegen sind folgende:<sup>11</sup>

1. Kirche
2. Papst
3. alle Stände der Kirche und das ganze Volk Gottes
4. Kaiser
5. Katechumenen
6. Anliegen der Gläubigen
7. Irrgläubige und Abtrünnige (»pro haereticis et schismaticis«)
8. Juden (»pro perfidis Iudaeis«)
9. Heiden

Der Passus mit dem Gebet für die Juden lautet:

<sup>9</sup> P. de Clerck, La »prière universelle« dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques (LQF 62), Münster 1977, 125–144; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Wien <sup>5</sup>1962, Bd. 1, 515f.

<sup>10</sup> Ed. L. C. Mohlberg (RED.F 4), Rom <sup>5</sup>1968, n. 414f.

<sup>11</sup> Überschriften gibt es nicht; die Anliegen sind hier anhand der Gebetsaufforderungen (»lasst uns beten für ...«) formuliert. Die in eckige Klammer gesetzte Rubrik ist aus der ersten Fürbitte ergänzt.

Oremus et pro perfidis iudaeis, ut deus et dominus noster auferat uelamen de cordibus eorum, ut et ipsi agnoscant Christum Iesum dominum nostrum.

Oremus.

*Adnunciat diaconus ut supra.*

[= *Flectamus genua. Et post paululum dicit: Leuate. Et dat Oratorem*]

Omnipotens sempiterna deus, qui etiam iudaicam perfidiam a tua misericordia non repellis, exaudi preces nostras, quas tibi pro illius populi obcaecationem deferimus, ut agnita ueritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur: per dominum.

Lasst uns auch beten für die *perfidii Iudaei*: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen

wegnehmen, damit auch sie unseren Herrn Jesus Christus [an]erkennen.

Lasst uns beten.

*Der Diakon fordert wie oben auf.*

[= *Beugen wir die Knie. Und nach einem kurzen Augenblick sagte er: Erhebt euch. Und spricht die Oratorem*]

Allmächtiger ewiger Gott, der du sogar die *iudaica perfidia* von deinem Erbarmen nicht ausschließt, erhöere unsere Gebete, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor dich bringen: Mögen sie das Licht deiner Wahrheit, welches Christus ist, erkennen und ihrer Finsternis entrissen werden. Durch unseren Herrn.

### III. ZUR BEDEUTUNG VON PERFIDUS / PERFIDIA

Im *klassischen* Latein bedeutet *perfidia* Wortbrüchigkeit, Treulosigkeit, Unredlichkeit, *perfidus* (von Personen) wortbrüchig, treulos, unredlich.<sup>12</sup>

Die Konnotationen im Deutschen gehen darüber hinaus. Denn der Sinn des deutschen Begriffs »perfade« entspricht nicht ganz dem lateinischen Gegenstück, wie etwa die Übersicht aus dem Wortschatzprojekt Leipzig<sup>13</sup> zeigt:

- \* Synonyme: arglistig, gemein, hinterhältig, hundsgemein, infam, intrigant, niederträchtig, perfid, schimpflich, schmachvoll, schmutzig, schmähdlich, schnöde, schäbig, schändlich, untreu, verräterisch
- \* ist Synonym von: abtrünnig, ehebrecherisch, heimtückisch, sektiererisch, treubruchig, ungetreu, untreu, verräterisch
- \* wird referenziert von: gewissenlos, treulos.

<sup>12</sup> Vgl. K. E. Georges, Lateinisch-deutsches Handwörterbuch. CD-ROM (Digitale Bibliothek 69), Berlin 2004.

<sup>13</sup> <http://wortschatz.informatik.uni-leipzig.de/index.html>.

Wer das lateinische Wort hörte, konnte damit leicht die deutschen Bedeutungen verbinden. Ähnlich verhält es sich mit anderen Sprachen. Im *kirchlichen* Latein kommt zur Bedeutung »treulos« usw. eine weitere: »ungläubig« (auch: »ketzerisch«).<sup>14</sup> Zu der Zeit, als die liturgischen Texte entstanden, meinte *perfidia* nicht immer Treulosigkeit, sondern auch: Glaubenslosigkeit, Glaubensverweigerung. Darauf weisen u.a. Erik Peterson und Bernhard Blumenkranz hin. *perfidus* ist also in unserem Zusammenhang eine religiöse, keine moralische Kategorie.<sup>15</sup>

Die Übersetzung der Volksmessenbücher geben das Wort *perfidus* in beiden Varianten wieder: »ungetreu« und »treulos« kommen ebenso vor wie »ungläubig« oder »die Juden, die sich dem Glauben verschließen«.

#### IV. TEXTE AUS DEM SACRAMENTARIUM VERONENSE

Das Sakramentar von Verona, das auf eine Sammlung aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zurückgeht und um 625 redigiert wurde, enthält, weil es unvollständig ist, kein Formular für den Karfreitag. Doch finden sich entsprechende Wendungen über die Juden in Präfationen des Stephanus-Festes vom 2. August.<sup>16</sup>

III nonas augustas. natale sancti Stefani in cymeterio Callisti via Appia

Uere dignum: tu enim nobis hanc festiuitatem beati sancti Stefani passione uenerabilem consecrasti; cui tantum gratia spiritus sanctus infundit, ut leuitici primus officii, pietatis operarius dispensatione mensarum, uiduarum gubernaculo castitatis exemplum, clarus uirtute signorum, uerbi tui potentia *perfidiam* destruens *Iudaeorum*, lapidantibus ueniam feruore caritatis inplorans, caelorum sibi patente secreto, a dextris uirtutis immensae filium hominis cerneret constitutum, regnumque domini saluatoris nondum consumma-

<sup>14</sup> A. Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch. Unter umfassendster Mitarbeit von J. Schmid [2. Nachdruck der Ausgabe Limburg an der Lahn 1926], Hildesheim 1996, 593.

<sup>15</sup> Vgl. E. Peterson, *Perfidia Judaica*, in: EL 50 (1936) 296–311; B. Blumenkranz, *Perfidia*, in: ALMA 22 (1952) 157–170.

<sup>16</sup> Ed. L. C. Mohlberg (RED.F 1), Rom <sup>5</sup>1966, n. 680 und 686. Hervorhebungen von R. P. – Vgl. auch in n. 673: »Eatenus diuinis instructus eloquiis, ut palam concilia uinceret Iudaeorum.«

to certamine palam solus aspiceret, quod sanctis omnibus ostensum est post agonem: per [Christum dominum nostrum].

Uere dignum: tu enim nobis hanc festiuitatem beati Stefani passione sacras-  
ti; cui tantam gratiam spiritus sanctus infudit, ut leuitici primus officii, pie-  
tatis operarius dispensatione mensarum, uiduarum gubernaculo castitatis  
exemplum, clarus uirtute signorum, uerbi tui potentia *Iudaicam* destruens  
constanti uoce regnum *perfidiam*, lapidantibus ueniam Christi uerus secta-  
tor inplorans, caelorum sibi patente secreto, a dextris uirtutis immensae fili-  
um cerneret hominis constitutum, praemiumque suum nondum consumma-  
to certamine palam solus aspiceret, quod sanctis omnibus ostenditur post  
agonem: per [Christum dominum nostrum].

Beide Präfationen spielen auf die Erzählung Apg 6,8–15; 7,1–60 an. Die Ablehnung Jesu durch die Anführer der Juden (7,51: »Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren! Ihr widerstrebt allezeit dem Heiligen Geist; wie eure Väter, so auch ihr«) wird hier mit dem Wort »perfidia« bezeichnet. Hier geht es also in erster Linie um ein religiöses Urteil.

#### V. DAS UNTERLASSEN VON KNIEBEUGUNG UND »AMEN«

Zum Text trat später die Dramaturgie: Die Kniebeugung (die eigentlich das stille Gebet – als Element jeder Oration – markiert) fiel weg. Der Ordo Romanus 24, entstanden um 750, bemerkt: »ad ultimum pro Iudeis non flectunt genua.«<sup>17</sup> Diese Rubrik setzte sich später allgemein durch. Den Grund für das Fehlen der Kniebeugung nennt zuerst im 9. Jahrhundert Amalar von Metz<sup>18</sup>, der die Verhöhnung Jesu durch diesen Gestus (Mt 27,29; Mk 15,19) den Juden (statt den römischen Soldaten!) zuschreibt:

<sup>17</sup> Ordo Romanus 24, n. 3: ed. M. Andrieu (SLL 24), Louvain 1961, 288. Die Anweisung bezieht sich auf den Mittwoch der Karwoche; da ist zur dritten Stunde ein Fürbittgottesdienst vorgesehen, bestehend aus einer Oration und den Großen Fürbitten. Diese werden aber ebenso im Karfreitagsgottesdienst gehalten; der betreffende n. 26 (Andrieu, 293) verweist auf die Ordnung des Mittwochs.

<sup>18</sup> Amalar, Liber officialis, lib. 1, cap. 13, n. 17: ed. J.-M. Hanssens (StT 139), Vatikan 1948, 98.

<p>Per omnes orationes genu flexionem facimus, ut per hunc habitum corporis mentis humilitatem ostendamus, excepto quando oramus pro perfidis Iudaeis. Illi enim genu flectebant; opus bonum male operabantur, quia illudendo hoc faciebant; nos, ad demonstrandum quod fugere debeamus opera quae simulando fiunt, vitamus genu flexionem in oratione pro Iudaeis.</p>	<p>Bei allen Gebeten [des Karfreitags] machen wir eine Kniebeuge, um durch diese Körperhaltung die Demut des Herzens auszudrücken, ausgenommen, wenn wir pro perfidis Iudaeis beten. Denn diese beugten das Knie [vor Jesus]; sie vollzogen eine gute Handlung auf böse Weise, da sie dies als Verhöhnung taten; wir, um zu zeigen, dass wir heuchlerisches Tun flehen müssen, vermeiden die Kniebeuge beim Gebet für die Juden.</p>
---	--

Möglicherweise hat dieser Passus einen zeitgeschichtlichen Hintergrund: Das Konzil von Aachen (789) verbot Laien das Geldverleihen gegen Zins. Die weltliche Gesetzgebung nahm Juden hier aus (so konnte der Staat Steuern einziehen). Andere Erwerbszweige blieben ja den Juden verschlossen. Da sie sonst keine Sicherheitsleistung verlangen durften, mussten sie Zinsen nehmen. Das Dritte Laterankonzil 1179 erneuerte das Zinsverbot, Urban III. (1185–1187) dehnte es auf die Juden aus! Religiöse Affekte verbanden sich also mit einem konkreten weltlich-wirtschaftlichen Motiv.<sup>19</sup>

Das römische Pontificale des 12. Jahrhunderts bringt über die Fürbitten des Karfreitags folgende Notiz:<sup>20</sup>

<p>Passione itaque perlecta, dicuntur orationes. Sciendum autem quod, quando oratio datur pro Iudaeis, non debent flecti genua. Nam quia Iudaei die hac dominum irridendo genua flectebant, Ecclesia, illorum perhorrescens facinus, non flectit genua in orando pro ipsis.</p>	<p>Nachdem also die Passion vorgelesen worden ist, werden die Gebete gesprochen. Man muss aber wissen, dass, wenn das Gebet für die Juden vollzogen wird, man nicht die Knie beugen darf. Denn weil die Juden an diesem Tag den Herrn verhöhrend die Knie beugten, beugt die Kirche, aus Abscheu vor deren Untat, beim Gebet für diese [die Juden] die Knie nicht.</p>
---	--

<sup>19</sup> Vgl. J. Hennig, Zur Stellung der Juden in der Liturgie, in: LJ 10 (1960) 129–140, hier 129, 131.

<sup>20</sup> Pontificale Romanum saeculi XII, cap. 31, n. 6: ed. M. Andrieu (StT 86), Vatikan 1938, 235.

Auch im Pontificale des Wilhelm Durandus von Mende (13. Jahrhundert) gibt es beim Gebet für die Juden kein Knien, doch außerdem dort sowie beim Gebet für die Heiden kein Amen, das sonst die Orationen des Vorstehers abschließt. Juden und Heiden werden also in gewisser Weise gleich behandelt:<sup>21</sup>

<p>Passione igitur expleta, pontifex dicit orationes solitas. <i>Oremus dilectissimi</i>, et alias, in quarum conclusionibus respondetur <i>Amen</i>, nisi quando oratur pro Iudeis perfidis et paganis. Et ad secundas orationes diaconus premitit: <i>Flectamus genua. Levate</i>, nisi in oratione pro perfidis Iudaeis: que intelligenda sunt prout diximus in <i>Rationali divinorum officiorum</i>.</p>	<p>Ist die Passion beendet, spricht der Bischof die üblichen Gebete: <i>Oremus dilectissimi</i> und die anderen; auf deren Abschluss antwortet man <i>Amen</i>, außer wenn für die perfidi Iudaei und für die Heiden gebetet wird. Und den zweiten Orationen<sup>22</sup> stellt der Diakon <i>Flectamus genua. Levate</i> voran, außer beim Gebet pro perfidis Iudaeis: Dieses ist so zu verstehen, wie wir es im <i>Rationale divinorum officiorum</i> gesagt haben.</p>
---	--

Die Erläuterungen im *Rationale divinorum officiorum* des Durandus stimmen inhaltlich weithin mit denjenigen des Amalar von Metz überein, nur sind sie ausführlicher.

Die »Amen«-Rubrik des Pontificale dürfte auf einem Missverständnis beruhen. Dies zeigt die entsprechende Stelle in Durandus' *Rationale*.<sup>23</sup> Offenbar betraf die Anweisung, kein »Amen« zu sprechen, ursprünglich nicht die jeweils abschließende Oration, sondern die Gebetseinladung; diejenige der Bitte für die Juden endet ja mit »Christum Iesum dominum nostrum«, diejenige der Heiden-Fürbitte ähnlich (in älteren Texten, sogar noch im *Missale Romanum* 1570, ist angefügt »cum quo vivit et regnat cum spiritu sancto deus, per omnia saecula saeculorum.«).

<sup>21</sup> Durandus, *Pontificale*, lib. 3, cap. 3, n. 13: ed. M. Andrieu (StT 88), Vatikan 1940, 583f.

<sup>22</sup> Gemeint ist jeweils die Oration des Vorstehers, die – nach »Flectamus genua«/»Levate« – der Gebetseinladung folgt.

<sup>23</sup> Im *Rationale divinorum officiorum* (lib. 6, cap. 77, n. 13: CChr.CM 140A, 374f) erklärt Durandus, dass es sich bei den betreffenden Schlüssen der Gebetseinladung um keine Oration handle und deshalb kein »Amen« folge, ähnlich wie in der Mitte der Präfationen. Der Rubrik in seinem *Pontificale* widersprechend, erklärt er dann zum Orations-Schluss: »Quod autem sub secundo ›Oremus‹ dicitur, oratio est et responderi debet ›Amen‹, pro Iudeis et paganis sicut et pro aliis.«

## VI. MISSALE ROMANUM 1570

Die Karfreitagsfürbitte des Altgelasianums steht mit geringfügigen Korrekturen (obcaecatione; per *eundem* Dominum ...) auch im so genannten Tridentinischen Missale Romanum von 1570.

Der Oration geht in späteren Ausgaben folgende Rubrik voraus:

<p><i>Non respondetur Amen nec dicitur Oremus, aut Flectamus genua, aut Levate, sed statim dicitur:</i></p>	<p><i>Es wird nicht Amen geantwortet, auch nicht Oremus, Flectamus genua oder Levate gesagt, sondern sofort gesprochen: [folgt die Oration]</i></p>
---	---

Im Erstdruck des *Missale Romanum* (Rom 1570) heißt es an dieser Stelle nur: »*non respondetur Amen, sed statim dicitur*«. <sup>24</sup> Die Rubrik hat nur zum Teil antijüdischen Sinn. Der Hinweis am Anfang will – im Sinne von Durandus' *Rationale* – wohl verhindern, dass jemand das Ende der Gebetseinladung, das eben hier »*Iesum dominum nostrum*« lautet (»*ut et ipsi agnoscant Christum Iesum dominum nostrum*«), für die Orations-Schlussformel hält und irrtümlich mit »*Amen*« einfällt. Eine analoge Rubrik steht deshalb bei der Bitte für die Heiden. – Anders ist es bei »*sed statim dicitur*«, denn diese Anweisung bedeutet: Ohne »*Oremus*« und das durch »*Flectamus genua*«/»*Levate*« markierte Knien folgt sofort die Oration. Das Volksmessbuch von Anselm Schott enthält an der betreffenden Stelle eine Anmerkung:

Hier unterlässt der Diakon die Aufforderung zur Kniebeugung, um nicht das Andenken an die Schmach zu erneuern, mit der die Juden um diese Stunde den Heiland durch Kniebeugungen verhöhnten. <sup>25</sup>

<sup>24</sup> Ausgabe: *Missale Romanum. Editio Princeps* (1570). A cura di M. Sodi/A. M. Triacca (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 2), Vatikan 1998, 192.

<sup>25</sup> Das vollständige Römische Meßbuch. Lateinisch und deutsch. Mit allgemeinen und besonderen Einführungen. Im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott hg. von Benediktinern der Erzabtei Beuron. Freiburg/Br. <sup>12</sup>1952, 392. – Manche Autoren halten offenbar diese von den Bearbeitern des Schott-Messbuchs eingefügte Bemerkung für eine Rubrik des Missales.

VII. ABWERTUNG ANDERER RELIGIONEN IM ERWACHSENEN-TAUF-RITUS  
DES RITUALE ROMANUM 1614

Gemäß dem *Rituale Romanum* von 1614<sup>26</sup> fordert der Zelebrant nach der Besiegelung mit dem Kreuz den Taufbewerber/die Taufbewerberin auf, dem bisherigen falschen Glauben abzuschwören. Nicht nur das Judentum, sondern ebenso andere Religionen und christliche Konfessionen werden hier mit abwertenden Beiwörtern benannt (Wahn, Unglaube, Aberglaube, Verkehrtheit etc.)

<p>N. Accipe signum Crucis tam in fronte +, quam in corde +; sume fidem coelestium praeceptorum. Talis esto moribus, ut templum Dei jam esse possis: ingressusque Ecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis, laetus agnosce.</p>	<p>N., empfange das Zeichen des Kreuzes auf Stirn + und Herz +: Nimm an den Glauben an die Gebote des Himmels. Sei so in deinem Wandel, dass du von nun an ein Tempel Gottes sein kannst. Bist du dann in die Kirche eingetreten, so anerkenne freudig, dass du den Fesseln des Todes entronnen bist.</p>
<p><i>Et si Electus venit de Gentilitatis errore, seu de Ethnicis, et Idololatriis, dicat:</i></p>	<p><i>Wenn der Erwählte aus dem Wahn des Heidentums kommt, d.h. von Heiden und von Götzendienern, spreche er [der Priester]</i></p>
<p>Horresce idola, respue simulacra.</p>	<p>Verabscheue die Götzen, verwirf die Trugbilder.</p>
<p><i>Si ex Hebraeis, dicat:</i> <i>Horresce judaicam perfidiam, respue hebraicam superstitionem.</i></p>	<p><i>Wenn er von den Juden kommt, spreche er:</i> Verabscheue den jüdischen Unglauben, verwirf den hebräischen Aberglauben.</p>
<p><i>Si ex Mahumetanis dicat:</i> <i>Horresce mahumeticam perfidiam, respue pravam sectam infidelitatis.</i></p>	<p><i>Wenn er von den Muslimen kommt, spreche er:</i> Verabscheue den Unglauben Mohammeds, verwirf die verkehrte Sekte des Unglaubens.</p>

<sup>26</sup> Rituale Romanum von 1614, Ausgabe 1752, tit. 2, cap. 4, n. 10.

<p><i>Si ex Haereticis, et in ejus baptismo debita forma servata non sit, dicat:</i>  <i>Horresce haereticam pravitatem, respue nefarias sectas impiorum N.</i></p> <p><i>Exprimens proprio nomine sectam, de qua venit.</i></p> <hr/> <p><i>Inde prosequatur:</i>  Cole Deum Patrem omnipotentem, et Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui venturus est judicare vivos, et mortuos, et saeculum per ignem.  R Amen.</p>	<p><i>Wenn er von Häretikern kommt und bei seiner Taufe die gebührende Form nicht eingehalten worden sein sollte, spreche er:</i>  Verabscheue die häretische Verkehrtheit, verwirf die frevelhaften Sekten der gottlosen N.</p> <p><i>Dabei spricht er den Namen der Sekte aus, von der er [der Bewerber] kommt.</i></p> <hr/> <p><i>Danach setze er [der Priester] fort:</i>  Verehere [vielmehr] Gott, den allmächtigen Vater, und Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten und die Welt durch Feuer.  R Amen.</p>
---	---

Dieser Text bestand bis 1959; mit Dekret der Ritenkongregation vom 27.11.1959 wurde er gestrichen.<sup>27</sup>

#### VIII. 1928: EIN ERSTER VERSUCH ZUR KORREKTUR DES GEBETES FÜR DIE JUDEN WIRD ZURÜCKGEWIESEN

1926 war die Priestervereinigung »Amici Israel« gegründet worden, der auch zahlreiche Bischöfe und Kardinäle angehörten. Sie hatte sich als Ziel gesetzt, jede Form des Antisemitismus zu bekämpfen und die Versöhnung zwischen Judentum und katholischer Kirche zu fördern. Der Präses der »Amici Israel«, Abt Benedikt Gariador, bat Papst Pius XI. Anfang 1928, die Karfreitagsfürbitte für die Juden zu revidieren: Der Wortlaut sollte geändert, die Gebetseinladung »Oremus« und das Knien wieder hergestellt werden. Die Eingabe enthielt eine ausführliche theologische, liturgiehistorische und sprachliche

<sup>27</sup> Vgl. A. Bugnini, *Variationes in Missali et in Rituali romano in precibus pro Iudaeis*, in: EL 74 (1960) 133f.

Begründung. Der – nur an zwei Stellen (hier durch mich hervorgehoben) von der alten Fassung abweichende – Textvorschlag lautet:

Oremus et pro *Iudaeis*, ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum, ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum.

Oremus – Flectamus genua – Levate.

Omnipotens sempiterna Deus, qui etiam *plebem Iudaicam* a tua misericordia non repellis, exaudi preces nostras, quas pro illius populi obaecatione deferimus; ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum. Amen.

Der beauftragte Konsultor der Ritenkongregation, Abt Ildefons Schuster OSB<sup>28</sup> von S. Paolo fuori le mura, unterstützte Ansuchen und Textvorschlag. Die Ritenkongregation schloss sich diesem Votum an. Aber auch das Heilige Offizium (der Vorgänger der Glaubenskongregation) musste mit der Frage befasst werden – und dieses entschied anders. Sowohl der Gutachter, der päpstliche Hoftheologe Marco Sales OP, wie die Konsultoren lehnten jede Änderung ab. Sie forderten sogar, den Verein aufzuheben. In der Sitzung der Kardinäle trug der Sekretär des Heiligen Offiziums, der konservative Kardinal Rafael Merry del Val, eine negative Stellungnahme mit eindeutig antisemitischer Tendenz vor: Die Bezeichnung »perfidii« bestehe – auch für das heutige Judentum – zu Recht, das Neue Testament nenne die Juden sehr wohl Gottesmörder, wie Apg 3,15 zeige. Gleich den Konsultoren plädierte Merry del Val für das Verbot des Vereins. Außerdem kritisierte er die Antragsteller und verlangte, der Gutachter der Ritenkongregation müsse vermahnt werden (!). Papst Pius XI. schloss sich der Position des Heiligen Offiziums an. Am 25.3.1928 wurden die »Amici Israel« aufgehoben. Das Dekret – in dem der Antrag bezüglich der Karfreitagsfürbitte nur andeutungsweise erwähnt wird – verurteilte allerdings auf Wunsch des Papstes den Antisemitismus.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Ildefons Schuster (1880–1954) war seit 1918 Abt von S. Paolo fuori le mura; 1929 wurde er Erzbischof von Mailand. 1996 hat Papst Johannes Paul II. ihn seliggesprochen.

<sup>29</sup> Hl. Officium, Decretum de consociatione vulgo »Amici Israel« abolenda (25.3.1928), in: AAS 20 (1928) 103f. Die Eingabe wird mit folgenden Worten erwähnt: »Attamen, animadvertentes et considerantes consociationem »Amici Israel«

Hubert Wolf, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster, hat über diese Eingabe und ihr Schicksal neue Forschungsergebnisse vorgelegt.<sup>30</sup> Auf sie beziehe ich mich in meiner Darstellung.

## IX. EIN ENTSCHEID DER RITENKONGREGATION 1948

PERFIDUS = INFIDELIS IN CREDENDO

1948 veröffentlichte die Ritenkongregation die Antwort auf eine Anfrage bezüglich der Bedeutung von *perfidis Iudaei*.<sup>31</sup>

In jenem Doppel-Gebet, mit dem die heilige Mutter Kirche bei den feierlichen Fürbitten des Karfreitags auch für das jüdische Volk (pro populo hebraico) die Barmherzigkeit Gottes erfleht, kommen diese Worte vor: »perfidis iudaei« und »iudaica perfidia«. Nun aber wurde bezüglich des wahren Sinns dieser lateinischen Redewendung gefragt, zumal in verschiedenen volkssprachigen Übersetzungen für den Gebrauch der Gläubigen jene Worte durch Ausdrücke wiedergegeben wurden, die den Ohren dieses Volkes beleidigend erscheinen. Diese heilige Kongregation, darüber befragt, hat beschlossen, nur dieses zu erklären: In den volkssprachigen Übersetzungen werden Ausdrücke nicht missbilligt, deren Sinn ist: »infidelitas, infideles in credendo«.

Die Antwort überrascht angesichts der inzwischen erschienenen Literatur nicht. Die Behandlung der Anfrage zeigt aber auch, dass in kirchlichen Kreisen, von der sogenannten Basis wie von der Leitung, das Problem gesehen wurde – unter dem Eindruck des Nazi-Regimes wohl deutlicher als früher.

---

deinde rationem agendi invisibile ac loquendi a sensu Ecclesiae, a mente SS. Patrum et ab ipsa sacra Liturgia abhorrentem Em[inentissim]i Patres [...] consociationem »Amici Israel« abolendam esse decreverunt [...].«

<sup>30</sup> Vgl. H. Wolf, »Lasst uns beten für die treulosen Juden«. Neues zum Thema Katholische Kirche und Antisemitismus aus den Vatikanischen Archiven. Festvortrag anlässlich der Verleihung des Communicator-Preises an Prof. Dr. Hubert Wolf. 30. September 2004, in: Wirtschaft und Wissenschaft, 4. Quartal 2004, 42–49. Internet: [www.dfg.de/aktuelles\\_presse/preise/communicator\\_preis/2004/wolf/download/vortrag\\_wolf\\_040930.pdf](http://www.dfg.de/aktuelles_presse/preise/communicator_preis/2004/wolf/download/vortrag_wolf_040930.pdf); ders., »Pro perfidis Iudaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928); oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: HZ 279 (2004) 611–658.

<sup>31</sup> Ritenkongregation, De sensu locutionis »perfidis iudaei« (10.6.1948), in: AAS 40 (1948) 342.

X. DER ORDO HEBDOMADAE SANCTAE INSTAURATUS VON 1956 –  
UND ZWEI RÖMISCHE KOMMENTARE

Die erneuerte Ordnung für die Karwoche, die im November 1955 promulgiert wurde und 1956 in Kraft trat,<sup>32</sup> enthält bei den Karfreitagsfürbitten denselben Text wie im Missale 1570, nur dass nun Überschriften eingefügt sind. Sie lauten übersetzt:

1. Für die heilige Kirche
2. Für den Papst
3. Für alle Stände der Kirche
4. Für die Regierenden
5. Für die Katechumenen
6. Für die Anliegen der Gläubigen
7. Für die Einheit der Kirche (»Lasst uns auch beten für die Irrgläubigen und Abtrünnigen«)
8. Für die Bekehrung der Juden
9. Für die Bekehrung der Ungläubigen (»Lasst uns auch beten für die Heiden«)

Anders als in früheren liturgischen Büchern gibt es nun bei der Bitte für die Juden keinen Sonderritus; das heißt, auch hier sind »Oremus« und »Flectamus genua«/»Levate« vorgesehen. Dennoch bleiben die Juden diskriminiert: Der Wortlaut von Gebetseinladung und Oration ist derselbe wie vorher. Und durch die Überschrift »Pro conversione Iudaeorum« werden Juden auf eine Stufe mit Ungläubigen gestellt. »Conversio« erinnert zudem an die Judenmission.

Interessant sind in diesem Zusammenhang zwei Stellungnahmen zu der unveränderten Fürbitte; beide stammen von römischen Autoren: Der historische Kommentar im von Herman Schmidt herausgegebenen Werk »Hebdomada sancta«<sup>33</sup> sagt:

In den letzten Jahren entstand von Seiten der Juden gegen dieses Gebet beträchtliches Gerede (rumor), das sich auch in der katholischen Literatur niederschlug. [Angefügt: Verweise auf die im Buch enthaltene Bibliographie.]

<sup>32</sup> Ritenkongregation, Decretum generale und Instructio (16.11.1955), in: AAS 47 (1955) 838–841. 842–847.

<sup>33</sup> H. A. P. Schmidt (Hg.), Hebdomada Sancta. Volumen alterum: Fontes historici. Commentarius historicus. Cum dissertationibus O. Klesser et H. Hucke adiectoque supplemento bibliographiae a P. Bruylants collectae, Rom 1957, 790 (eigener Punkt n. 58: »Oratio pro conversione Iudaeorum«).

L. Canet nennt dieses Gebet »Manifestation des populären Antisemitismus«; dies scheint stark übertrieben, denn damit schafft man Probleme, wo es keine gibt. Auch moderne Juden traten gegen die Ausdrücke *perfidis Iudaeis* und *indaicam perfidiam* auf. Der Gebrauch dieses Wortes kommt keineswegs aus dem Antisemitismus, denn es meint einfach – und nicht in herabsetzendem Sinn – »absentia fidei« [Verweis auf E. Peterson]. Der Ordo Hebdomadae Sanctae hat diesen Ausdruck kluger Weise beibehalten.

Annibale Bugnini und Carlo Braga, beide Mitarbeiter der Ritenkongregation, sind in ihrem Kommentar zur erneuerten Karwochenliturgie<sup>34</sup> anderer Meinung:

In diesem Gebet bestand eine zweifache Schwierigkeit: Bei der Einladung des Zelebranten [zum Gebet] für die Juden kniete die christliche Gemeinde nicht; im Text der Gebetseinladung und der Oration hatten die Worte *perfidis* und *perfidia* einen bösen Klang (male sonabant). Die erste Schwierigkeit ist im erneuerten Text gelöst, die Kniebeuge wird wiederhergestellt; die zweite [Schwierigkeit] aber nicht. Die Worte *perfidis* und *perfidia* blieben im Text stehen – zu Unrecht. Geschichtswissenschaft und Philologie vertreten absolut das Gegenteil. [Folgen bibliographische Angaben.] Hinzu kommt ein Motiv des Anstands: Jene Worte enthalten aufgrund der heutigen Sprachentwicklung einen beleidigenden Sinn: Während die Kirche für die Juden betet, würde sie diese [zugleich] mit heftigen Worten beschuldigen. [...] Nicht wenige hätten vorgezogen, dass auch unser Text in der konkreten Sache und in der Bedeutung korrigiert werde; dass dies einmal geschehe, wünschen wir.

Freilich könnte man sich fragen: Was hat das Gros der Leute von den Texten der Liturgie mitbekommen, solange sie lateinisch gefeiert wurde? Üben sie eine starke Wirkung aus? Eindrucksvoll war sicher der Ritus, der bei einer einzigen Fürbitte vom Üblichen abwich!<sup>35</sup>

#### XI. UNTER PAPST JOHANNES XXIII. (1959):

##### Streichung von *perfidis* und Korrektur von *indaicam perfidiam* zu *Iudaeos*

Johannes XXIII. änderte zwei Stellen der Karfreitags-Fürbitte – zunächst nur für die Stadt Rom (mit Rundschreiben des Vikariates

<sup>34</sup> A. Bugnini/C. Braga, Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Commentarium ad S.R.C. decretum »Maxima redemptionis nostrae mysteria« diei 16 Novembris 1955 et ad »Ordinem Hebdomadae Sanctae instauratum« (BEL.H 25), Rom 1956, 115, Anm. 14; ähnlich Bugnini, Variationes (s. Anm. 27) 134.

<sup>35</sup> Vgl. B. Kranemann, Die Rolle, (wie Anm. 8) 88.

von Rom vom 21.3.1959)<sup>36</sup>: Bei der Gebetseinladung sei »perfidis« auszulassen, in der Oration »iudaicam perfidiam« durch »Iudaeos« zu ersetzen. Bekannt wurde diese Maßnahme erst am Karfreitag 1959.

Für 1960 dehnte die Ritenkongregation (durch Beschluss vom 19.5.1959) diese Änderung auf die ganze Westkirche aus.<sup>37</sup> Der Text lautete nun fast genauso wie in der Eingabe der Amici Israel von 1928!

<p><i>Pro conversione Iudaeorum</i> Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster auferat uelamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Iesum Christum, Dominum nostrum.</p>	<p><i>Für die Bekehrung der Juden</i> Lasst uns auch beten für die Juden: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, damit auch sie unseren Herrn Jesus Christus [an]erkennen.</p>
<p>Oremus. V Flectamus genua. – R Levate Omnipotens sempiterna deus, qui Iudaeos etiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur: Per eundem Dominum nostrum. Amen.</p>	<p>Lasst uns beten. V Beugen wir die Knie. – R Erhebt euch. Allmächtiger ewiger Gott, der du sogar die Juden von deinem Erbarmen nicht ausschließt, erhöere unsere Gebete, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor dich bringen: Mögen sie das Licht deiner Wahrheit, welches Christus ist, erkennen und ihrer Finsternis entrissen werden. Durch ihn, Christus, unseren Herrn. Amen.</p>

In dieser Form steht das Gebet für die Juden auch in der letzten Ausgabe (1962) des Tridentinischen *Missale Romanum*.

<sup>36</sup> Vgl. W. Sanders, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI, in: LJ 24 (1974) 240–348, hier 244.

<sup>37</sup> Vgl. Bugnini, Variationes (wie Anm. 27) 133.

## XII. WEITERE ÄNDERUNGEN UNTER PAPST PAUL VI.

1965 wurden im Karwochen-Ritus einige Modifikationen vorgenommen,<sup>38</sup> z.B. in der Messe zur Ölweihe. Außerdem erhielten einige Karfreitags-Fürbitten einen neuen Text. Im Dekret der Ritenkongregation vom 7.3.1965 heißt es:

Gelegentlich dieser kleineren Änderungen der Heiligen Woche erschien es angemessen, die eine oder andere Textstelle in den feierlichen Orationen des Karfreitags anzupassen, damit sie dem Geist und den Dekreten über die Ökumene des 2. Vatikanischen Konzils entsprechen.

Insgesamt waren vier Fürbitten betroffen: für die Kirche, für die Einheit der Christen, für die Juden (früher: für die Bekehrung der Juden), für jene, die noch nicht an Christus glauben (früher: für die Bekehrung der Ungläubigen). Nicht nur Überschriften sind ausgetauscht, sondern auch Formulierungen, die triumphalistisch wirken oder Andersgläubige herabsetzen.

<p><i>Pro Iudaeis</i>  Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster faciem suam super eos illuminare dignetur; ut et ipsi agnoscant omnium Redemptorem, Iesum Christum Dominum nostrum.  Oremus.  V Flectamus genua. R Levate.  Omnipotens sempiterna Deus, qui promissiones tuas Abrahae eiusque seminis contulisti, Ecclesiae tuae preces clementer exaudi, ut populus acquisitiones antiquae ad Redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Christum Dominum nostrum.  <i>Omnes:</i> R Amen.</p>	<p><i>Für die Juden</i>  Lasst uns auch beten für die Juden. Unser Gott und Herr lasse über sie sein Angesicht leuchten, damit auch sie den Erlöser aller Menschen [an]erkennen, unsern Herrn Jesus Christus.  Lasst uns beten.  V Beugen wir die Knie. R Erhebt euch.  Allmächtiger, ewiger Gott, der du dem Abraham und seiner Nachkommenschaft deine Verheißungen gegeben hast, erhöere gütig die Bitten deiner Kirche; damit jenes Volk, das du in alter Zeit zu eigen angenommen hast, würdig werde, zur Fülle des Heils zu gelangen. Durch Christus, unseren Herrn.  <i>Alle:</i> R Amen.</p>
---	---

<sup>38</sup> Dekret der Ritenkongregation in: AAS 57 (1965) 412f. Deutsche Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hg. von H. Rennings/M. Klöckener, Kevelaer 1983, n. 393.

XIII. MISSALE ROMANUM 1970 / MESSBUCH 1975<sup>39</sup>

Das neue *Missale Romanum* hat die Oration von 1965 fast unverändert übernommen, aber ihr eine neue Gebetseinladung voran gestellt; sie spricht nicht mehr davon, dass die Juden Christus erkennen mögen, sondern, offener, vom Fortschreiten in der Treue zum Bund mit Gott; im deutschen Messbuch wurde das *proficere* erweitert: »damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will«.

<p>Missale Romanum 1970</p> <p>Oremus et pro Iudaeis, ut, ad quos prius locutus est Dominus Deus noster, eis tribuat in sui nominis amore</p> <p>et in sui foederis fidelitate proficere.</p> <p><i>Oratio in silentio. Dein de sacerdos:</i></p> <p>Omnipotens sempiterna Deus, qui promissiones tuas Abrahae eiusque seminis contulisti, Ecclesiae tuae preces clementer exaudi, ut populus acquisitionis prioris ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen.</p>	<p>Deutsche Fassung gemäß Messbuch 1975</p> <p>Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat:</p> <p>Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.</p> <p><i>Stilles Gebet</i> [&lt; fakultativ &gt;: Beugtet die Knie. – Erhebet euch.] <i>Danach der Priester:</i></p> <p>Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. R. Amen.</p>
---	---

<sup>39</sup> Missale Romanum. Ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Editio typica, Vatikan 1970; Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil 1: Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch, Einsiedeln [u.a.] 1975.

Auch die Reihenfolge wurde umgestellt. Zuerst stehen die kirchlichen und religiösen Anliegen, dann die der Welt. Die Juden sind nicht mehr im Kontext der Ungläubigen genannt, sondern der Ökumene. Der Vergleich zwischen der unter Paul VI. revidierten Karwochenordnung von 1965<sup>40</sup> und den Überschriften im deutschen Messbuch von 1975 zeigt dies:

Karwochenordnung 1965	Missale 1970/1975
1. Für die heilige Kirche	1. Für die heilige Kirche
2. Für den Papst	2. Für den Papst
3. Für alle Stände der Kirche	3. Für alle Stände der Kirche
4. Für die Regierenden	4. Für die Katechumenen
5. Für die Katechumenen	5. Für die Einheit der Christen
6. Für die Anliegen der Gläubigen	6. Für die Juden
7. Für die Einheit der Christen	7. Für alle, die nicht an Christus glauben
8. Für die Juden	8. Für alle, die nicht an Gott glauben
9. Für jene, die noch nicht an Christus glauben	9. Für die Regierenden
	10. Für alle notleidenden Menschen

Gerade hier hat die vom Zweiten Vatikanum angestoßene Liturgiereform die Konzilserklärung *Nostra Aetate* umgesetzt. Mit dem neuen Text wurde die alte Zwiespältigkeit überwunden. »Die Karfreitagsfürbitte für die Juden [...] bildet also eine eigenständige *Gebetsnorm* im Hinblick auf eine christliche Israeltheologie.«<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Als Interims-Lösung für die Zeit bis zum Erscheinen der revidierten Liturgiebücher wurde eine zweisprachige Ausgabe des (Tridentinischen) Missale Romanum in der Version 1962 erstellt, in der auch die unter Paul VI. verfügten Änderungen eingearbeitet waren: Lateinisch-deutsches Altarmeßbuch. Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Im Auftrag der Fuldaer und der Schweizer Bischofskonferenz besorgt von den Liturgischen Kommissionen Deutschlands und der Schweiz. Bd. 1–3, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1965; Karfreitags-Fürbitten: Bd. 2, 26–43. Die Überschriften sind (ebenso wie die Rubriken) nur lateinisch, die Texte lateinisch und deutsch.

<sup>41</sup> D. Kranemann, Väter (wie Anm. 3) 49.

#### XIV. DIE NEUE FÜRBITTE IM AUSSERORDENTLICHEN RÖMISCHEN RITUS

Ursprünglich sollte der Beitrag hier enden. Doch wegen der Ereignisse seit Mitte 2007 muss ein Kapitel angefügt werden. Durch das *Motu proprio* »Summorum Pontificum cura« vom 7.7.2007<sup>42</sup> hat Papst Benedikt XVI. den alten römischen Ritus in der Version von 1962, nun »außerordentliche Form« genannt, wieder zugelassen – also auch die frühere Karwochenordnung und mit ihr die gegenüber 1570 nur leicht veränderte Fürbitte für die Juden. Schon vorher, als offiziell bestätigt wurde, dass ein solcher Erlass geplant sei, gab es neben Freude bei konservativen Gruppen starke Ablehnung bei anderen, nicht nur, aber auch wegen des umstrittenen Textes. So äußerte der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken in seiner Stellungnahme vom 4.4.2007<sup>43</sup> ernste Bedenken:

Mit dem Missale von 1962 zur alten Karfreitagsfürbitte zurückzukehren, heißt also, einen wesentlichen theologischen Paradigmenwechsel des Konzils zu leugnen: nämlich die biblisch begründete Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum und damit auch einen Wandel im Selbstverständnis der Kirche.<sup>44</sup>

Als das *Motu proprio* erschienen war, forderten jüdische wie christliche Organisationen und Personen, der Vatikan möge die Juden-Fürbitte des außerordentlichen Ritus ändern oder durch diejenige des erneuerten *Missale Romanum* ersetzen. Der zweite Wunsch wurde nicht erfüllt, der erste schon: Am 6.2.2008 veröffentlichte der »Osservatore Romano« eine Note des Staatssekretariats vom 4.2.2008, mit der im Auftrag Benedikts XVI. für den außerordentli-

<sup>42</sup> Vgl. Benedikt XVI., *Motu proprio* »Summorum Pontificum cura« (7.7.2007), in: AAS 99 (2007) 777–781; deutsch: VApS 178, Bonn 2007, 5–19.

<sup>43</sup> Störung der christlich-jüdischen Beziehungen. Zur Wiedereinführung des tridentinischen Ritus. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) (4.4.2007): <http://www.zdk.de/>.

<sup>44</sup> Als Beispiel für Verteidiger des alten Ritus sei genannt: H.-L. Barth, Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch? Antwort auf ein Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Brennpunkt Theologie 7), Altötting 2007. – Im Grunde argumentiert der Verfasser nur mit dem hohen Alter und den biblischen Bezügen des Textes.

chen Ritus eine neue Fürbitte – offenbar mit unverändertem Titel  
 »Für die Bekehrung der Juden«! – verordnet wurde:<sup>45</sup>

<p>Oremus et pro Iudaeis: Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum.          Oremus.          V Flectamus genua. – R Levate.</p>	<p>Lasst uns auch beten für die Juden: Gott, unser Herr, erleuchte ihre Herzen, damit sie Jesus Christus als Retter aller Menschen erkennen.          Lasst uns beten.          V Beugen wir die Knie. – R Erhebt euch.</p>
<p>Omnipotens sempiterna Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat.          Per Christum Dominum nostrum.          Amen.</p>	<p>Allmächtiger, ewiger Gott, der du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gewähre gnädig, dass, wenn die Fülle der Völker in deine Kirche eintritt, ganz Israel gerettet wird.          Durch Christus, unseren Herrn.          Amen.</p>

Das römische Schreiben hat bekanntlich viele Verletzungen ausgelöst, ja zu einer Krise im Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche geführt<sup>46</sup> – wenn auch wenige Vertreter des Judentums, wie der amerikanische Rabbiner und Gelehrte Jacob Neusner<sup>47</sup> oder der

<sup>45</sup> Staatssekretariat, Nota della Segreteria di Stato (4.2.2008), in: Osservatore Romano 148 (2008), Nr. 31, 6.2.2008, 1. Das Dokument bringt nur den Text ohne Überschrift; diese bleibt unverändert. Vgl. dazu W. Kard. Kasper, Das Wann und Wie entscheidet Gott, in: FAZ 59 (2008), Nr. 68, 20.3.2008, 39.

<sup>46</sup> Vgl. [www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,542556,00.html](http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,542556,00.html); [www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,554908,00.html](http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,554908,00.html); [www.focus.de/politik/deutschland/karfreitags-fuerbitte\\_aid\\_263383.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/karfreitags-fuerbitte_aid_263383.html).

<sup>47</sup> »Das katholische Karfreitagsgebet bringt dieselbe großherzige Geisteshaltung zum Ausdruck, die für das Gebet des Judentums charakteristisch ist. Gottes Reich öffnet seine Tore der gesamten Menschheit, und wenn die Israeliten für das baldige Kommen von Gottes Reich beten, dann bringen sie die gleiche großherzige Geisteshaltung zum Ausdruck, die den Text des Papstes für das Gebet für die Juden – besser das ›heilige Israel‹ – am Karfreitag kennzeichnet.«; J. Neusner, Monotheistische Logik, in: Deutsche Tagespost 61 (2008), Nr. 24, 23.2.2008, 4. – Mit Neusners Buch: A Rabbi talks with Jesus, New York 1993, setzt sich Benedikt XVI. in seinem Werk: Jesus von Nazareth, Freiburg i. Br. 2007, eingehend auseinander (vgl. dort Kapitel 4.2: die Tora des Messias, 131–160).

frühere römische Großrabbiner Elio Toaff<sup>48</sup>, die neue Fürbitte verteidigten. Der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken kritisierte am 29.2.2008 in einer Erklärung den veränderten Text.<sup>49</sup> Zwar fehle nun das judenfeindliche Vokabular, dennoch habe die neue Version alte Ängste wachgerufen, zumal die, dass es doch wieder um Bekehrung gehe.

Wenn im Tridentinischen Ritus von 1570 (zuletzt im Römischen Messbuch von 1962) von Verblendung und Finsternissen die Rede war, jetzt aber um Erleuchtung gebetet wird, meldet sich die Frage, ob dies nicht lediglich eine freundlicher klingende Formulierung derselben Sache ist.

Der neue Text Benedikts XVI. sei »ein Rückschritt hinter die Fürbitte von Papst Paul VI.«. Es wird bedauert, dass diese nicht auch für den außerordentlichen Ritus übernommen worden sei – und ebenso, dass der Vatikan nicht Vertreter des Judentums konsultiert habe.

Die sich in zwei unterschiedlichen Formen äußernde Uneindeutigkeit des Betens irritiert die Gläubigen in der Kirche und beschädigt das gewachsene Vertrauen zwischen Katholiken und Juden schwer.

In einem Beitrag für die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 20.3.2008<sup>50</sup> – wie schon vorher in seinem Brief an Rabbi David Rosen vom 13.2.2008<sup>51</sup> – versuchte Kardinal Walter Kasper die Wogen zu glätten. Er wies darauf hin, dass der ordentliche Ritus nach wie vor die unveränderte Fürbitte enthalte und die katholische Kirche somit nicht hinter die Aussagen von *Nostra Aetate* Art. 4 zurückfalle. Dass im neuen Text von Christus als Heil aller Menschen – damit auch der Juden – die Rede sei, stehe den Aussagen des Zweiten Vatikanums nicht entgegen. Die Bitte beruhe auf dem elften Kapitel des

<sup>48</sup> Vgl. Italien: Toaff verteidigt Pius XII.: <http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=196215>.

<sup>49</sup> Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zur Karfreitagsfürbitte »Für die Juden« in der Fassung für den außerordentlichen Ritus von 2008 (29.2.2008): <http://www.zdk.de/erklarungen/erklarung.php?id=165&page=>.

<sup>50</sup> Vgl. W. Kasper, Das Wann und Wie (wie Anm. 44).

<sup>51</sup> Vgl. W. Kard. Kasper, Brief an Rabbi David Rosen (13.2.2008): <http://www.cfnews.org/Kasper-Feb13.htm>.

Römerbriefs.<sup>52</sup> Das Karfreitagsgebet von 2008 »spricht nur aus, was schon bisher als selbstverständlich vorausgesetzt, aber offensichtlich nicht hinreichend thematisiert wurde«. Bekehrung komme – außer im Titel – nicht vor; der Kardinal gibt jedoch zu, dass sie in der Gebetseinladung (»Gott, unser Herr, erleuchte ihre Herzen ...«) »indirekt eingeschlossen« sei. Organisierte Judenmission weist Kasper ab, ermutigt aber zu christlichem Zeugnis.

Es soll gewiss taktvoll und respektvoll geschehen; es wäre aber unredlich, wenn Christen bei der Begegnung mit jüdischen Freunden von ihrem Glauben schweigen oder ihn gar verleugnen würden. Von gläubigen Juden erwarten wir uns gegenüber dasselbe.

Bezüglich der Judenmission gebe die Oration – im Sinne von Röm 11 – eine theologische Antwort:

Nicht aufgrund von Judenmission, sondern aufgrund der Heidenmission wird Gott am Ende, wenn die Vollzahl der Heiden ins Heil eingetreten ist, das Heil Israels heraufführen.

Dabei stelle das Gebet der Kirche das Wann und Wie allein Gott anheim.<sup>53</sup>

Auch das Staatssekretariat schob eine Erklärung nach; in dem Kommuniké vom 4.4.2008 heißt es:

Der Heilige Stuhl versichert, daß die neue Formulierung der *Fürbitte*, mit der einige Ausdrücke des Meßbuchs von 1962 verändert worden sind, in keinster Weise beabsichtigte, gegenüber den Juden eine veränderte Haltung der katholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen, die sich insbesondere ausgehend von der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Erklärung *Nostra aetate* entwickelt hat.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Vgl. Röm 11,25f: »Damit ihr euch nicht auf eigene Einsicht verlasst, Brüder, sollt ihr dieses Geheimnis wissen: Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben; dann wird ganz Israel gerettet werden, wie es in der Schrift heißt: Der Retter wird aus Zion kommen, er wird alle Gottlosigkeit von Jakob entfernen.«

<sup>53</sup> Konservative Kritik am neuen Gebet und an Kaspers Aussagen: H.-L. Barth, Die Zweideutigkeit des neuen Karfreitagsgebetes für die Juden, in: Theologisches 38 (2008) 81–86.

<sup>54</sup> Staatssekretariat, Il nuovo Oremus et pro Iudaeis e le relazioni fraterne tra cattolici ed ebrei (4.4.2008), in: Osservatore Romano 148 (2008), Nr. 80, 5.4.2008, 1.

Entsprechend *Nostra Aetate* werden Diskriminierung der Juden und Antisemitismus zurückgewiesen. Das Thema der Judenmission kommt nicht vor.

Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone bekräftigte am 14.5.2008 in einem Brief an das israelische Oberrabbinat die Aussagen Kardinal Kaspers:

As Cardinal Kasper clearly explains, the new Oremus et pro Judaeis is not intended to promote proselytism toward the Jews, and it opens up an eschatological perspective. Christians, however, cannot but bear witness to their faith, in full and total respect for the freedom of others, and this leads them also to pray that all will come to recognize Christ.<sup>55</sup>

Trotz der offiziellen Beschwichtigungsversuche verstummte die Kritik am neuen Gebet wie an den Aussagen Kardinal Kaspers nicht. Dies zeigt – für den deutschen Sprachraum – etwa der vom Rabbiner Walter Homolka und vom katholischen Bibelwissenschaftler Erich Zenger herausgegebene Band »... damit sie Jesus Christus erkennen«; neben einer Dokumentation enthält er sieben Stellungnahmen von Juden und zehn von Katholiken.<sup>56</sup> Ähnlich wie der Gesprächskreis »Juden und Christen« in seiner Erklärung vom 29.2.2008 legen etliche Autoren dar, dass die Fürbitte Benedikts XVI. in gefälligerer Ausdrucksweise die Denkmuster der vorkonziliaren Liturgie und Theologie wieder aufgreife.<sup>57</sup> Aus den vielen Gegenargumenten sei hier nur eines hervorgehoben: Der Verfasser der Fürbitte gehe mit dem elften Kapitel des Römerbriefes nicht korrekt um; der Text der neutestamentlichen Quelle sei verändert. Röm 11,25f lautet nach der Vulgata:

<sup>55</sup> T. Bertone, Brief an das israelische Oberrabbinat (14.5.2008): [http://www.adl.org/Interfaith/letter\\_from\\_vatican.asp](http://www.adl.org/Interfaith/letter_from_vatican.asp).

<sup>56</sup> W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2008.

<sup>57</sup> So z.B. G. B. Ginzler, Vorwärts, wir gehen zurück, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 56) 36–46, hier 43; W. Homolka, Respekt braucht Anerkennung. Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über den Anspruch, dass Jesus der Heilbringer für alle Menschen sei, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 55) 47–65, hier 59; M. A. Signer, Wenn ein Gebet kein Segen ist, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 55) 78–90, hier 87; J. Brosseder, Die Juden in der christlichen Karfreitagsfürbitte, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 55), 91–105, hier 101; J. T. Pawlikowski, Wir müssen die Stagnation im katholisch-jüdischen Verhältnis überwinden!, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 55) 149–158, hier 155; H. G. Schöttler, Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsfürbitten für die Juden und ihre Theologien, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 55) 159–175, hier 163. 171.

Nolo enim vos ignorare fratres mysterium hoc ut non sitis vobis ipsis sapientes quia caecitas ex parte contigit in Israhel donec plenitudo gentium intraret et sic omnis Israhel salvus fieret sicut scriptum est [...] (Denn ich will euch, Brüder, nicht in Unkenntnis über dieses Mysterium lassen, damit ihr euch nicht auf eigene Einsicht verlasst: Verstockung ist einem Teil Israels widerfahren, bis die Vollzahl der Völker hineingekommen sein wird; und so wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht [...])

Das »Hineinkommen«/»Eintreten« hat keinen Ort. In der Fürbitte aber ist »in Ecclesiam Tuam« (»in deine Kirche«) hinzugefügt: »wenn die Fülle der Völker in deine Kirche eintritt«. Die eschatologische Aussage wird also geschichtlich umgedeutet, Kirche und Reich Gottes gleichgesetzt.<sup>58</sup>

Nur ein einziger Autor, Josef Wohlmuth, sieht die Fürbitte positiv,<sup>59</sup> ein weiterer, Hans Hermann Henrix, erwägt eine solche Interpretation zumindest als Möglichkeit<sup>60</sup>.

Josef Wohlmuth – dem freilich lieber gewesen wäre, die Fassung von 1970 würde allgemein gelten<sup>61</sup> – versucht den neuen Text im Zusammenhang aller Versionen von 1570 bis 2008 zu interpretieren. Seiner Ansicht nach kehrt das neue Gebet nicht zu dem von 1570 bzw. 1962 zurück. Zwischen den Versionen von 1970 und 2008 sieht er keinen Gegensatz,<sup>62</sup> ja sogar einen Fortschritt: Im Text 2008 werde erstmals »von der Rettung ganz Israels gesprochen [...], und zwar nicht nur rückblickend auf das vorchristliche Israel, sondern auf das Israel aller Zeiten«<sup>63</sup>. – Den Begriff »agnoscere« – wörtlich und in Ableitungen enthalten ihn ja alle Versionen außer jener des Missales 1970 – sucht er vom Ausblick auf den Neuen Bund Jer 31,31–34 (LXX: Jer 38,31–34) her zu deuten, in dem ידע (jd') bzw. griechisch γινώσκειν

<sup>58</sup> Vgl. Brosseder, Die Juden (wie Anm. 57) 102f; H. Heinz, So darf die Kirche nicht beten!, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 56) 126–133, hier 131; H. H. Henrix, Bewahrung jüdischer Treue zum Bund und Liebe zum göttlichen Namen. Zum kirchlichen »Hauptgebet« und zur Karfreitagsfürbitte 2008, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 56) 134–148, hier 138f; Schöttler, Von Heilswegen (wie Anm. 57) 167–170.

<sup>59</sup> J. Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: Homolka/Zenger (wie Anm. 56) 191–204.

<sup>60</sup> Henrix, Bewahrung jüdischer Treue (wie Anm. 58) 137–139.

<sup>61</sup> Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte (wie Anm. 59) 196.

<sup>62</sup> »Es kann [...] nicht sein, dass sich beide Texte widersprechen.« Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte (wie Anm. 59) 196.

<sup>63</sup> Ebd., 200.

und εἰδέναι stehen.<sup>64</sup> Hier heißt es, dass Gott selbst die Tora in das Innere der Menschen legen werde.

Betet also die Kirche für das Judentum, dass es zu einer Erkenntnis Jesu als des universalen Heilands aus innerster Vertrautheit mit der Tora kommen möge? Dann könnte man immer noch darüber streiten, ob dies Juden für gut halten müssen. Aber mit Mission hätte dies nichts zu tun.<sup>65</sup>

Die von anderen bemängelte Ergänzung der Römerbrief-Stelle tadelt Wohlmut nicht, im Gegenteil. Durch das Zurücknehmen der eschatologischen Sicht sei der liturgische Text offen für »den einen Heilsweg in zwei Versionen«.

*Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkerwelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels.*<sup>66</sup>

Die Karfreitagsfürbitte von 2008 lässt sich freilich noch anders lesen: als stillschweigende Korrektur derjenigen von 1970 im Sinne der älteren Tradition.<sup>67</sup> Der – vom jetzigen Papst geschätzte – Benediktiner Alcuin Reid<sup>68</sup> deutet dies in einem Internetbeitrag über das 2008 verordnete Gebet an:

<sup>64</sup> »Keiner wird mehr den anderen belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennen den Herrn (γνώθι τὸν κύριον)!, sondern sie alle [...] werden mich erkennen (εἰδήσουσίν με).« Jer 38,34 (LXX).

<sup>65</sup> Wohlmut, Die Karfreitagsfürbitte (wie Anm. 59) 202.

<sup>66</sup> Ebd., 201. Hervorhebung im Original.

<sup>67</sup> »In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch.« Benedikt XVI., Begleitschreiben an die Bischöfe [zum Motu proprio »Summorum Pontificum cura«], in: AAS 99 (2007) 795–799, hier 798; deutsch: VApS 178, 21–27, hier 25. – »Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich ›Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches‹ nennen möchte; sie hat sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können. Auf der anderen Seite gibt es die ›Hermeneutik der Reform‹, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität [...].« Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang (22.12.2005), in: AAS 98 (2006) 40–55, hier 46; deutsch: VApS 172, Bonn 2006, 11.

<sup>68</sup> A. Reid, The organic development of the Liturgy. The principles of liturgical reform and their relation to the twentieth century liturgical movement prior to the Second Vatican Council, Farnborough 2004. – Joseph Ratzinger hat 2004 zu diesem Werk eine sehr positive Rezension geschrieben: Die organische Entwicklung der Liturgie, in: 30 Tage in Kirche und Welt 22 (2004), Nr. 12, 46–50; er zitiert beifällig Reids Postulat der »substantial continuity« (bei Reid 285).

Tatsächlich bekräftigt es – und das wohl auf ziemlich raffinierte Weise (perhaps rather cleverly) – die katholische Lehre, die von vielen bestritten wird, indem sie behaupten, es sei in der modernen Zeit überhaupt nicht mehr angebracht, für die Bekehrung der Juden zu beten. Diese Einstellung hat der Papst als dem Evangelium Christi widersprechend – gestern, heute und immer – zurückgewiesen.<sup>69</sup>

Stimmt dies, so unterscheiden sich die zwei Texte in der Sache sehr wohl. Dann aber muss man fragen: Gelten in der Kirche unterschiedliche Lehren nebeneinander? Was bedeuten Kontinuität und Überlieferung?

Roman Siebenrock bringt das Problem auf den Punkt:

Kann eine Kirche ihre Einheit bewahren, wenn sie in ihrer Gebetstradition Formen und Aussagen zulässt, die sich im Grunde wechselseitig ausschließen? Bei allem Bemühen um Kontinuität hat das Lehramt aber immer auch die Aufgabe, die entscheidenden Entwicklungen der Lehre einzufordern. Nicht nur in der Beziehung zum Judentum wird in den Annäherungsversuchen mit den Traditionalisten die Aufgabe immer deutlicher, die verbindliche Lehrentwicklung, die das Konzil markiert, einzufordern. »Nostra aetate 4« steht in einer Diskontinuität mit einem großen Teil einer 1500 Jahre andauernden christlichen Lehre und Praxis – doch in Kontinuität mit der Schrift und einer normativen Tradition, die aber das wirkliche Leben nicht durchdrang. Der Glaubwürdigkeit der Kirche jedenfalls wäre damit mehr gedient als die ästhetisch-postmoderne bloße Gleichzeitigkeit des letztlich Unvereinbaren.<sup>70</sup>

#### LITERATUR

BARTH, H.-L., Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch? Antwort auf ein Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Brennpunkt Theologie 7), Altötting 2007.

BARTH, H.-L., Die Zweideutigkeit des neuen Karfreitagsgebetes für die Juden, in: Theologisches 38 (2008) 81–86.

<sup>69</sup> A. Reid, Dr. Alcuin Reid on the Reform of the Good Friday Prayer (5.2.2008): <http://thenewliturgicalmovement.blogspot.com/2008/02/dr-alcuin-reid-on-reform-of-good-friday.html>; deutsch: Roma locuta, causa finita. Über die Reform der Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie, in: Theologisches 38 (2008) 81f. (Hier bringe ich eine eigene Übersetzung, nicht diejenige aus »Theologisches«).

<sup>70</sup> R. Siebenrock, Bitten mit gespaltener Zunge, in: Baustelle Theologie [Innsbruck] 11 (2008), Nr. 1, 3.

- BENEDIKT XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang (22.12.2005), in: AAS 98 (2006) 40–55; deutsch: VApS 172, Bonn 2006.
- BENEDIKT XVI., Begleitschreiben an die Bischöfe [zum Motu proprio »Summorum Pontificum cura«], in: AAS 99 (2007) 795–799; deutsch: VApS 178, Bonn 2007, 21–27.
- BENEDIKT XVI., Motu proprio »Summorum Pontificum cura« (7.7.2007), in: AAS 99 (2007) 777–781; deutsch: VApS 178, Bonn 2007, 5–19.
- BERTONE, T., Brief an das israelische Oberrabbinat (14.5.2008): [http://www.adl.org/Interfaith/letter\\_from\\_vatican.asp](http://www.adl.org/Interfaith/letter_from_vatican.asp).
- BLUMENKRANZ, B., Perfidia, in: ALMA 22 (1952) 157–170.
- BRANDT, H., Zu leicht befunden, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 24–27.
- BROSSEDER, J., Die Juden in der christlichen Karfreitagsfürbitte, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 91–105.
- BRUMLIK, M., Zur Rationalität der erneuerten, lateinischen Karfreitagsliturgie, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 28–35.
- BUGNINI, A. / Braga, C., Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Commentarium ad S.R.C. decretum »Maxima redemptionis nostrae mysteria« diei 16 Novembris 1955 et ad »Ordinem Hebdomadae Sanctae instauratum« (BEL.H 25), Rom 1956.
- BUGNINI, A., Variationes in Missali et in Rituali romano in precibus pro Iudaeis, in: EL 74 (1960) 133f.
- CLERCK, P. de, La »prière universelle« dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques (LQF 62), Münster 1977.
- FÜLLENBACH, E. H., Die Stellungnahme Kardinal Kaspers zur neuen Karfreitagsfürbitte, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 106–114.
- GERHARDS, A., Die Fürbitte für die Juden in ihrem liturgischen Kontext, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 115–125.
- GERHARDS, A., Universalität und Toleranz. Die Großen Fürbitten am Karfreitag als Maßstab christlichen Glaubens, Betens und Handelns, in: Gottesdienst 24 (1990) 41–43.
- GINZEL, G. B., Vorwärts, wir gehen zurück, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 36–46.

- GROEN, B., Antijudaismus in der christlichen Liturgie und Versuche seiner Überwindung: [www.theol.uni-graz.at/cms/dokumente/10004546/1b8021c2/Antijudaismus.doc](http://www.theol.uni-graz.at/cms/dokumente/10004546/1b8021c2/Antijudaismus.doc).
- HEINZ, A., Antijudaismus in der römischen Liturgie?, in: Bohlen, R. (Hg.), *Begegnungen mit dem Judentum* (Schriften des Emil-Frank-Instituts 9), Trier 2007, 93–123.
- HEINZ, H., So darf die Kirche nicht beten!, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 126–133.
- HENNIG, J., Zum Begriff »Heilsgeschichte« [1964], in: ders., *Liturgie gestern und heute*. Bd. 2, Bremen 1989, 866–870.
- HENNIG, J., Zur Stellung der Juden in der Liturgie, in: LJ 10 (1960) 129–140.
- HENRIX, H. H., Bewahrung jüdischer Treue zum Bund und Liebe zum göttlichen Namen. Zum kirchlichen »Hauptgebet« und zur Karfreitagsfürbitte 2008, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 134–148.
- HOMOLKA, W./ZENGER, E. (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008.
- HOMOLKA, W., Respekt braucht Anerkennung. Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über den Anspruch, dass Jesus der Heilbringer für alle Menschen sei, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 47–65.
- Italien: Toaff verteidigt Pius XII.: <http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=196215>.
- JUNGMANN, J. A., *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde., Wien 1962.
- KALMANOWICZ, N., Ohne Verantwortung und Feingefühl, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 66–73.
- KASPER, W. Kard., Brief an Rabbi David Rosen (13.2.2008): <http://www.cfnews.org/Kasper-Feb13.htm>
- KASPER, W. Kard., Das Wann und Wie entscheidet Gott, in: FAZ 59 (2008), Nr. 68, 20.3.2008, 39.
- KOLBE, F., Die Reform der Karfreitagsfürbitten, in: LJ 15 (1965) 217–228.
- KRANEMANN, B., Die Rolle der christlichen Liturgien in intra- und interreligiösen Konflikten. Eine Skizze. In: V. N. Makrides/J. Rüpke (Hg.), *Religionen im Konflikt*. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual, Münster 2005, 84–96.
- KRANEMANN, D., »Unsere Väter, die Söhne Israels ...«. Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche in der christlichen Liturgie – Chancen und Desiderate, in: HfLD 58 (2004) 45–58.

- KRANEMANN, D., *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie eucharistischer Hochgebete* (MThA) 66), Altenberge 2001.
- MAUR, H. Auf der, *Feiern im Rhythmus der Zeit. Herrenfeste in Woche und Jahr* (GDK Teil 5), Regensburg 1983.
- MESSNER, R., *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB Wissenschaft 2173), Paderborn 2001.
- Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zur Karfreitagsfürbitte »Für die Juden« in der Fassung für den außerordentlichen Ritus von 2008 (29.2.2008): <http://www.zdk.de/erklarungen/erklarung.php?id=165&page=>.
- NEUSNER, J., *Monotheistische Logik*, in: *Deutsche Tagespost* 61 (2008), Nr. 24, 23.2.2008, 4.
- PAWLIKOWSKI, J. T., *Wir müssen die Stagnation im katholisch-jüdischen Verhältnis überwinden!*, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden* (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 149–158.
- PETERSON, E., *Perfidia Judaica*, in: *EL* 50 (1936) 296–311.
- PRASSL, F. K., *Political correctness in der Liturgie? Vom Umgang mit schwierigen Perikopen und Gesängen*, in: *HID* 58 (2004) 59–75.
- RATZINGER, J. Kard., *Die organische Entwicklung der Liturgie*, in: *30 Tage in Kirche und Welt* 22 (2004), Nr. 12, 46–50.
- RAVASI, G., *Oremus et pro Iudaeis. La preghiera della chiesa nel Venerdì santo per il popolo ebraico*, in: *Osservatore Romano* 148 (2008), Nr. 39, 15.2.2008, 1; deutsch: »Oremus et pro Iudaeis«. *Zur neuen Formulierung der Juden-Fürbitte in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus*, in: *Theologisches* 38 (2008) 77–80.
- REID, A., *Dr Alcuin Reid on the Reform of the Good Friday Prayer* (5.2.2008): <http://thenewliturgicalmovement.blogspot.com/2008/02/dr-alcuin-reid-on-reform-of-good-friday.html>; deutsch: *Roma locuta, causa finita. Über die Reform der Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie*, in: *Theologisches* 38 (2008) 81f.
- REID, A., *The organic development of the Liturgy. The principles of liturgical reform and their relation to the twentieth century liturgical movement prior to the Second Vatican Council*, Farnborough 2004.
- SANDERS, W., *Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI.*, in: *LJ* 24 (1974) 240–348.
- SCHMIDT, H. A. P. (Hg.), *Hebdomada Sancta. Volumen alterum: Fontes historici. Commentarius historicus. Cum dissertationibus O. Klessler et H. Hücke adiectoque supplemento bibliographiae a P. Bruylants collectae*, Rom 1957.
- SCHÖTTLER, H. G., *Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und ihre Theologien*, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden* (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 159–175.

- SIEBENROCK, R., Bitten mit gespaltener Zunge, in: Baustelle Theologie [Innsbruck] 11 (2008), Nr. 1, 3.
- SIEVERS, J., Sind wir alle nur Mimosen?, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 74–77.
- SIGNER, M. A., Wenn ein Gebet kein Segen ist, in: W. Homolka / E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 78–90.
- SLEUMER, A., Kirchenlateinisches Wörterbuch. Unter umfassendster Mitarbeit von J. Schmid [2. Nachdruck der Ausgabe Limburg an der Lahn 1926], Hildesheim 1996.
- STAATSSSEKRETARIAT, Nota della Segreteria di Stato (4.2.2008), in: Osservatore Romano 148 (2008), Nr. 31, 6.2.2008, 1.
- STAATSSSEKRETARIAT, Il nuovo Oremus et pro Iudaeis e le relazioni fraterne tra cattolici ed ebrei (4. 4. 2008), in: Osservatore Romano 148 (2008), Nr. 80, 5.4.2008, 1.
- Störung der christlich-jüdischen Beziehungen. Zur Wiedereinführung des tridentinischen Ritus. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) (4.4.2007): <http://www.zdk.de/>.
- WENGST, K., Das Johannesevangelium. Teilbd. 1: Kap. 1–10 (Theol. Kommentar zum NT 4,1), Stuttgart 2000.
- WENZEL, K., Christlicher Heilsuniversalismus und jüdisches Gotteszeugnis. Überlegungen zu ihrem Verhältnis aus Anlass der revidierten Karfreitagsfürbitte, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 176–190.
- WOHLMUTH, J., Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 191–204.
- WOLF, H., »Lasst uns beten für die treulosen Juden«. Neues zum Thema Katholische Kirche und Antisemitismus aus den Vatikanischen Archiven. Festvortrag anlässlich der Verleihung des Communicator-Preises an Prof. Dr. Hubert Wolf. 30. September 2004, in: Wirtschaft und Wissenschaft, 4. Quartal 2004, 42–49. Internet: [www.dfg.de/aktuelles\\_presse/preise/communicator\\_preis/2004/wolf/download/vortrag\\_wolf\\_040930.pdf](http://www.dfg.de/aktuelles_presse/preise/communicator_preis/2004/wolf/download/vortrag_wolf_040930.pdf).
- WOLF, H., »Pro perfidis Iudaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928); oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: HZ 279 (2004) 611–658.
- ZENGER, E., Das Nein heutiger Juden zu Jesus als ihrem Retter ernst nehmen, in: W. Homolka/E. Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 205–221.

## Gottes Heil ereignet sich unter den Menschen

Sakramente mit der ganzen Pfarrgemeinde feiern<sup>1</sup>

*Der Autor ist Professor für Liturgiewissenschaft, seit 2011 auch Rektor der Theologischen Fakultät Trier und Leiter der wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Institutes. Nach Studien am Pontificio Istituto Liturgico der Benediktinerhochschule Sant'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. VORÜBERLEGUNGEN: DIE MENSCHEN

Papst Benedikt XVI. hat seine Meditation über den Weg der Weisen aus dem Morgenland beim Weltjugendtag in Köln bei der Begegnung mit den Bischöfen zusammengefasst und daraus eine Aufgabe für die Bemühungen zunächst der Bischöfe, aber dann auch der ganzen Kirche formuliert: »Wir müssen [...] versuchen, [...] das Gesicht Christi, das Gesicht des lebendigen Gottes, sichtbar zu machen, so dass es uns dann von selber geht wie den Weisen, dass wir niederfallen und ihn anbeten. Natürlich gehört zu den Weisen zweierlei: Sie waren zuerst Suchende und dann Findende und Anbetende. Viele Menschen heute sind Suchende. Wir selber sind es auch. Im Grunde muss in unterschiedlicher Dialektik immer beides da sein: Wir müssen Ehrfurcht haben vor dem Suchen der Menschen, dieses Suchen unterstützen, sie fühlen lassen, dass der Glaube nicht einfach fertiger Dogmatismus ist, der das Suchen, den großen Durst des Menschen auslöscht, sondern dass er erst die große Pilgerschaft ins Unendliche

---

<sup>1</sup> Schriftliche Fassung des Vortrages am »Fachtage Liturgie« des Bischofsvikariats Wien-Stadt am 9. Oktober 2009 im Augustiinussaal des Stiftes Klosterneuburg.

bringt, dass wir gerade als Glaubende immer Suchende und Findende zugleich sind.«<sup>2</sup>

Einen Teilaspekt dieser Aufgabe möchte ich bedenken: In der Liturgie begegnen Menschen Christus und feiern als Kirche sein Heilswerk, das in dieser Liturgie gegenwärtig gesetzt und neu wirksam wird.<sup>3</sup> Bevor wir uns aber der näheren Betrachtung der Liturgie zuwenden, noch ein Blick auf die Menschen, die diese Liturgie feiern. Es gibt eine Vielzahl verschiedener Versuche, sie zu charakterisieren, einzuordnen, zu erfassen und zu verstehen.<sup>4</sup> Dies soll – mit den Worten des Papstes – uns helfen bei unseren Überlegungen, wie ihnen das Gesicht Christi sichtbar gemacht werden kann. Ich möchte die Lage der Menschen im deutschen Sprachraum in Bezug auf die Kirche wie folgt charakterisieren, wobei ich keineswegs Vollständigkeit oder wissenschaftliche Exaktheit anstrebe:

Die Menschen haben sich von kirchlichen Ansprüchen emanzipiert. Die Kirche mit ihren Wert- und Lebensvorstellungen wird wahrgenommen. Ob und inwieweit diese in die private Lebensführung übernommen werden, eine religiöse Erziehung der Kinder in der Familie erfolgt und sich die Menschen kirchlich engagieren, differiert stark. Kirche wird als freibleibendes Angebot wahrgenommen, das man so weit annehmen kann, wie man will, aber nicht muss.

Eine doch ansehnliche Anzahl von Gläubigen feiert relativ regelmäßig die Sonntagsliturgie mit. Manche seltener, manche nur sporadisch, mit abnehmender Tendenz. Statistisch lässt sich allerdings zeigen, dass die Nachfrage nach rituellen Angeboten an wichtigen Punkten im Leben unverändert geblieben ist, wenn nicht sogar wächst. Als Beispiele seien genannt: Taufe, Erstkommunion, Weihnachtsfeier, Beerdigung. Interessanterweise nicht bei der Hochzeit, wobei sich gerade bei Hochzeiten ein Markt an freien Ritualen zu entwickeln scheint.

---

<sup>2</sup> Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Europa« von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe und Priester, an die Personen gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema »Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa« vom 28. Juni 2003 (VApS 169), 104.

<sup>3</sup> Zum Wesen und zur Charakterisierung der Liturgie vgl. A. Gerhards/B. Kraneemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 111–155.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. H. Haslinger, Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit, in: ders. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 2, Durchführungen, Mainz 2000, 164–185, hier 165–168.

Die Menschen nehmen eigene Sinnzuschreibungen zu diesen Feiern vor. So ist Weihnachten für manche zunächst das Fest der Familie, der Liebe oder des Schenkens, erst in zweiter Linie das Geburtsfest Christi. Diese eigenen Sinndeutungen sind meist biographisch und familienbezogen und haben oft auch einen Transzendenzbezug. So lassen Eltern ihr Kind taufen, um den Schutz oder Segen Gottes zu erbitten. Die Sinnzuschreibungen decken sich oft nicht oder nur teilweise mit den kirchlichen Vorstellungen.

Neben die Sakramente und Sakramentalien der Kirche sind andere Formen getreten. Durch die Massenmedien, durch Werbung oder auch bewusstes »Kultmarketing« werden christliche und religiöse Formen durch säkulare ersetzt. Arno Schilson bezeichnet sie als religiöse Grundbedürfnisse des Menschen.<sup>5</sup> Zur Verdeutlichung: Früher war die Tagesstruktur durch das Angelusläuten gegeben. »Komm heim, wenn's läutet!«, sagte man den Kindern. Heute strukturiert das Fernsehprogramm den Tagesablauf der Kinder: »Bis zum Sandmännchen bist du da.« Oder für Jugendliche: Das Kultgetränk »Red Bull« wird als Lebenselixier vermarktet, über eine tatsächliche Wirkung oder gar guten Geschmack wird gestritten. Das kirchliche Wasser des Lebens sieht dagegen blass aus. Der Führerschein ist das »Sakrament des Erwachsenwerdens«, der Eintritt in die Erwachsenenwelt, nicht mehr wie früher die mit dem Schulabschluss gefeierte Firmung oder Erstkommunion.

Konfessionelle Bindungen und Grenzen spielen eine immer geringere Rolle. Liturgie und gottesdienstliche Feiern werden im Freundes- und Familienkreis erlebt. Entweder man wird dazu eingeladen oder man lädt dazu ein, an entscheidenden Punkten im Leben, zu freudigen wie traurigen Anlässen. Auch wenn die Konfession oder der Glaube sonst kaum eine Rolle spielt, hier kommt er wieder zum Vorschein, bisweilen unbeholfen und fremdartig, vor allem dann, wenn man an die Grenzen menschlichen Lebens stößt.

Traditionell geprägte Menschen, die an der guten Welt von gestern hängen, erkennen in Kirche und Religion Garanten für die gute alte Wahrheit. Ihre Haltung findet ihren Ausdruck in einer traditionell oder volkstümlich geprägten Liturgie, die bisweilen eigenwillige

<sup>5</sup> Vgl. dazu verschiedene Aufsätze von Arno Schilson, z.B. A. Schilson, Das neue Religiöse und der Gottesdienst, in: LJ 46 (1996) 94–109; ders., Musical als Kult, in: LJ 48 (1998) 143–167.

Züge annimmt. Auch hier scheint sich eine postmoderne Haltung breitzumachen: Man macht, was gefällt und man selbst für richtig hält.

Bei diesen Beobachtungen gibt es eine große Ungleichzeitigkeit, z.B. zwischen ehemals geschlossen katholischen und evangelischen ländlichen Gebieten, die auch heute ein reges religiöses Leben aufweisen, und urbanen Gebieten, die weitgehend säkularisiert sind.<sup>6</sup>

All diese Menschen kommen mit ihren hier mehr oder weniger treffend charakterisierten Hintergründen zur Feier der Liturgie: als Gläubige oder als Gäste, als Menschen, die Gott intensiv suchen, oder als solche, die die Suche vielleicht schon aufgegeben haben, aber sich trotzdem Trost erhoffen.

## II. DIE AUFGABE DER LITURGIE

Liturgie darf zu Recht als Ort verstanden werden, wo gerade heute Menschen dem »Gesicht Christi« begegnen, wo die Suchprozesse des menschlichen Lebens gebündelt werden, die in einem Ritus aufbewahrten Glaubens- und Heilserfahrungen wieder freigesetzt und zugänglich werden. Liturgie kann den Rahmen einer Gotteserfahrung bieten, den Ort bereiten, wo Menschen vom Suchen zum Finden gelangen und vielleicht wieder weitersuchen. Aber hier ist auch eine Grenze, die wir respektieren müssen: Liturgie kann zwar den Rahmen bieten, den Ort bereiten. Eine Gottes- oder Glaubenserfahrung kann die Liturgie aber nicht machen oder erzeugen. Diese bleibt die Gnadengabe Gottes.

Wie aber muss Liturgie gefeiert werden, dass dieses »Gesicht Christi« erkennbar, erlebbar wird? Oder andersherum gefragt: Gibt es Möglichkeiten, Liturgie so zu feiern, dass eine Gottesbegegnung erleichtert, eine Glaubenserfahrung begünstigt wird?

Diese Fragestellung ist nicht neu. Sie wurde zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen geschichtlichen und kulturellen Zusammen-

---

<sup>6</sup> Vgl. zu dieser Charakterisierung eine Reihe von Studien, in Auswahl seien erwähnt: G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York 1992; Ch. Bauer, *Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie*, in: *Diak.* 39 (2008) 123–129 und die Internetseite [www.milieus-kirche.de/](http://www.milieus-kirche.de/) (12.06.2008).

hängen bedacht. Aus den dabei gemachten Erfahrungen können wir heute schöpfen und unsere Antworten finden.<sup>7</sup>

### III. DIE ZEICHENHAFTIGKEIT ODER MYSTAGOGIE DER LITURGIE

Mystagogie heißt wörtlich übersetzt »Führung in die (Glaubens-)Geheimnisse«, stammt ursprünglich aus dem antiken Hellenismus und wurde sowohl religiös als auch profan verwendet. Bei den Mysterienreligionen und -kulten wurde damit die kultische Initiation bezeichnet. Profan konnte damit z.B. auch die Tätigkeit eines Fremdenführers bezeichnet werden.<sup>8</sup>

Im frühen Christentum taucht der Begriff im Zusammenhang mit den »mystagogischen Katechesen« auf. Viele Kirchenväter, z.B. Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Ambrosius von Mailand und Cyrill von Jerusalem, haben solche »mystagogischen Katechesen« gehalten. Während der Vorbereitung auf die Feier der Initiation wurden die Katechumenen zwar in den Glauben eingeführt, wegen der Arkandisziplin aber nicht in die Bedeutung der Sakramente. Die Sakramentenkatechese erfolgte also erst nach der Taufe in der mystagogischen Katechese. Es wurde also nachträglich gedeutet, was bereits zuvor liturgisch erlebt worden war.

Der Begriff »Mystagogie« wurde im 20. Jahrhundert wiederentdeckt und wird seither in der Theologie in verschiedener Weise verwendet, jedoch in einem anderen Sinn als in der alten Kirche.<sup>9</sup> Es ist hier nicht der Ort, darüber ausführlich zu referieren. Ohne die Hintergründe im Einzelnen zu erhellen, möchte ich die mystagogische Feier der Liturgie verstanden wissen als zeichen- und symbolgerecht gefeierte Liturgie. Damit will ich sagen: Die Feier der Liturgie ist reich an Zeichen und Symbolen, die zusammen mit ihren Deuteworten ihren tiefen Sinn und Bedeutung erschließen. Die Feier muss aus sich heraus,

<sup>7</sup> Vgl. B. Kranemann [u.a.] (Hg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg i. Br. [u.a.] 1999.

<sup>8</sup> Vgl. Haslinger, *Was ist Mystagogie?*, 20; Wollbold, *Mystagogie*.

<sup>9</sup> Vgl. den Überblick bei Richter, *mystagogische Liturgie*, 112–117. Die Aktualität der Fragestellung belegt das Tagungsthema der 5. Trierer Sommerakademie zum Thema: *Liturgie und Mystagogie*, vgl. Haunerland/Saberschinsky, *Liturgie und Mystagogie*. Dort sind grundlegende Überlegungen zur Mystagogie in der liturgischen Bildung und Praxis dokumentiert.

ohne viele Erklärungen den Mitfeiernden einen Zugang zu der gefeierten Heilswirklichkeit eröffnen und dieses Heil erfahrbar werden lassen.

All das steht bei den folgenden Überlegungen im Hintergrund, wenn von »Mystagogie« gesprochen wird. Man könnte deshalb »Mystagogie« hier verstehen als die Hinführung zum Glauben an die Heilswirksamkeit Gottes in der Feier der Sakramente.

#### IV. DIE BEGLEITENDE FUNKTION DER LITURGIE

Beim Versuch, die Menschen zu charakterisieren, die heute Liturgie feiern, ist auch deutlich geworden, dass viele auf das Angebot der Kirche zurückgreifen, wenn es um besondere Situationen oder Zeiten im Leben geht, wie z.B. bei der Geburt oder dem Tod eines Menschen, beim Erwachsenwerden oder zu bestimmten Zeiten im Jahr. Es ist ein Phänomen, das in allen Kulturen und Religionen festgestellt werden kann: Zeiten, die Menschen als schwierig oder bedrohlich empfinden oder einen Übergang in einen anderen Stand markieren, werden mit Riten begleitet. Man spricht von »rites de passage« oder Übergangsriten.<sup>10</sup> Diese in allen Kulturen vorhandenen Übergangsriten sind auch in der christlichen Tradition von Anfang an vorhanden. Die Taufe z.B. markiert den Übergang vom nichtgläubigen zum gläubigen Menschen.

Zugleich hat die christliche Ausprägung der Übergangsriten und der sakramentlichen Feiern vor allem zunächst bei der Initiation, also der Einführung in das Christentum, eine noch stärkere begleitende Ausprägung erhalten. Es gab Anfang des 2. Jahrhunderts nicht nur eine Feier, die einen Menschen zum Christen machten, sondern eine ganze Reihe verschiedener Feiern, die diesen Prozess liturgisch-rituell begleitet hat.<sup>11</sup> Diese begleitende Funktion der Liturgie ist im Laufe der Geschichte immer mehr zurückgegangen, weil ab dem 6. oder 7. Jahrhundert immer mehr und dann fast nur noch Kinder ge-

<sup>10</sup> Vgl. Gennep, Übergangsriten.

<sup>11</sup> Vgl. den in der *Traditio Apostolica* beschriebenen Katechumenat: W. Geerlings (Hg.), *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*. (FC 1), Freiburg i. Br. [u.a.] 1991.

tauft wurden. Hier genügte eine einmalige Feier, weil zudem eine Einführung in das Glaubensleben durch die christlich geprägte Gesellschaft im Rahmen der normalen Erziehung erfolgte. Im 19. und 20. Jahrhundert beobachtete man jedoch bei der Christianisierung und Glaubensverkündigung z.B. in Afrika die Problematik der einmaligen Feier, die nicht genügte, um den neuen Glauben zu festigen. Zugleich entdeckte man bei der Forschung den Katechumenat der alten Kirche. Die Ideen wurden aufgegriffen, verschiedentlich überarbeitet und erprobt und seit der Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil in vielen Ländern mit gutem Erfolg umgesetzt: Die begleitende Funktion der Liturgie ist wieder zu ihrem Recht gekommen.<sup>12</sup>

Anhand verschiedener Beispiele möchte ich nun praktisch verdeutlichen, was zeichenhaft oder mystagogisch gefeierte Liturgie konkret heißt und wie der begleitende Aspekt von Liturgie wieder neu zum Tragen kommt. Immer geht es dabei darum, das »Gesicht Christi« aufscheinen zu lassen, das Heil Gottes in dieser Welt erfahrbar werden zu lassen.

Dazu möchte ich Beispiele aus der Initiationsliturgie herausgreifen.

## V. DIE KINDERTAUF

Gerade die seit dem 1. Oktober 1972 verpflichtend eingeführte »Feier der Kindertaufe« (FKT 1971), die seit Januar 2008 in einer überarbeiteten Neuauflage vorliegt (FKT 2007), bietet sehr viele Ansatzpunkte für eine mystagogische Feier, die den begleitenden Aspekt der Liturgie aufscheinen lässt. Richtig umgesetzt lässt die neue Ordnung der Kindertaufe die dahinterliegende transzendente Wirklichkeit durchscheinen und macht sie für die Mitfeiernden erfahrbar.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Vgl. M. Ball/E. Werner, Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa, Ostfildern 1994.

<sup>13</sup> Vgl. zu den hier gemachten Vorschlägen: K. P. Dannecker/A. Saberschinsky, Neues Leben aus Wasser und Geist. Zur Vorbereitung der Kindertaufe, Freiburg i. Br. [u.a.] 2008.

## 1. Ort und Zeit der Taufe

Für uns ist es heute wieder (!) selbstverständlich, dass am Taufbrunnen in der heimischen Pfarrkirche getauft wird: Ausdruck für die Aufnahme in die konkrete Gemeinde vor Ort. Das war nicht immer so. In der Aufklärungszeit gab es aus verschiedenen Gründen Überlegungen und Regelungen für die Haustaufe.<sup>14</sup> Seit etwa den 1930er-Jahren gingen immer mehr schwangere Frauen ins Krankenhaus, um dort ihr Kind zur Welt zu bringen. Die kirchliche Vorschrift, ein Kind möglichst rasch nach der Geburt taufen zu lassen, führte zu vielen Krankenhaustaufen.<sup>15</sup>

Dies wurde erst durch die nachkonziliare Neuregelung in der FKT durchbrochen: »Damit deutlich werde, dass die Taufe ein Sakrament des Glaubens der Kirche ist und in das Volk Gottes eingliedert, soll sie normalerweise in der Pfarrkirche gefeiert werden, die deshalb einen Taufbrunnen haben muss.«<sup>16</sup> Außer in begründeten Ausnahmefällen darf nicht mehr im Krankenhaus oder zu Hause getauft werden.<sup>17</sup> Außerdem soll die Taufe »in den ersten Wochen nach der Geburt des Kindes stattfinden«<sup>18</sup>, so dass es keinen Zeitdruck mehr gibt. Die Pfarrkirche mit ihrem sakralen Ambiente und dem Taufbrunnen als hervorgehobenem Ort lässt die Mitfeiernden erahnen, dass etwas Besonderes gefeiert wird. Ein entsprechender Tag – der Sonntag wird vom Rituale empfohlen<sup>19</sup> – unterstreicht dies noch.

Dem Taufbrunnen gebührt ein herausgehobener Platz in der Pfarrkirche, der die Wichtigkeit der Taufe unterstreicht. Er sollte im Blick der ganzen Gemeinde stehen. Für die Taufwasserweihe in der Oster-

---

<sup>14</sup> Vgl. K. P. Dannecker, Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente (LQF 92), Münster 2005, 108–110; A. Heinz, Eine neue Chance für das Taufbrauchtum. Brauchtumsfreundliche Impulse in der nachkonziliaren Feier der Kindertaufe, in: M. Klöckener/W. Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. FS Heinrich Rennings, Kvelaer 1986, 169–177, 170.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. Zum Zeitpunkt der Taufe: Dannecker, Initiationssakramente Konstanz, 98f.

<sup>16</sup> Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973, Freiburg [u.a.] 2007 (im Folg.: FKT 2007), Nr. 10, auch: CIC/1983, c. 858.

<sup>17</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 12f.

<sup>18</sup> FKT 2007, Nr. 8,3.

<sup>19</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 9.

nacht sollte er festlich geschmückt werden. Er ist der Ort, an dem man der Taufe gedenkt: In der Osternacht, bei der Erstkommunion oder Firmung wird an diesem Ort das Taufversprechen erneuert. Zum sonntäglichen Taufgedächtnis zu Beginn der Messfeier in der Osterzeit kann der Priester das Taufwasser aus dem Taufbrunnen schöpfen.

Der »Umgang« mit diesem Ort hat eine Botschaft, die mit Worten nur schwer zu vermitteln ist: Ein hervorgehobener Ort für den Taufbrunnen, im Blickfeld der Versammlung, festlich geschmückt und herausgeputzt. Dieser Ort wird den Menschen deutlich machen, dass er an sich schon etwas Besonderes ist, dass sich hier das Heil Gottes ereignet. Die Getauften erinnern sich angesichts dieses Ortes daran: Ich bin (hier) getauft, habe das Heil Gottes erfahren.

Diesen Überlegungen stehen konkrete Schwierigkeiten gegenüber. Oft habe ich erlebt: Der Taufbrunnen steht hinten in einem verstaubten Winkel der Kirche. »Der wird bei uns schon seit langem nicht mehr benutzt«, heißt es dann zur Erklärung, »unser Pfarrer tauft immer auf einem Tisch vor dem Altar.« Eine weitere Folge davon: In der Osternacht wird das Taufwasser in Plastikwannen oder anderen provisorischen Gefäßen gesegnet. Auch das spricht eine Sprache. Ich bezweifle, dass sie die Botschaft von der Kostbarkeit und Bedeutung der Taufe wirksam unterstützt.

Eine weitere Schwierigkeit entspringt der immer größeren Mobilität in unserer Gesellschaft. Wohn- und Arbeitsort sind oft nicht gleich, der Ort der menschlichen und gesellschaftlichen Einbindung differiert bisweilen ebenfalls. Viele kennen ihre eigene Pfarrgemeinde nicht. Manchmal ist die Bindung an die Pfarrei aus Kinder- oder Jugentagen noch so groß, dass man zur Hochzeit oder Taufe der eigenen Kinder dorthin zurückkehrt, obwohl man schon lange nicht mehr dort wohnt. Wie können Kirche und der Glaube in einer zunehmend heimatlosen Gesellschaft Heimat sein? Am ehesten noch durch persönliche Bindungen, nur eingeschränkt territorial. Die Kirche, der Taufbrunnen: Anstoß für die Sehnsucht nach Heimat, Anstoß für die Suche nach Heimat im Glauben?

Aus unterschiedlichen Gründen wünschen manche Eltern die Taufe ihres Kindes in einer Kapelle, an einem Wallfahrtsort, bisweilen auch an Orten mit besonders eindrücklichen Naturdenkmälern. Sosehr diese Orte vielleicht mit persönlich bedeutsamen Erinnerungen ver-

knüpft sind und damit so etwas wie »Heimat« darstellen, so sehr muss in der klug durchgeführten Taufvorbereitung auf die eigentliche Bedeutung des Taufortes in der Pfarrkirche hingewiesen werden.

## 2. DIE WEGSYMBOLIK IM ABLAUF DER TAUFFEIER

Die nachkonziliare FKT sieht für die vier Teile der Taufe vier verschiedene Orte vor:

Die Eröffnung am »Eingang der Kirche, oder in dem Teil der Kirche, wo die Eltern und Paten mit den Täuflingen und der übrigen Taufgemeinde sich versammelt haben.«<sup>20</sup>

Den Wortgottesdienst feiert die Taufgemeinde nach der FKT am »Ort des Wortgottesdienstes«<sup>21</sup>, also am Ambo.<sup>22</sup>

Die Feier des Sakramentes, der eigentliche Taufakt, findet am Taufbrunnen statt.<sup>23</sup> Zum Abschluss der Feier begibt man sich zum Altar.<sup>24</sup>

Der Empfang erfolgt am Eingang der Kirche oder dort, wo sich die Taufgesellschaft versammelt hat. Der Vorsteher und seine Assistenz kommen dorthin: Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen trifft sich, um sich gegenseitig Weggeleit zu geben. Der Hirte und Vorsteher geht den Menschen entgegen, um sie weiterzuführen. Der Eröffnungsteil zeigt auch inhaltlich Entgegenkommen: In einem Gespräch, das einem Vorschlag folgen kann oder auch frei geführt werden darf, erkundigt sich der Vorsteher nach Anliegen, Erwartungen und Namen.

Man zieht dann gemeinsam zum Ort des Wortgottesdienstes, also zum Ambo. Dort wird das Wort Gottes verkündet. Gott selbst spricht zu seinem Volk. Das Wort Gottes ruft den Glauben hervor, stärkt ihn, lässt ihn wachsen.

<sup>20</sup> FKT 2007, Nr. 33.

<sup>21</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 41.

<sup>22</sup> Leider erwähnt die FKT den Ambo erst beim Effata-Ritus, vgl. FKT 2007, Nr. 69.

<sup>23</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 52. Wobei die FKT an dieser Stelle sehr großzügig einen anderen geeigneten Ort in der Kirche ermöglicht, wenn die Anzahl der Mitfeiernden dies erfordert.

<sup>24</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 70.

Als Antwort auf das Wort Gottes zieht die Taufgemeinde zum Taufbrunnen. Dort findet der eigentliche Taufakt statt, nachdem Absage und Glaubensbekenntnis gesprochen wurden.

Und man geht noch einen Schritt gemeinsam weiter: Der gemeinsame Weg zum Altar zeigt an, dass der Glaube des Kindes wachsen soll und Entwicklung braucht, in der Gemeinschaft der Gläubigen, die mit ihm unterwegs sind. Der Altar steht für den Ausblick auf die Vollendung der Taufe in der Firmung und den Abschluss der Initiation in der Erstkommunion.

Über der ganzen Feier der Tauf liturgie liegt also das Symbol der Wegbegleitung: Kirche versteht sich als Gemeinschaft auf dem Weg zur Vollendung in Christus. Diese Weggemeinschaft soll auf den Strecken zwischen den einzelnen Teilen der Tauffeier von allen gemeinsam erlebt werden. Und die Kirche bietet dieses Wegeleit allen an, die zum Glauben gekommen sind, oder Kindern, für deren Glaubenserziehung sich jemand verbürgt. Dieses Motiv hat die frühere Verfahrensweise abgelöst: Der Täufling musste zuerst durch die Exorzismen vom Bösen befreit werden, bevor er in die Kirche kommen konnte. Damit wurde die Schöpfung als gefallen verstanden, die vom Bösen befreit werden muss, bevor sie das Heiligtum betreten darf. Die heutige Kindertaufe sieht die Schöpfung als grundsätzlich gut an, ohne jedoch das Phänomen des Bösen zu unterschlagen.

Auch hier sind Schwierigkeiten anzumerken: Die Gestaltung und Platzierung der liturgischen Orte nicht weniger Kirchen lassen eine solche Feier mit ihren Wegstrecken nicht oder nur schwer zu. Liturgie »in Bewegung« ist für manche Mitfeiernden ungewohnt; verschiedene Ortswechsel setzen die Bereitschaft voraus, den Sitzplatz zu verlassen. Wenn mehrere Kinder getauft werden und die Versammlung größer ist, wird ein Ortswechsel der ganzen Versammlung schwierig. Andererseits wird die Feier der Kindertaufe ihrer dramaturgischen Aussagekraft beraubt oder zumindest stark beschnitten, wenn nicht Lösungen gesucht werden, die liturgischen Orte entsprechend einzurichten und vielleicht auch gegen die Bequemlichkeit die Menschen mit auf den Weg zu nehmen.

### 3. Die Symbolik der Beteiligung (»*participatio actuosa*«) der Mitfeiernden

Für uns ist es heute selbstverständlich, dass bei der Taufe eines Kindes dessen Eltern, die Paten, Verwandte und Freunde und die Gemeinde mit dabei sind. Im Laufe der Geschichte war dies nicht immer so.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts gibt es Zeugnisse von einer recht ansehnlichen Beteiligung bei der Tauffeier. Schon bald danach, in der nachtridentinischen Periode, kam es zu einer extremen Privatisierung der Taufe.<sup>25</sup> So kam es oft vor, dass zur Taufe lediglich der Priester, die Hebamme und die Paten anwesend waren. Nicht einmal die Eltern waren dabei!

Das hat sich mit der erneuerten Taufliturgie nach dem Zweiten Vatikanum geändert und heute findet sich zu einer Tauffeier selbstverständlich eine kleinere oder größere Schar von Gläubigen ein. Es kann eben nicht sein, dass einer Gemeinschaft neue Mitglieder geboren werden, ohne dass diese Gemeinschaft sich nicht freudig versammelt.

Das Ziel der *participatio actuosa* könnte aus hier nicht näher ausgeführten liturgie- und bildungstheoretischen Gründen so formuliert werden: Liturgie so feiern, dass die Mitfeiernden durch das Tun in das anamnetische Heilsgeschehen mit hineingenommen werden und so erleben, wie sich das Heil in der Mitte der Versammlung ereignet. Oben haben wir schon das Wegmotiv und das gemeinsame Unterwegssein in der Taufliturgie betrachtet, das als Ausdruck der *participatio actuosa* verstanden werden kann. Hinzu kommen noch: gemeinsames Beten und Singen, der Vortrag von Lesung und Fürbitten, die Antworten der Gemeinde bei den Fürbitten und der Litanei, die verschiedenen zur Wahl stehenden Akklamationen beim Taufwasserweihebet bzw. Lobpreis über das Wasser und nach dem Taufakt. Die wichtigste Beteiligung der Mitfeiernden, insbesondere der Eltern und Paten des Täuflings, ist die Absage und das Glaubensbekenntnis unmittelbar vor der Taufe. Sie bringen den Glauben zum Ausdruck, der in der Taufe ganz ausdrücklich seine sakramentale Bestätigung

<sup>25</sup> Vgl. Dannecker, Initiationssakramente Konstanz, 125f.132.317–320; A. Gestrich [u.a.], Geschichte der Familie (Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003, 364–481; Heinz, Taufbrauchtum, 171.

erfährt. Die Eltern und Paten sind bei verschiedenen Handlungen beteiligt: Sie bekreuzigen zu Beginn der Feier das Kind, sie halten das Kind, ziehen das Taufgewand an und zünden die Taufkerze an. Durch dieses Mittun sollen sich die Mitfeiernden als Träger der Liturgie erfahren, als Adressaten und Protagonisten zugleich, als eingebunden in das Heilsereignis, das sich in der Feier der Taufe an den Täuflingen ereignet.<sup>26</sup> Die Mitfeiernden sollen durch ihre *participatio actiosa* erfahren, dass sie selbst in der Liturgie vorkommen.

Aber: Ist das nicht bisweilen eine Überforderung auf beiden Seiten? Das Erklären der Liturgie ist keine Lösung, sie soll ja aus sich heraus sprechen.<sup>27</sup> Und die Liturgie kann auch nicht bis zur Unkenntlichkeit an die Bedürfnisse der jeweiligen Feiernden angepasst werden, die u.U. recht eigene Vorstellungen von Liturgie haben. Trotzdem bietet der derzeitige Taufritus viele Möglichkeiten, die recht leicht umgesetzt werden könnten. Eigenartigerweise geschieht das oft nicht, z.B. wenn der Vorsteher die Lesung und Fürbitten selbst vorträgt oder auf die Beteiligung der Mitfeiernden durch Akklamationen verzichtet.

#### 4. Ausgewählte Elemente

Auf ausgewählte Elemente der Taufliturgie soll näher eingegangen werden, die m.E. die Mitfeiernden besonders gut einbinden und nonverbal das »Gesicht Christi« aufscheinen lassen, also die Theologie der Tauffeier deutlich werden lassen.

##### a. Die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen

Die FKT 2007 sieht die Bezeichnung des Täuflings mit dem Kreuzzeichen auf der Stirn zu Beginn der Feier nach dem Gespräch mit den Eltern und Paten vor.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Vgl. zur *participatio actiosa* in Auswahl: Gerhards/Kranemann, Einführung, 106f.; J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. [u.a.] 2000, 147–152; H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar, Freiburg i. Br. 1965, 201–206.

<sup>27</sup> Vgl. SC 34.

<sup>28</sup> Die bisherige Ausgabe hatte als deutsche Sonderlösung die Bezeichnung mit dem Kreuz nach Lesung und Homilie vorgesehen, vgl. FKT 1971, Nr. 15.

Die Signatio, also die Bezeichnung mit dem Kreuz, gehört zur ältesten Schicht der Katechumenatsriten, sie war in alter Zeit exorzistisch geprägt und wurde zumeist an Stirn und Brust vollzogen.<sup>29</sup> Das Begleitwort in der FKT 2007 lässt nur eine indirekte Deutung zu: »N. und N., mit großer Freude empfängt euch die Gemeinschaft der Glaubenden. Im Namen der Kirche bezeichne ich euch mit dem Zeichen des Kreuzes. Auch eure Eltern und Paten werden dieses Zeichen Jesu Christi, des Erlösers, auf eure Stirn zeichnen.«<sup>30</sup> Das Kreuz ist also als »Zeichen Christi« das Zeichen aller, die zu ihm gehören. Obwohl hier keine Deutung als Segenszeichen erfolgt, ist es doch als glückliche Lösung anzusehen, dass Eltern und Paten dazu eingeladen werden, das Kind mit dem Kreuz zu bezeichnen: 1. ist das Kreuz das Zeichen aller Christen, also auch der Eltern und Paten. 2. knüpft die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen an den alten Brauch des »Versiegeln« an, der auch im Gotteslob empfohlen wird: Es rät, den Kindern am Abend oder beim Abschied aus dem Haus ein kleines Kreuz auf die Stirn zu zeichnen.<sup>31</sup> Die Tauf liturgie kann also eine Anleitung sein, diesen Brauch weiter zu pflegen. Die Liturgie weist so über sich hinaus und das abendliche Tun weist wieder zurück auf die Taufe: Ein Mensch ist einbeschrieben in den Schutz, in den Segen Gottes, der in diesem Zeichen Christi seinen Ausdruck findet. Weil vielen Eltern der Brauch des abendlichen »Versiegeln« nicht mehr bekannt ist, kann er beim Taufgespräch erläutert werden. Die Verwendung in der Tauffeier kann zu einer Wiederbelebung führen. Bei einer Tauffeier sind oft weitere Kinder anwesend. Auch diese Kinder könnten vom Vorsteher der Feier oder von ihren Eltern bezeichnet werden, wodurch das »Versiegeln« wieder erinnert wird, auch bei den Eltern und Großeltern.

#### *b. Die Taufwasserweihe und der Taufort*

Spätestens mit dem Tsunami ist vielen wieder die bedrohliche Gefahr des Wassers bewusst geworden. Die Taufe arbeitet mit diesem Element und deutet es als Zeichen des Lebens, ja des göttlichen Lebens. Deshalb muss in der Taufwasserweihe die heilende und lebensspen-

<sup>29</sup> Vgl. Dannecker, Initiationssakramente Konstanz, 186–191.

<sup>30</sup> FKT 2007, Nr. 39.

<sup>31</sup> GL 50,1; vgl. ebd. 21,5.56. Vgl. Heinz, Taufbrauchtum, 173.

dende Funktion des Wassers herausgehoben werden. Die FKT sieht für den Lobpreis und die Anrufung Gottes über dem Wasser verschiedene Formen vor. Die im Taufordo enthaltene Form ist das Taufwasserweihegebet, das vom Messbuch in der Osternacht vorgesehen ist. Es beschreibt ausführlich Gottes Heilswirken und charakterisiert das Wasser als Zeichen des Lebens und der Auferstehung.<sup>32</sup> Die in der bisherigen FKT im Ordo selbst enthaltenen Auswahltexte wurden in der neuen FKT in den Anhang ausgegliedert. Sie sind wesentlich knapper gefasst, lassen aber die lebensspendende Funktion des Wassers durch den lebendigen Vollzug mit (gesungenen) Akklamationen zu.<sup>33</sup> Darüber hinaus kann auch die Gestaltung des Taufbeckens aussagekräftig sein: Taufbrunnen, die tatsächlich als Brunnen gestaltet sind und aus denen lebendiges Wasser hervorsprudelt, sind als Zeichen des Lebens unmittelbar verständlich.<sup>34</sup>

### *c. Der Taufakt*

Die FKT sieht den zentralen Akt der Taufspendung nach der Taufwasserweihe bzw. dem Lobpreis und der Anrufung Gottes über dem Wasser, Absage und Glaubensbekenntnis der Eltern und Paten und dem Glaubensbekenntnis der gesamten Versammlung vor.<sup>35</sup> Dazu heißt es: »Der Zelebrant bittet die Tauffamilien nacheinander an den Taufbrunnen heranzutreten. Die Mutter oder der Vater trägt das Kind. Gegebenenfalls werden die Kinder jetzt entkleidet.«<sup>36</sup> Nach der erneuten Frage nach dem Taufwunsch rubriziert die FKT: »Wo es möglich ist, kann das Kind durch Untertauchen getauft werden. Wenn durch Übergießen getauft wird, kann das Kind in das Taufbecken gesetzt oder von der Mutter oder dem Vater über das Taufbecken gehalten werden. Der Zelebrant schöpft Wasser aus dem Taufbecken und übergießt das Kind mit Wasser. Dabei spricht er: Z: N.,

<sup>32</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 54; E. Nagel, *Lebendiges Wasser. Ein Kommentar zu »Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser«*, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), *Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe*, Trier 2008, 112–115.

<sup>33</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 225f.

<sup>34</sup> Vgl. die Empfehlung der Bischöfe in der pastoralen Einführung FKT, *Pastorale Einführung* 2008, Nr. 39f. Vgl. auch die *Praenotanda FKT 2007*, Nr. 20\*–23\*. Beispiele für die Taufbrunnen mit fließendem Wasser finden sich u.a. in Trier, Pfalz, Manderscheid, Bad Hersfeld, Pasadena, Texas (USA), Rom.

<sup>35</sup> Vgl. FKT 2007 Nr. 53–59.

<sup>36</sup> FKT 2007, Nr. 60.

ich taufe dich im Namen des Vaters (erstes Untertauchen oder Übergießen) [...].«<sup>37</sup> Sofort nach der Taufe schlägt die FKT vor: »Die Gemeinde kann außerhalb der österlichen Bußzeit einen Halleluja-Ruf singen. Sie kann auch einen anderen geeigneten Gesang anstimmen.«<sup>38</sup> Diese rubrikalen Anweisungen lassen Fragen offen. Zwar wird die Taufe durch Ein- bzw. Untertauchen erfreulicherweise zuerst genannt. Aber wie soll dies genau geschehen? Warum werden die Paten – im Gegensatz zur bisherigen Ausgabe der FKT, wo sie die rechte Hand auf das Kind legten<sup>39</sup> – an dieser Stelle des Taufritus nicht einmal erwähnt? Was tut der Elternteil, der nicht das Kind trägt? Diese und weitere Detailfragen möchte ich zunächst zurückstellen und die geschichtliche Entwicklung des Taufaktes skizzieren, um den tiefen (mystagogischen) Sinn dieser Handlungen zu erhellen. Vom frühen Christentum bis ins 15. Jahrhundert wurde die Taufe durch Untertauchen gespendet, die so genannte Immersions- oder Submersionstaufe.<sup>40</sup> Diese Form der Taufe drückt am deutlichsten aus, dass in der Taufe ein Mensch in den Tod Christi eingetaucht (getauft) wird und damit der alte Mensch mit Christus stirbt und das neue Leben mit Christus aufersteht, also ein Christ geboren wird.<sup>41</sup> Deshalb war in der Alten Kirche bis ins Mittelalter hinein das Hinabsteigen in den Taufbrunnen, das Ins-Wasser-eingetaucht-Werden sowie das Wiederaufgerichtet- und Neu-bekleidet-Werden bei der Feier der Taufe als Transitus vom Tod zum Leben unverzichtbar.<sup>42</sup> Der Übergang von der Immersionstaufe, der Taufe durch Untertauchen, zur Infusionstaufe, der Taufe durch Übergießen, erfolgte im deutschen Sprachraum fast überall im 16. Jahrhundert und wurde mit den Gefahren begründet, die mit einer Taufe durch Untertauchen verbunden wurden.<sup>43</sup> Die aktuelle FKT sieht ausdrücklich die Taufe durch Untertauchen vor. Es gibt verschiedene Beispiele, wie dies in Pfarreien umgesetzt wird. Die Taufe durch Untertauchen

<sup>37</sup> FKT 2007, Nr. 62.

<sup>38</sup> FKT 2007, Nr. 63.

<sup>39</sup> Vgl. FKT 1971, Nr. 28.

<sup>40</sup> Vgl. R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft. UTB für Wissenschaft 2173, Paderborn [u.a.] 2001, 81.

<sup>41</sup> Vgl. Röm 6,3–11; I. Pahl, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93, hier 86.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 87.

<sup>43</sup> Vgl. Dannecker, Initiationssakramente Konstanz, 269–273.

setzt einen entsprechenden Taufbrunnen voraus. Er stellt den Raum für die sprechende Symbolhandlung der Taufe dar: Das Hinabsteigen in den Tod mit Christus und die Auferstehung mit ihm zum neuen Leben. Hier wird sichtbar: Ein Mensch steigt die Stufen hinunter, geht unter und steigt die Stufen neugeschaffen wieder hinauf. Dieser Ort ist auch bei anderen Gelegenheiten wie z.B. in der Osternacht, bei der Firmung und Erstkommunion oder beim sonntäglichen Taufgedächtnis ein gut wahrnehmbares Zeichen zur Tauferinnerung. Der konkrete Vollzug ist zumeist ungewohnt, aber durch viele Beispiele gut belegt und völlig unkritisch.<sup>44</sup> Die Pfarreien, die diese ausdrucksstarke Weise der Taufe vollziehen und einen entsprechenden Taufort haben, berichten von einem gewachsenen Taufbewusstsein in der Pfarrei.<sup>45</sup>

Auch wenn die Taufe durch Übergießen erfolgt, kann deren Symbolik gewinnend eingesetzt werden. Wird bei der Taufe durch Untertauchen eher die Symbolik des Sterbens und Auferstehens mit Christus verdeutlicht, ist beim Übertauchen der Reinigungsaspekt im Vordergrund. Ein Taufbrunnen – womöglich mit fließendem Wasser – mit einem großen Becken, aus dem Wasser geschöpft werden kann, erhellt die Zeichenhandlung der Taufe eindrücklich.<sup>46</sup> Wenn das Kind richtig nass wird und das Wasser hörbar zurückfließt, wird deutlich, dass die Taufe etwas mit Wasser, Waschung und Reinigung zu tun hat. Eine so vollzogene Taufe spricht eine andere symbolische Sprache als diejenige, bei der das in einer Kanne gesegnete Wasser

---

<sup>44</sup> Vgl. E. Nagel, *Wie neu geboren. Eine Taufe durch Eintauchen*, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), *Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe*, Trier 2008, 127f.; M. Bodensohn, *Das Untertauchen als primäre Form der Säuglingstaufe. Zum »Tauchreflex« der Säuglinge*, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), *Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe*, Trier 2008, 134f.

<sup>45</sup> Vgl. O. Richter, *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis: Religiöse Bildung am Gottesdienst. Liturgietheoretische Grundlagen in praktisch-theologischer Perspektive* (Diss.), Leipzig 2004, 310–314; A. Redtenbacher, *Quelle des Lebens. Was eine neue Taufstätte für eine Gemeinde bedeuten kann*, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), *Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe*, Trier 2008, 129–133; Videofilm: »This is the night«, Hg. v. d. Erzdiözese Chicago, 1992

<sup>46</sup> Die Praenotanda in der FKT 2007 und die pastorale Einführung der deutschsprachigen Bischöfe erwähnen einen Taufort in der Pfarrkirche, an dem durch Untertauchen und Übergießen getauft werden kann, die FKT 2007 sogar den Taufbrunnen »mit fließendem oder stehendem Wasser«, vgl. FKT 2007, Nr. 25\*; FKT, *Pastorale Einführung* 2008, Nr. 42.

tropfenweise über den Kopf des Täuflings gegossen und mit einer vielleicht künstlerisch noch so wertvollen Schale aufgefangen wird. Die sorgfältig ausgewählte Akklamation – das Rituale schlägt ein Halleluja oder einen anderen Gesang vor – hilft den Mitfeiernden unmittelbar nach dem Taufakt, die Tiefe des Vorgangs bewusst zu erleben und die Freude auszudrücken. Dies ist besonders dann zu beherzigen, wenn die Taufe durch Übergießen gefeiert wird und daher rituell weniger ausdrucksstark ist. Der schlichte rituelle Taufakt wird durch die Akklamation aufgewertet und seiner entscheidenden Bedeutung entsprechend hervorgehoben.

In der pastoralen Einführung betonen die Bischöfe des deutschen Sprachraumes die Rolle der Paten bei der Begleitung des Kindes auf seinem Glaubens- und Lebensweg. Ggf. kann sogar eine Begleiterin oder ein Begleiter aus der Gemeinde zusätzlich hinzugenommen werden, um diese Aufgabe wahrzunehmen. Das Patenamnt soll auch in der liturgischen Feier seinen Ausdruck finden.<sup>47</sup> Trotzdem werden die Paten beim zentralen Taufakt in der neuen FKT nicht erwähnt. Die bisherige FKT sah in den Rubriken vor, dass die Paten als Zeichen der Verbundenheit und der Übernahme des Patenamtes während des Taufaktes die rechte Hand auf das Kind legen können. Dies reflektiert auch die wichtige Stellung, die die Paten bei der Kindertaufe lange Zeit innehatten, weil die Eltern bei der Taufe nicht teilnehmen konnten und durch sie vertreten wurden.<sup>48</sup> Insofern kann der Vorschlag der bisherigen FKT, die Paten während des zentralen Taufaktes die rechte Hand auf das Kind legen zu lassen, nach wie vor angewendet werden. Für den Elternteil, der das Kind nicht trägt, ist das ebenfalls eine sprechende Geste der Teilhabe an diesem wichtigen Akt.

---

<sup>47</sup> Vgl. FKT, Pastorale Einführung 2008, Nr. 22–25.

<sup>48</sup> Ab spätestens dem 15./16. Jh. bis zur Mitte des 20. Jh. wurden die Kinder möglichst bald nach der Geburt getauft. Deshalb konnte die Mutter nicht dabei sein, die Teilnahme des Vaters galt als schlechtes Zeichen. Die Paten waren für die Taufe verantwortlich und mussten das Kind zur Taufe bringen. Die Übernahme des Patenamtes erfolgte rechtskräftig durch das Entgegennehmen des Kindes vom Priester nach dem Untertauchen (»Aus der Taufe heben«), vgl. Dannecker, Initiations sakramente Konstanz, 120f.

#### *d. Die Salbungen*

Bei der Kindertaufe sind zwei Salbungen vorgesehen: die Salbung mit Katechumenenöl am Ende des Wortgottesdienstes vor dem Taufakt und die Salbung mit Chrisam unmittelbar nach dem Taufakt.

Weil die präbaptismale Salbung von den Gläubigen nicht verstanden werden könnte, haben die deutschen Bischöfe ihre Anwendung freigestellt. Im Gegensatz zur bisherigen FKT sieht die neue Ausgabe auch für den Fall, dass die Salbung unterbleibt, ein Deutewort vor, das der Zelebrant spricht, bevor er einzeln die Hände auflegt.

Die Freistellung der Katechumenenölsalbung entspringt der Sorge, dass diese nicht verstanden werden könnte. Die antiken Ringkämpfer haben sich eingeölt, um für den Gegner nicht greifbar zu sein, und waren der Auffassung, dass das Öl die Muskeln stärkt. In der Tat ist diese Vorstellung uns heute fremd. Die Anwendung von Salben und Ölen kommt hingegen heute recht häufig vor: Sonnenschutzöl, Hautschutz- und Pflegecremes, Salben zur Linderung von Schmerzen, zur Versorgung von Wunden oder zu kosmetischen Zwecken sind jedem bekannt und vertraut. Insofern ist eine Salbung zum Schutz oder zur Stärkung auch heute ein sehr sprechendes Zeichen, das nicht ohne Not ausgelassen werden sollte. Die Begründung, die Salbung mit Katechumenenöl würde nur für Menschen sinnvoll sein, die auch ein Katechumenat machen, ist nicht stichhaltig: Die Bezeichnung »Katechumenenölsalbung« heißt nicht, dass sich die mit der Salbung verbundene Stärkung lediglich auf die Zeit des Katechumenats bezieht. Das heutige Deutewort<sup>49</sup> hat wie auch die Deuteworte aus der Geschichte der Tauffeier keinen ausschließlichen Bezug auf die Zeit des Katechumenats. Es geht um die Stärkung und den Schutz des ganzen Lebens des Täuflings, keineswegs nur bis zur Taufe.<sup>50</sup> Die Salbung mit Chrisam unmittelbar nach dem Taufakt gehört zu den so genannten ausdeutenden Riten, die das Taufgeschehen verdeutlichen. Entsprechend charakterisiert das Deutewort zur Chrisamsalbung die Taufe als Befreiung von der Erbschuld, Vermittlung neuen Lebens, Aufnahme in das Volk Gottes und Teilhabe an den Munera Christi, also dem Priester-, König- und Prophetentum

<sup>49</sup> »Durch diese Salbung stärke und schütze euch die Kraft Christi, des Erlösers, der lebt und herrscht in alle Ewigkeit.« FKT 2007, Nr. 50.

<sup>50</sup> Vgl. Dannecker, Initiationssakramente Konstanz, 260–266.

Christi.<sup>51</sup> Diese Salbung ist nicht in die Entscheidungsfreiheit des Zelebranten gestellt, sondern gehört konstitutiv zur Feier der Taufe. Von ihrer Bedeutung her ist sie allerdings nicht so leicht zugänglich wie die präbaptismale Schutz- und Stärkungssalbung. Der Sinn erschließt sich auf doppelte Weise: Christus ist im wörtlichen Sinn der »Gesalbte«, deshalb wird bei der Taufe jeder Neugetaufte Mensch gesalbt, um so auch in dieser Weise Christus, dem Gesalbten, ähnlich zu werden. Die Christusförmigkeit bleibt eine lebenslange Aufgabe. Eine andere Zugangsweise zum Sinn der Salbung geht über das dabei verwendete Öl. Es wird aus Olivenöl und Balsam bereitet,<sup>52</sup> also gut duftenden Substanzen, die den Wohlgeruch Christi verdeutlichen, der dem Getauften anhaftet.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich Folgen für den konkreten Vollzug der Salbung mit Katechumenenöl und Chrisam. Die FKT beschreibt beides nur knapp: »Die Kinder werden an der Brust mit Katechumenenöl gesalbt«<sup>53</sup>, heißt es bei der Katechumenenölsalbung und »Danach salbt der Zelebrant jedes einzelne Kind schweigend mit Chrisam auf dem Scheitel«<sup>54</sup> bei der Salbung mit Chrisam. Über die Form der Salbung, die verwendete Menge an Öl und weitere Details schweigen die Rubriken. Häufig ist zu beobachten, dass der Zelebrant den Daumen der rechten Hand in ein Gefäß mit einem ölgetränkten Wattebausch taucht und dann kreuzförmig die Salbung vollzieht. Bisweilen wird das Öl sofort wieder mit einem Wattebausch abgewischt. Diese Art der Salbung lässt die tiefe Symbolik nicht recht deutlich werden. Hier wird eine Vorgehensweise vorgeschlagen, die die Salbungen sinnenfälliger werden lässt, um sie aus sich selbst heraus sprechen zu lassen. Der Zelebrant könnte das Öl zunächst aus dem Vorratsgefäß auf seine rechte Hand gießen. Das hat zwei Vorteile: Für die Mitfeiernden wird das Öl sichtbar und es

---

<sup>51</sup> »Der allmächtige Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, hat euch von der Schuld Adams befreit und euch aus dem Wasser und dem Heiligen Geist neues Leben geschenkt. Aufgenommen in das Volk Gottes werdet ihr nun mit dem heiligen Chrisam gesalbt, damit ihr für immer Glieder Christi bleibt, der Priester, König und Prophet ist in Ewigkeit« FKT 2007, Nr. 65.

<sup>52</sup> Vgl. B. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Gottesdienst der Kirche (Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1), Regensburg 1989, 205.225.

<sup>53</sup> FKT 2007, Nr. 50.

<sup>54</sup> FKT 2007, Nr. 65.

wird durch den Kontakt mit der Hand vortemperiert. Die Applikation erfolgt dann auf der Brust bzw. auf dem Scheitel mit der ganzen Hand. Das Öl bleibt auf den Stellen sichtbar, es zieht mit der Zeit in die Haut ein. Ein sprechendes Zeichen für die eindringende Gnaden- und Heilswirkung, die sich untrennbar mit dem Menschen verbindet. Zudem werden vor allem bei der Chrisamsalbung auf dem bei Kindern gut durchbluteten und dadurch warmen Kopf die Duftstoffe des Chrisams freigesetzt. Der Wohlgeruch Christi wird für alle deutlich. Voraussetzung dafür ist natürlich die Verwendung einer entsprechenden Menge an Chrisam, der tatsächlich wohlriechend sein muss und nicht verdorben sein darf.

#### *e. Weitere Zeichenhandlungen*

Das bisher Gesagte kann auf die weiteren Zeichenhandlungen der Tauffeier und anderer liturgischer Feiern übertragen werden. Diese Zeichen sollten so vollzogen werden, dass sie aus sich heraus sprechen. Dazu bedarf es des Einsatzes der ihnen eigenen Zeichenhaftigkeit. Leider wird diese durch einen unüberlegten Vollzug bisweilen verstellt. Gut meinende Zelebranten versuchen dann diese Zeichen zu erklären. Das widerspricht der liturgischen Zeichenhandlung allein schon deshalb, weil die Liturgie die Zeichen durch Begleitworte selber deutet und – wie z.B. bei der Taufwasserweihe ausgeführt – in den Zusammenhang des Heilswirkens Gottes stellt. Erklärungen doppeln also die Deuteworte und kontrahieren die Liturgie, die so gefeiert werden will, dass sie aus sich heraus spricht.<sup>55</sup>

Deshalb sollte das weiße Gewand bei den ausdeutenden Riten auch tatsächlich angezogen werden und nicht nur, wie es häufig geschieht, für ein paar Sekunden aufgelegt werden. Das richtige Anziehen ist sicherlich aufwendiger, aber auch sprechender. Das Begleitwort deutet die Bekleidung mit dem weißen Gewand als Anziehen Christi.<sup>56</sup> Dafür sollte man sich Zeit lassen.<sup>57</sup> Nach den Rubriken in der neuen FKT reicht der Zelebrant die brennende Osterkerze zum Anzünden

<sup>55</sup> Vgl. SC 34.

<sup>56</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 66.

<sup>57</sup> Vgl. E. Nagel, »Übergeben« oder anziehen? Für einen sinnvollen Umgang mit dem Taufkleid, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe, Trier 2008, 136f.

der Taufkerzen.<sup>58</sup> Diese Präzisierung der bisherigen Beschreibung ist ein begrüßenswerter Gewinn. Häufig war die Praxis dadurch bestimmt, dass der Vater alleine zur Osterkerze ging und die Taufkerze angezündet hat. Das Darreichen der Osterkerze durch den Zelebranten erinnert deutlicher an die Osternacht. Wenn die in der FKT 2007 erwähnte Möglichkeit genutzt wird, das Licht an die anderen anwesenden Kinder und die übrige Gemeinde weiterzugeben, wird die Verbindung zur Osternacht noch deutlicher unterstrichen. Die Aufnahme des Kindes unter die Kinder des Lichtes kommt damit sinnfällig zum Ausdruck.

Der freigestellte Effata-Ritus kann, »wo die Umstände es nahelegen, [...] auch am Ambo vollzogen werden, besonders wenn der Wortgottesdienst dort gefeiert wurde«<sup>59</sup>. Aus der Symbolik des Ambo heraus sollte der Wortgottesdienst der Tauffeier selbstverständlich dort gefeiert werden. Der Glaube, den jede Feier eines Sakramentes voraussetzt, kommt vom Hören des Wortes Gottes (vgl. Röm 10,17). In der Feier des Wortes Gottes wird das Heil Gottes gegenwärtig und für die Versammelten greifbar. Der Ambo ist der Ort der Schriftverkündigung und damit der Ort, an dem das Heilswerk Gottes in seinem Wort gegenwärtig wird.<sup>60</sup> Der Ambo sollte deshalb in seiner Würde respektiert und zur Wortverkündigung – und nur dazu – verwendet werden, in der Tauffeier wie in allen anderen liturgischen Feiern.

Wir haben am Beispiel der Kindertaufe gesehen, wie die Zeichen bei dieser Feier wirken können, welche Aussagekraft sie entwickeln können und wie sie sinn- oder weniger sinngerecht eingesetzt werden können.

## VI. DER KATECHUMENAT BEI DER ERWACHSENENINITIATION

Bei der Liturgischen Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde nach längeren Vorüberlegungen auch der Erwachse-

<sup>58</sup> Vgl. FKT 2007, Nr. 67.

<sup>59</sup> FKT 2007, Nr. 69.

<sup>60</sup> Vgl. K. P. Dannecker, Der Ambo – Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes, in: R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Bd. 1, Würzburg 2007, 31–49.

nenkatechumenat erneuert. Darauf will ich jetzt nicht näher eingehen. Hier soll es genügen, eine Übersicht vorzustellen, und zwar um zu verdeutlichen, dass beim Erwachsenenkatechumenat versucht wird, durch so genannte Stufen-Feiern das Hineinwachsen in den Glauben mit liturgischen Feiern zu begleiten. Bei diesen Feiern wird zeichenhaft-symbolisch verdeutlicht, was auf dem Glaubensweg innerlich passiert. Deshalb ist es kein starres Schema, das vorgegeben ist, sondern die Feiern können zeitlich und inhaltlich an die jeweilige Katechumenatsgruppe angepasst werden.<sup>61</sup> Als erste Feier im Verlauf des Katechumenates gibt es die *Feier der Aufnahme in den Katechumenat*. Sie findet statt, wenn die Bewerber zu ersten Erfahrungen im Glauben gekommen sind. Sie haben die Botschaft Jesu Christi erfasst und äußern den Wunsch, Christ zu werden. Bei dieser Feier werden die Taufbewerber oder Katechumenen mit dem Kreuz bezeichnet. Es können auch die Ohren, der Mund, die Hände, die Augen, die Brust, die Schultern, die Füße mit dem Kreuz bezeichnet werden. Im Wortgottesdienst wird dann die Heilige Schrift überreicht als Grundlage des Glaubens.<sup>62</sup>

Während der Zeit der entfernteren Vorbereitung finden verschiedene Feiern statt. Dabei gibt es verschiedene Segensgebete über die Katechumenen in der Sonntagsmesse, aber auch in eigenen Feiern. Bei der Sonntagsmesse werden die Taufbewerber nach dem Wortgottesdienst, nach der Homilie bzw. vor den Fürbitten nach einer Segnung entlassen.<sup>63</sup>

Eigene Feiern sind die *Übergabe des Glaubensbekenntnisses* und die *Übergabe des Vaterunsers*.<sup>64</sup> Die Zeit der entfernteren Vorbereitung wird mit der *Feier der Zulassung zur Taufe* abgeschlossen und überleitet in die Zeit der näheren Vorbereitung. Sie findet normalerweise zu Beginn der Österlichen Bußzeit statt. Im deutschen Sprach-

---

<sup>61</sup> Vgl. zum Ganzen: Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hg.), *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform*. Manuskriptausgabe zur Erprobung, Trier 2001 (im Folg.: FEE 2001). Darüber hinaus sei auf verschiedene Publikationen zum Katechumenat verwiesen, z.B. Ball/Werner, *Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa*, Ostfildern 1994; Ball u.a., *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat*, München 1997.

<sup>62</sup> Vgl. FEE 2001, 27–42.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 43–49.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 50–76.

raum hat sich das amerikanische Modell, diese Vorbereitung gemeinsam mit allen Taufbewerbern einer Diözese mit dem Ortsbischof zu feiern, durchgesetzt. In diesem Fall nimmt der Bischof nach der Vorstellung der Taufbewerber und deren Bitte diese als Taufbewerber an und spricht ihnen Gottes Segen mit Handauflegung zu. Die Katechumenen werden in das Katechumenenbuch eingeschrieben und die Paten für ihr Amt beauftragt.<sup>65</sup>

Die *Zeit der näheren Vorbereitung* ist – wenn der Empfehlung Folge geleistet wird, die Aufnahme in der Osternacht zu feiern – die Österliche Bußzeit. In ihr betet die ganze Gemeinde für ihre Taufbewerber. Am dritten, vierten und fünften Fastensonntag werden die Stärkungsriten oder Skrutinien in der Gemeindemesse gefeiert. Nach der Homilie erfolgt ein Gebet um Befreiung vom Bösen und fakultativ die Salbung mit Katechumenenöl. Danach werden die Katechumenen entlassen. Die Gemeinde fährt mit den Fürbitten weiter, in denen die Taufbewerber besondere Berücksichtigung finden.<sup>66</sup> Unmittelbar vor der Feier der Eingliederung in die Kirche erfolgt am Karsamstag die Feier der unmittelbaren Vorbereitung der Katechumenen in einem eigenen Wortgottesdienst. Es ist der Ephata-Ritus, die Wiedergabe des Glaubensbekenntnisses, die Namensgebung – entweder durch Wahl eines christlichen Namens oder einen Hinweis auf den Namenspatron –, die Anrufung der Heiligen und Gebet und die Salbung mit Katechumenenöl.<sup>67</sup>

Die eigentliche *Feier der Sakramente des Christwerdens – Taufe, Firmung und der erste Kommunionempfang* – findet im Rahmen der Osternachtfeier statt.<sup>68</sup> Dieser hier nur ansatzweise skizzierte Weg ist mittlerweile gut erprobt. Dabei hat sich gezeigt, dass es sinnvoll und gut ist, Menschen, die in den Glauben hineinwachsen, mit verschiedenen Feiern zu begleiten. Das Fragen und Ringen, die Freuden und Sorgen, die Mühe und die Erkenntnis, all das wird in einer liturgischen Feier und in Gemeinschaft vor Gott ausgedrückt. Die gemeinschaftlich gefeierte Liturgie wird zum Ausdruck der Zuwendung des Menschen mit all dem, was ihn bewegt, zu Gott und in ihr erfährt

---

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 77–102

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 103–126

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 127–138.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 139–162.

der Mensch die Zuwendung Gottes als den, der dieses Leben mit seiner Liebe und seinem Segen begleitet.

## VII. DIE FEIER DER KINDERTAUFEN IN ZWEI STUFEN

Die Erfahrungen mit dem durch liturgische Feiern begleiteten Glaubensweg haben auch für die Kindertaufe Früchte getragen. Im Anhang der FKT 2007 wird eine Feier der Kindertaufe in zwei Stufen vorgeschlagen.<sup>69</sup>

Um vor allem den Eltern, aber auch den Kindern eine längere Vorbereitung auf die Taufe zu ermöglichen, wurde die Feier der Taufe in zwei Stufen aufgeteilt. Eltern, die im Glauben weniger verwurzelt sind, aber um die Taufe ihres Kindes bitten, müssen intensiv auf einem Glaubensweg begleitet werden. Um dennoch zu signalisieren, dass sie und ihre Kinder Teil der christlichen Gemeinde sind, wurde die *eine* Feier der Taufe aufgeteilt. Die erste Feier wird im Kindertaufrituale als *Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe* bezeichnet. Diese Feier soll für die Eltern der Beginn eines Weges sein, sich mit dem Glauben neu auseinanderzusetzen, um tiefer hineinzufinden in den Glauben, um ihr Kind oder ihre Kinder im Glauben erziehen zu können. Auf diesem Weg sollen die Eltern von der Gemeinde begleitet werden.

Diese Feier am Beginn des Weges hat verschiedene Elemente. Es sind die Besinnung auf die Namensgebung, auch die Erinnerung an Namenspatrone. Es folgt ein Lobpreis Gottes und Dank für die Geburt. Im Wortgottesdienst wird in der Verkündigung des Wortes Gottes aus der Heiligen Schrift das Heil gefeiert, das sich dadurch ereignet. Anschließend folgt ein Abschnitt, der mit »Eröffnung des Weges« bezeichnet ist. Darin wird den Eltern und Paten in Erinnerung gerufen, dass sie mit der Bitte um die Taufe sich für die christliche Erziehung ihres Kindes verbürgen. Das Kind wird mit dem Kreuz bezeichnet. Es können auch, wie wir gerade schon beim Erwachsenenkatechumenat gesehen haben, Augen, Ohren, Mund und die Hände

<sup>69</sup> Vgl. FKT 2007, 141–176. Vgl. dazu auch Hinweise in W. Haunerland/E. Nagel, Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe, Trier 2008, 24–28; Dannecker/Saberschinsky, Neues Leben, 62–83.

des Kindes/der Kinder mit dem Kreuz bezeichnet werden. Es folgen die Anrufung der Heiligen und Fürbitten, dann ein Gebet um Schutz vor dem Bösen, die Salbung mit Katechumenenöl, ein Segen und die Entlassung, womit die Feier endet.

Die Taufe folgt je nachdem auch erst nach geraumer Zeit. In dieser Zeit sollen sich die Eltern und das Kind oder die Kinder auf den Empfang des Sakramentes vorbereiten und in den Glauben hineinwachsen. Die schon bei der ersten Feier vollzogenen Schritte werden natürlich nicht mehr wiederholt. Die Feier beginnt sofort mit dem Wortgottesdienst, dann kommen die Fürbitten. Es folgt die Tauffeier mit Taufwasserweihe, Absage und Bekenntnis, der Taufe, den ausdeutenden Riten usw., so wie sie auch vorgesehen ist, wenn alles in einer Stufe erfolgt.

Bisher liegen aus dem deutschen Sprachgebiet nicht sehr viele Erfahrungen über die Umsetzung dieses Vorschlages vor. Das, was ich weiß, ist jedoch sehr ermutigend.

Im August 2009, also vor nicht allzu langer Zeit, ist in der Zeitschrift »Vita Pastorale« in Italien ein Artikel erschienen, der davon berichtet, dass in Italien ähnliche Versuche vorgenommen werden, die Taufe in mehrere Feiern zu untergliedern, auch für Kinder, um mit den Eltern und der ganzen Familie einen längeren Glaubens- und Begleitungsweg gehen zu können, der immer wieder von liturgischen Feiern begleitet wird.<sup>70</sup>

### VIII. LITURGISCHE FEIERN BEI DER ERSTKOMMUNIONVORBEREITUNG

Der Gedanke einer längerfristigen Begleitung durch liturgische Feiern ist auch in der Kommunionvorbereitung schon umgesetzt worden. Es sind die so genannten Weg-Gottesdienste während der Kommunionvorbereitung.<sup>71</sup>

Im Erzbistum Paderborn hat man diese Weg-Gottesdienste entwickelt und durchgeführt. Auch im Bistum Trier, in dem ich tätig bin, wurde diese Art der Erstkommunionvorbereitung schon durchge-

<sup>70</sup> Vgl. Vita pastorale 8 (2009) 10.

<sup>71</sup> Vgl. Kramer, Weggottesdienste; Bihler, Weg-Gottesdienste. Einen Ansatz in diese Richtung bieten auch die Feiern zur Übergabe christlicher Symbole und zum Taufgedächtnis in: Getauft und dann?.

führt. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass die Erstkommunionkinder von ihren Eltern meistens keine gottesdienstliche Praxis vermittelt bekommen. Trotzdem soll eine bewusste Mitfeier der Kinder in der Liturgie angestrebt und bei der Erstkommunionvorbereitung eingeübt werden. Während der Vorbereitung auf die Erstkommunion soll daher durch verschiedene liturgische Feiern eine Einübung in das Gottesdienst-Feiern erfolgen.

So heißt es in der Einführung zum Buch »Weg-Gottesdienste« von Theodor Kramer: »Kommunionvorbereitung ist für uns Eucharistiekatechese, in der die Familien – Kinder und Eltern – etwas über die Feier der Eucharistie erfahren sollen. Darum sind verschiedene liturgische Gesten und Elemente, Handlungen und Riten der eucharistische Erfahrungsinhalt der Weg-Gottesdienste. Kreuzzeichen, Stille, Kyrie, Evangelienzug, Gabenbereitung, Friedensgruß, Kommunion, Segen ... Vor allem aber geht es hier um die Gleichzeitigkeit von Lernen und Vollziehen. Liturgische Vollzüge werden im Weg-Gottesdienst gelernt, geübt und vor allem gefeiert und damit dem Glaubenden aufgeschlossen. Im Gesamt der Weg-Gottesdienste ergibt sich so in den aufeinander aufbauenden Katechesen ein Weg durch und in die Heilige Messe.«<sup>72</sup> Die Eltern werden in diese Weg-Gottesdienste mit einbezogen, um sie zusammen mit ihren Kindern wieder mit liturgischen Vollzügen vertraut zu machen.

Die Weg-Gottesdienste während der Erstkommunionvorbereitung sind alle gleichartig aufgebaut.

Es gibt<sup>73</sup> *eröffnende Elemente*:

- Sammlung vor der Kirche.
- Prozession zum Einzug in die Kirche. Alle knien in den hinteren Bänken nieder.
- Einladung zu einer kurzen Stille; abschließendes Gebet zur Sammlung.
- Prozession zum eigentlichen Ort der Liturgie.
- Begrüßung der Kinder und Eltern, liturgische Eröffnung mit dem Kreuzzeichen.

<sup>72</sup> Th. Kramer, Weggottesdienste in der Kommunionvorbereitung. Mitarb. L. Bünge-ner/E. Luig/P. Scheiwe/S. Winzek, München 2004, 10.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 25.

Es folgen *zentrale Elemente* in unterschiedlicher Abfolge:

- Lob, Dank und Bitte.
- Verkündigung des Wortes Gottes.
- Katechese zum Gottesdienstelement, das jeweils im Mittelpunkt steht, orientiert an den Elementen Erklärung, Einübung, Verinnerlichung und feiernder Vollzug.
- meditativer Abschluss (leise Meditationsmusik, Stille, abschließendes Gebet).

Es folgen dann noch *abschließende Elemente*:

- Vaterunser und liturgischer Abschluss mit dem Kreuzzeichen.
- Prozession zum Portal, dort Verabschiedung und Einladung zum nächsten Weg-Gottesdienst.
- Angebot zum Gespräch mit Eltern und Kindern vor der Kirche.

Im Verlauf der Vorbereitung werden 14 Themen vorgeschlagen:<sup>74</sup>

1. Gott spricht in der Stille – Kreuzzeichen und Einübung in die Stille
2. Ich bin getauft – Erinnerung am Taufbrunnen an die eigene Taufe
3. Ich will ein Freund Jesu sein – das Kommunionversprechen
4. Ich bringe meine »Scherben« zu Gott – Bekenntnis der eigenen Schuld und Bitte um Vergebung
5. Gott spricht durch die Heilige Schrift – die kostbare Bibel und der Evangelienzug
6. Ich will auf Gott hören – die drei Kreuzzeichen vor dem Evangelium
7. Heilige Orte – Taufbrunnen, Beichtraum, Ambo, Altar
8. Jesus bleibt bei seinen Freunden – Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu
9. Jesus stirbt, Jesus lebt – Kreuzweg, Osterkerze, Altar
10. Jesus bleibt bei uns – das Abendmahl damals und heute bei uns
11. Was ich Gott schenken kann – Hinführung zur Gabenbereitung
12. Jesus schenkt Frieden und wir verzeihen einander – der Friedensgruß

---

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 35f.

13. Jesus, ein »Schatz« in meiner Hand – die Kommunion

14. Ich bleibe Jesu Freund – Segen und Sendung

So weit der Vorschlag aus dem Erzbistum Paderborn. Natürlich ist ergänzende Erläuterung – ich denke da z.B. auch an die Hinführung zur Beichte, Beichtkatechese oder aber weitere Erläuterungen – nötig. Die Autoren selbst räumen eine gewisse Variations- und Gestaltungsmöglichkeit in der Abfolge der verschiedenen Weg-Gottesdienste ein.

Was hier aber vor allem deutlich wird, ist, dass Katechese und Liturgie zusammenfließen. Natürlich sind Katechese und Liturgie etwas Unterschiedliches und man muss ziemlich aufpassen, dass Liturgie nicht zu einer verkappten Schulstunde verkommt. Liturgie will zunächst feiern und nicht mehr. Katechese will Inhalte, Wissensstoff vermitteln. So unterschiedlich also Katechese und Liturgie sind: Sie sind Geschwister, die einander brauchen – die Katechese als Hinführung, die Liturgie die Umsetzung ins Leben, in den gefeierten Glauben. Das ist die Stärke der Idee, die hinter dem Modell der Weg-Gottesdienste steckt und die auch Anregung sein kann, die Katechese und die Sakramentenpastoral zu verzahnen mit dem gelebten Vollzug.

## IX. FAZIT UND SCHLUSS

Damit sind auch schon die Möglichkeiten und vor allem auch die Grenzen dieses Ansatzes angerissen. Einerseits bietet unsere Liturgie einen meines Erachtens noch nicht andeutungsweise gehobenen Schatz an Zeichen und Symbolen, die die Menschen hinführen können zum Glauben. Die Verdeutlichung und der bewusste und sprechende Vollzug dieser Zeichen sind das, was wir versuchen können, immer mehr zu tun und so die Menschen durch die Liturgie selbst anzusprechen. Begleitet werden muss das durch eine Unterweisung, also Katechese, die aber die Liturgie nicht überlagern darf.

Trotzdem darf man sich von einer mystagogisch gefeierten Liturgie keine Wunder erwarten. Wir leben in einer Welt, die ihrerseits mit unheimlich vielen Reizen und Verlockungen auf die Menschen einströmt. Es ist schwierig für uns selbst, aus dem vielen, was uns be-

schäftigt und umgibt, was uns gesagt wird, was wir hören und was wir sehen, das Heilige und Gültige, das Wahre und Ewige herauszuhören. Und wir können es nur immer wieder neu versuchen und andere zu diesem Versuch einladen. Wir dürfen aber darauf vertrauen, dass die ewige Wahrheit, die Jesus Christus ist, der uns die Botschaft vom barmherzigen Gott gebracht hat, der Gott ist und Mensch wurde, dass sich diese Wahrheit durchsetzen wird, dass diese Wahrheit in unserer Welt immer mehr zum Vorschein kommen wird, eben das Gesicht Christi immer mehr aufscheint. Das ist die Verheißung, unter der wir leben, die uns Hoffnung und Zuversicht gibt, auch wenn wir in der pastoralen Situation unserer Zeit das oft nicht so deutlich erkennen.

#### LITERATUR

- BALL, M. [u.a.], Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat, München 1997.
- BALL, M./WERNER, E. (Hg.), Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa, Ostfildern 1994.
- BAUER, CH., Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, in: *Diak.* 39 (2008) 123–129.
- BIHLER, E., Kommt und seht. Weg-Gottesdienste zur Erstkommunion, Limburg/Kevelaer 2008.
- BODENSOHN, M., Das Untertauchen als primäre Form der Säuglingstaufe. Zum »Tauchreflex« der Säuglinge, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), *Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe*, Trier 2008, 134–135.
- CORNEHL, P., »Die Welt ist voll von Liturgie«. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis. Hg. v. U. Wagner-Rau (PThE 71), Stuttgart 2005.
- DANNECKER, K. P., Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiations sakramente (LQF 92), Münster 2005.
- DANNECKER, K. P., Der Ambo – Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes, in: R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg*, Bd. 1, Würzburg 2007, 31–49.
- DANNECKER, K. P./SABERSCHINSKY, A., Neues Leben aus Wasser und Geist. Zur Vorbereitung der Kindertaufe, Freiburg i. Br. [u.a.] 2008.
- Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Freiburg i. Br. 1971.

- Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973, Freiburg [u.a.] 2007.
- GEERLINGS, W. (Hg.), *Traditio Apostolica*. Apostolische Überlieferung. (FC 1), Freiburg i. Br. [u.a.] 1991.
- VAN GENNEP, A., *Übergangsriten*. Übers. Klaus Schomburg, Frankfurt [u.a.] 2005.
- GERHARDS, A./KRANEMANN, B., *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006.
- GESTRICH, A. [u.a.], *Geschichte der Familie* (Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003.
- HASLINGER, H., Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff, in: S. Knobloch/H. Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge*. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991, 15–75.
- HASLINGER, H., Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit, in: ders. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*. Bd. 2, Durchführungen, Mainz 2000, 164–185.
- HAUNERLAND, W./NAGEL, E. (Hg.), *Den Glauben weitergeben*. Werkbuch zur Kindertaufe, Trier 2008.
- HAUNERLAND, W./Saberschinsky, A. (Hg.), *Liturgie und Mystagogie*, Trier 2007.
- HEINZ, A., Eine neue Chance für das Taufbrauchtum. Brauchtumsfreundliche Impulse in der nachkonziliaren Feier der Kindertaufe, in: M. Klöckner/W. Glade (Hg.), *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde*. FS Heinrich Rennings, Kevelaer 1986, 169–177.
- JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Europa« an die Bischöfe und Priester, an die Personen gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema »Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa«*, 28. Juni 2003, deutsch: VAPs 169.
- KLEINHEYER, B., *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Gottesdienst der Kirche (Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1), Regensburg 1989.
- KRAMER, Th., *Weggottesdienste in der Kommunionvorbereitung*. Mitarb. L. Büngener/E. Luig/P. Scheiwe/S. Winzek, München 2004.
- KRANEMANN, B. [u.a.] (Hg.), *Heute Gott feiern*. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1999
- Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hg.), *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche*. Grundform. Manuskriptausgabe zur Erprobung, Trier 2001.
- Liturgische Institute Luzern, Salzburg und Trier (Hg.), *Getauft und dann? Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg*. Werkbuch, Freiburg i. Br. [u.a.] 2002.

- MESSNER, R., Einführung in die Liturgiewissenschaft. UTB für Wissenschaft 2173, Paderborn [u.a.] 2001.
- NAGEL, E., Lebendiges Wasser. Ein Kommentar zu »Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser«, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe, Trier 2008, 112–115.
- NAGEL, E., Wie neu geboren. Eine Taufe durch Eintauchen, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe, Trier 2008, 127f.
- NAGEL, E., »Übergeben« oder anziehen? Für einen sinnvollen Umgang mit dem Taufkleid, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe, Trier 2008, 136f.
- PAHL, I., Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93.
- RATZINGER, J., Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. [u.a.] 2000.
- REDTENBACHER, A., Quelle des Lebens. Was eine neue Taufstätte für eine Gemeinde bedeuten kann, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe, Trier 2008, 129–133.
- RICHTER, K. Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform, in: ders./A. Schilson (Hg.), Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung. Mainz 1989, 109–135.
- RICHTER, O., Anamnesis – Mimesis – Epiklesis: Religiöse Bildung am Gottesdienst. Liturgietheoretische Grundlagen in praktisch-theologischer Perspektive (Diss.), Leipzig 2004.
- SCHILSON, A., Das neue Religiöse und der Gottesdienst, in: LJ 46 (1996) 94–109.
- SCHILSON, A., Musical als Kult, in: LJ 48 (1998) 143–167.
- SCHMIDT, H., Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar, Freiburg i. Br. 1965.
- SCHULZE, G., Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1992.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung (Arbeitshilfen 220), Bonn 2008.
- WOLLBOLD, A., Art. »Mystagogie«, in: LThK 7 (3/1998) 570f.

WERNER HORN

## Liturgie und Ökumene – Möglichkeiten heute und morgen<sup>1</sup>

*Werner Horn, Mag. theol., ist Professor für Liturgik an der Universität für Musik und Darstellende Kunst in Wien und war lange Zeit Superintendent der Evangelischen Kirche A. B. der Diözese Wien. Er war von 1991 bis 1995 Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und von 1999 bis 2003 dessen Pressebeauftragter. Horn ist aus der Ökumenenlandschaft Österreichs nicht wegzudenken und unterhält bis zur Stunde zahlreiche ökumenische Kontakte. Eines seiner großen Anliegen war und ist der Gottesdienst und der liturgische Gesang. Werner Horn ist Mitglied der LWG (Ed.).*

### I. DAS VERSTÄNDNIS DES BEGRIFFES »LITURGIE« IN DEN KIRCHEN

Der Begriff »Liturgie« für den Gottesdienst bürgert sich erst im vierten Jahrhundert in der Ostkirche ein. Bis heute feiert die orthodoxe Kirche sonntäglich »Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus«. Diese entstand zwar erst später in Konstantinopel, wird aber auf Johannes Chrysostomus (ca. 344–407) zurückgeführt.

In der römisch-katholischen Kirche ist der Begriff für den Gottesdienst bis zum II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) derjenige der Messe gewesen – wegen der Entlassungsformel »Ite, (concio) missa est«. Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist die Bezeichnung »Liturgie« in der katholischen Kirche zum Zentralbegriff geworden, weil damit der »Volksdienst« gemeint ist und nicht mehr nur der vom Priester vollzogene Messopferdienst.

Der neue katholische Begriff von Liturgie, wozu vor allem die »volle, bewusste und aktive Teilnahme« der Gemeinde gehört, ist auch

---

<sup>1</sup> Schriftliche Fassung des Hauptvortrages auf der Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg am 4. März 2010 im Augustinussaal des Stiftes Klosterneuburg.

für das evangelische Gottesdienstverständnis wegweisend. Man kann sich das sogar mit dem ursprünglichen Wortsinn klarmachen. Das Wort »Liturgie« kommt vom griechischen »leiturgia«, das zusammengesetzt ist aus den Wörtern »laitos« (auf das Volk bezogen, daher kommt das Wort »Laie«) sowie »urgia« (Werk, Dienst). Man kann »Liturgie« also übersetzen als »Volksdienst« oder »öffentlicher Dienst«. Sie ist dies nach evangelischem Verständnis in einem doppelten Sinn: als Gottes Dienst für die Gemeinde und als Dienst der Gemeinde vor Gott.

In der evangelischen Theologie ist der Begriff »Gottesdienst« immer in diesem zweifachen Sinne verstanden worden: Die Liturgie ist erstens der Dienst, den Gott dem Menschen erweist, und zweitens die lobende und feiernde Antwort der Gemeinde darauf. Der Gottesdienst ist also keine fromme Pflicht, die der Mensch gegenüber Gott erfüllen muss, um Gott zu gefallen. Gott selbst macht vielmehr den ersten Schritt.

Klassisch ist dafür Luthers Formulierung aus der Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche 1543. Dort sagt Luther, in der neuen Kirche solle nichts anderes geschehen als dass »unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.«<sup>2</sup>

Das Zentrum evangelischer Liturgie ist traditionell die Predigt. Darum spricht man häufig von »Liturgie und Predigt« als den beiden Hauptteilen des Gottesdienstes. Dies trennt aber zu sehr das Handeln von Pfarrer/PfarrerIn und Gemeinde, deren gemeinsames Tun doch der gesamte Gottesdienst sein soll. Es ist darum besser, den Gottesdienst insgesamt »Liturgie« zu nennen: Die Gemeinde feiert Gott und vergewissert sich des gemeinsamen Glaubens. Man hat darum den evangelischen Gottesdienst als gegenseitige Mitteilung des Glaubens und deren künstlerische Darstellung beschrieben (so der bedeutende evangelische Theologe Friedrich Schleiermacher, 1768–1843). Liturgie ist ein gemeinsames Kunstwerk, das dem Evangelium Gestalt gibt. Der evangelische Liturgiewissenschaftler Michael Meyer-Blanck verwendet dafür die Formulierung »Inszenierung des Evangeliums«.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> WA 49,588.

<sup>3</sup> M. Meyer-Blanck, *Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende*, Göttingen 1997.

## II. DER GOTTESDIENST UND DIE ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Von Anfang an hat sich die ökumenische Bewegung immer wieder mit dem Thema »Gottesdienst« befasst. Vor allem in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wurden auch Fragen des Gottesdienstes behandelt. Zunächst erfolgten die Verweise auf den Gottesdienst nur gelegentlich und zufällig (Erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1927). Der Gottesdienst galt allgemein mehr als Hindernis denn als Mittel auf dem Weg zur Einheit. Auf der zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1937 in Edinburgh wurden dann erste Initiativen ergriffen, um »die anderen Kirchen von ihrem Gottesdienst her zu verstehen« – wie es vierzehn Jahre später »Ways of Worship« (Formen des Gottesdienstes) formuliert.

Die bereits 1939 in Auftrag gegebene Studie zeigte wegen des unruhigen Zustands der Weltgeschichte freilich erst 1951 Früchte, als das Dokument »Ways of Worship« zur Vorbereitung auf die dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung erschien, die im Jahr darauf in Lund (1952) abgehalten wurde. Außer dem Bericht der Kommission enthält der Band mehr als dreißig aus einer breiten Vielfalt der Traditionen heraus geschriebene Beiträge, die sich in drei Teile gliedern: 1. Die Elemente der Liturgie, 2. Die eigentliche Bedeutung von Wort und Sakrament und 3. Liturgie und Frömmigkeit. »Ways of Worship« war im Wesentlichen eine beschreibende und vergleichende Studie. Das Ziel der Beiträge war es nicht, zu einer gemeinsamen Sicht des Gottesdienstes zu kommen, sondern vielmehr verschiedene Traditionen des Gottesdienstes zu beschreiben und theologisch zu erörtern.

Auf der Konferenz in Lund erging es »Ways of Worship« nicht gut. Bald erkannte man, dass ein Konsens auf dem Gebiet des Gottesdienstes noch nicht möglich war. Die »ungelösten Probleme«, die »Ways of Worship« benannte, überwogen deutlich die am Anfang des Weges festgestellten, aber nicht unwesentlichen »Übereinstimmungen«.

Und doch spielt »Ways of Worship« und die damit verbundenen Diskussionen eine bedeutende Rolle bei der Sensibilisierung für unterschiedliche Einstellungen zum Gottesdienst und seinen Formen in den verschiedenen Kirchen.

Nach Lund wurden die Gottesdienststudien von einer internationalen theologischen Kommission mit drei Sektionen fortgesetzt, die je einen unterschiedlichen Auftrag bekamen. Die vierte Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 reagierte lebhaft auf deren Berichte und die Sektion »Der Gottesdienst und die Einheit der Kirche Christi« erzielte ein großes Maß an Übereinstimmung.

Das Gottesdienstthema war in der ökumenischen Tagesordnung herangereift. Es wurde nicht mehr als ein von »ungelösten Problemen« dominierter Bereich angesehen, in dem sich der Fortschritt zum ökumenischen Konsens als langsam und schwierig, wenn nicht gar unmöglich erwies. Es wurde eher als eine Quelle gesehen, die ihrerseits den ökumenischen Dialog zu beleben vermochte.

Ohne Frage erreichte die Geschichte der Liturgie mit der Promulgierung der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) am 4. Dezember 1963 durch Papst Paul VI. einen Wendepunkt. Die Reformen des II. Vatikanischen Konzils hatten erhebliche Auswirkungen nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern ebenso auf andere westliche Kirchen. Während die einzelnen Kirchen und ihre Liturgiewissenschaftler noch mit dem Studium der Geschichte, Theologie und Erneuerung der Liturgie beschäftigt waren, begannen die radikalen liturgischen Reformen, die das II. Vatikanische Konzil auslöste, die liturgischen Vorstellungen der Ökumene zu fesseln.

Das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* (UR) nahm von der ökumenischen Dimension der Bewegung für liturgische Erneuerung Kenntnis und misst ihr »eine besondere ökumenische Bedeutung« (UR 6) zu.

Auf der vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1968 in Uppsala wurde die römisch-katholische Kirche Vollmitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Als 1982 die Konvergenzerklärungen zu »Taufe, Eucharistie und Amt« veröffentlicht wurden, gab die Mitwirkung römisch-katholischer Theologen dem Dokument eine dementsprechend größere ökumenische Bedeutung. Eines der unmittelbaren Ergebnisse der Lima-Erklärung zur Eucharistie war die »Lima-Liturgie«, die von Max Thurian und einigen anderen Theologen für die Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1982 in Lima entworfen wurde. Die Lima-Litur-

gie sucht der in den Konvergenzerklärungen erreichten ökumenischen Gemeinsamkeit liturgisch Ausdruck zu verleihen. Sie hat eine breite, wenn auch nicht unkritische Rezeption erfahren, aber die Konvergenz, die in den Lima-Erklärungen als ganzen erreicht wurde, spiegelt sich auch in den revidierten liturgischen Ordnungen vieler Kirchen wider. Die ökumenische Konvergenz über die Eucharistie wird in der gemeinsamen Grundgestalt der Liturgien der Kirchen ersichtlich. Darüber hinaus finden sich in den erneuerten eucharistischen Liturgien der meisten Kirchen des Westens Elemente des Eucharistiegebetes, die in der Lima-Liturgie verwendet wurden, vor allem eine Anamnese und Epiklese.

Seit der Zeit des II. Vatikanischen Konzils sind Liturgiewissenschaftler mit der Erstellung gemeinsamer ökumenischer liturgischer Texte befasst. Zusätzlich zu den gemeinsamen liturgischen Texten erfreuen sich englischsprachige Kirchen auch gemeinsamer liturgischer Lektionare. Unter den deutschsprachigen Kirchen erstellte die Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte (ALT) gemeinsame Fassungen für Vaterunser, apostolisches und nizänisches Glaubensbekenntnis, Gloria in excelsis, Sanctus, Agnus Dei und Gloria Patri.

Das Erleben der Gottesdienste auf der fünften Weltkonferenz in Santiago de Compostella 1993 veranlasste die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sich erneut dem Studium des Gottesdienstes als eines wesentlichen Teils der Bemühungen um die Einheit der Kirchen zuzuwenden. Dies ergab eine größere Beachtung der liturgischen Dimension im kirchlichen Leben und verlangte eine enge Zusammenarbeit mit Liturgiewissenschaftlern und Leitern von Gottesdiensten ebenso wie mit Theologen.

Taufe und gegenseitige Anerkennung der Taufe wurden zum Herzstück einer erneuten Konzentration auf den Gottesdienst in seiner Bedeutung für die Einheit der Christen. In Santiago de Compostella fanden die täglichen Gottesdienste großen Anklang, in denen die Delegierten der Kirchen die zunehmende gegenseitige Anerkennung der Taufe in Christus bekannten und zelebrierten. Die Konferenz empfahl, dass die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ein Verfahren entwickeln sollte, mit dem die Kirchen die gegenseitige Anerkennung der Taufe erreichen könnten. Vier Konsultationen – die letzte wurde im Jahr 2000 in Prag abgehalten – befassten sich ausführlich mit diesem Thema.

### III. ZWEI ERFOLGSGESCHICHTEN ÖKUMENISCHEN FEIERNS

#### 1. *Die Gebetswoche für die Einheit der Christen*

Sie ist in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf Initiative von anglikanischen, katholischen und orthodoxen Christen entstanden. Sie wurde am Anfang des 20. Jahrhunderts von der römisch-katholischen Kirche verbindlich eingeführt und auf die Zeit vom 18.–25. Januar festgelegt. Als um 1930 der katholische Abbè Couturier diese Gebetswoche so umgestaltete, dass sowohl Protestanten und Orthodoxe als auch Katholiken sich daran beteiligen konnten, beschloss die Ökumenische Bewegung 1941, ihre Gebetswoche in der gleichen Periode zu halten.

Heute wird die Gebetswoche in vielen Ländern der Erde durchgeführt, entweder im Januar oder vor Pfingsten oder gelegentlich auch zu anderen Terminen. Material und Anregungen zu ihrer Gestaltung werden – wie vorhin bereits ausgeführt – von einer gemeinsamen Kommission der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen alljährlich erarbeitet.

#### 2. *Der Weltgebetstag der Frauen*

Die Bewegung des Weltgebetstages ist im ursprünglichen Sinn die Ökumene der Frauen. Sie hat sich im 19. Jahrhundert aus der Initiative von Frauen protestantischer Freikirchen entwickelt. Im Jahr 1887 entstand ein Gebetstag für die Innere Mission in den USA, 1890 wurde ein entsprechender Gebetstag für die Äußere Mission ins Leben gerufen, und 1819/20 wurden diese Gebetstage zusammengelegt, um die Einheit von Innerer und Äußerer Mission, Glaubenszeugnis der Tat gegenüber den Notleidenden und Wortzeugnis gegenüber den Nichtchristen zu betonen. 1922 begann die internationale und die ökumenische Verbreitung des Weltgebetstages, in dem sich spontan immer neue Frauengruppen hineinziehen ließen in den Prozess geistlichen Lernens. Seitdem treten an jedem ersten Freitag im März Frauen aller Kirchen überall auf der Welt im Gebet ein für die Ausbreitung des Wortes Gottes, für Frieden und Versöhnung, für Verminderung von Ungerechtigkeit, Not und Leid, für Entwicklung menschenwürdiger Bedingungen auf allen Gebieten. Das Thema

wird jeweils von den christlichen Frauen eines bestimmten Landes erarbeitet.

#### IV. DIE ÖKUMENISCHE KONZEPTION DES EVANGELISCHEN GOTTESDIENSTBUCHES (EGb)

»Der evangelische Gottesdienst steht in einem lebendigen Zusammenhang mit den Gottesdiensten der anderen Kirchen in der Ökumene.« So lautet das vierte von insgesamt sieben Leitbildern (»Kriterien«) des im Jahr 1999 erschienenen Evangelischen Gottesdienstbuches (EGb) für die lutherischen Kirchen in Deutschland und Österreich sowie die unierten Kirchen in Deutschland.<sup>4</sup> Dieses ökumenische Leitbild ist Ausdruck einer rasanten Entwicklung. Die Ökumene wird in den meisten Gemeinden in einem guten Miteinander gepflegt. Die Zusammengehörigkeit der Christinnen und Christen unterschiedlicher Konfessionen findet oft auch in der gemeinsamen Feier von Gottesdiensten ihren Ausdruck.

Das gegenseitige Kennenlernen hat dabei viele Vorurteile abgebaut und gezeigt, wie ähnlich beispielsweise in der Struktur der lutherische Gottesdienst und die katholische Messfeier sind. Im Bereich der Lieder und der liturgischen Gesänge ist es schon länger so, dass in den Gemeinden nicht mehr gefragt wird, aus welcher Konfession der Gesang stammt. Die seit 1969 bestehende Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (AÖL) hat bereits für das »Gotteslob«, später für das 1994 erschienene Evangelische Gesangbuch (EG) eine große Anzahl von Liedern mit einem ö-Siegel versehen und eine gemeinsame Text- und Melodiefassung bei vorhandenen konfessionellen Unterschieden hergestellt. Derzeit arbeitet sie dem in Entstehung begriffenen neuen katholischen »Gesang- und Gebetbuch« (GGB) zu.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Evangelisches Gottesdienstbuch, hg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKV, 1999, 15.

<sup>5</sup> Im Aufgabenfeld der AÖL steht: »Die AÖL führt den ökumenischen Dialog, der gerade im Blick auf das Lied der Kirche von besonderer Bedeutung ist. Sie ermuntert die Kirchen, möglichst viele der in der AÖL erarbeiteten Text- und Melodiefassungen zu übernehmen und sie die ökumenische Gemeinschaft zu stärken. Sie beobachtet neu rezipierte Lieder, vor allem solche, die sich bereits über Kirchen- und Regionengrenzen hinweg verbreitet haben und eine Koordinierung im ökumenischen Sinne wünschenswert erscheinen lassen. Die Beurteilung und Sichtung

So formuliert das EGb konsequent: »Evangelischer Gottesdienst ist immer auf die ganze Kirche Jesu Christi bezogen. Er ist deshalb für den Reichtum der Spiritualität in den anderen Kirchen offen.«<sup>6</sup>

Das Gottesdienstbuch geht sogar noch einen Schritt weiter und fragt, wie sich die ökumenische Verbundenheit »mit der Kirche aller Zeiten und Orte«<sup>7</sup> im evangelischen Gottesdienst zeigt. Dabei wird festgestellt, dass diese bereits durch die gemeinsame Grundstruktur (Eingangs-, Verkündigungs-, Abendmahls- und Schlussteil) des Gottesdienstes sowie durch gemeinsame Grundtexte (Schriftworte, Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Kirchenlieder, Einsetzungsworte, Segen) eine breite Basis hat.

So ist es nur noch ein kleiner Schritt – aufgrund von Erkenntnissen und Einsichten, die im ökumenischen Dialog gewachsen sind – den evangelischen Gottesdienst mit Elementen aus anderen christlichen Traditionen anzureichern. Es werden insbesondere im Gebetsteil viele Texte aus anderen Kirchen aufgenommen, bis hinein in die Abendmahlsgebete. Der Abbau von konfessionellen Vorurteilen hat auch dazu beigetragen, dass Zeichen und Symbole aus anderen Konfessionen (z.B. Friedensgruß, Taufkerze) im evangelischen Gottesdienst Fuß fassen konnten. Das Gottesdienstbuch greift diese Entwicklung ebenfalls auf.

Besonders weitreichend sind Veränderungen, die sich auf den Gottesdienstverlauf beziehen. Hier ist etwa der liturgische Gruß am Beginn des Gottesdienstes oder die Stellung des Glaubensbekenntnisses im Gottesdienst zu nennen. Es wird deutlich, dass im Gottesdienstbuch in Ansätzen eine Konvergenz zu den Gottesdienstordnungen der römisch-katholischen Kirche angestrebt wird. In gemeinsamen Formen und durch die Verwendung gemeinsamer liturgischer Stücke soll »das Gottesdienstbuch eine Hilfe auf dem Weg zu einer erfahrenen Gemeinschaft der Kirchen«<sup>8</sup> sein.

In diesem Zusammenhang ist etwas von Bedeutung, das für das Gottesdienstbuch selbstverständlich ist, und deshalb auch nicht weiter thematisiert wird. Es ist bereits der Grundansatz des Gottesdienst-

---

solcher Lieder ist eine Hilfe für alle Kirchen. Die AÖL ist Ansprechpartnerin für alle, die sich mit dem ökumenischen Liedgut befassen.«

<sup>6</sup> EGb, 15.

<sup>7</sup> EGb, 18.

<sup>8</sup> EGb, 16.

buches ökumenisch, da es den Gottesdienst in den meisten reformierten, unierten und lutherischen Kirchen Deutschlands und Österreichs regelt oder inspiriert, also nicht nur in einer Konfessionsfamilie. Die bisherigen, konfessionell unterschiedlichen Agenden sollten also durch ein gemeinsames Agendenwerk ersetzt werden. Der mit der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie (1975) beschrittene Weg der Kirchengemeinschaft (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, GEKE) findet so einen liturgischen Ausdruck innerprotestantischer Ökumene.

Durch die Aufnahme von Gestaltungsmöglichkeiten und Texten aus den verschiedenen Traditionen geschieht so eine gegenseitige Bereicherung.

#### V. LITURGIEWISSENSCHAFT ALS ÖKUMENISCH VERSTANDENE UND BETRIEBENE WISSENSCHAFT

In Zukunft wird Liturgiewissenschaft immer stärker ökumenisch ausgerichtet sein müssen. Gute Beispiele dafür gibt es schon jetzt. Der evangelische Liturgiewissenschaftler Karl-Heinrich Bieritz weist im Vorwort seiner 2004 veröffentlichten »Liturgik« auf den ökumenischen Charakter seines Buches hin. Er bezieht in großem Umfang – in allen seinen Teilen – die römisch-katholische Überlieferung und Praxis mit ein. Das gilt auch für die Literatur, auf die Bezug genommen wird. Und er meint: »Ohne den ständigen Rückgriff auf die katholische Liturgiewissenschaft hätte das Buch nicht geschrieben werden können.«<sup>9</sup> Konzipiert ist darum sein Buch auch als »Kompendium ökumenischer Liturgik, das die konfessionellen Teilkulturen nicht gegeneinander aufrechnet, sondern sie als bleibend aufeinander bezogene Realisationen der Glaubens-, Kirchen- und Gottesdienstkultur des Christentums begreift«<sup>10</sup>. Bereits in seiner Veröffentlichung »Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart«<sup>11</sup> berücksichtigt er sowohl die evangelische als auch die katholische Praxis und versteht sein Buch als »ein

<sup>9</sup> K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, VI.

<sup>10</sup> Ebd., VI.

<sup>11</sup> Berlin 1. Aufl. 1986.

ökumenisches Buch<sup>12</sup>, aus dem sich evangelische wie katholische Leser nicht nur über die Praxis der eigenen, sondern auch der jeweils anderen Kirche informieren können. Dabei verweist er auch dankbar auf Veröffentlichungen katholischer Liturgiewissenschaftler, auf die er in seinem Buch zurückgreifen konnte.

Von besonderer Bedeutung ist auch die *Societas Liturgica*, die 1965 gegründet wurde und vor ihrer Zielsetzung her eine ökumenische Gesellschaft ist, die sich der liturgischen Erneuerung und Forschung widmet.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Liturgie spielt an den Theologischen Fakultäten noch eine unterschiedliche Rolle. Während an den Katholischen Fakultäten seit dem II. Vatikanischen Konzil die Liturgik Hauptfach im Studium ist und jede Theologische Fakultät einen besonderen Lehrstuhl dafür haben muss, gibt es an den Evangelischen Fakultäten in Deutschland und Österreich keinen einzigen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft. Dass an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien viele Jahre der leider vergangenes Jahr verstorbene Liturgiewissenschaftler Hans-Christoph Schmidt-Lauber am Lehrstuhl für Praktische Theologie gelehrt hat, war eine besondere Fügung, aber keine Selbstverständlichkeit.

## VI. ÖKUMENISCHE MÖGLICHKEITEN IM BEREICH DES GOTTESDIENSTLICHEN FEIERNS

Im Folgenden möchte ich einige Möglichkeiten aufzeigen, die im Bereich des gottesdienstlichen Feierns und gemeinsamer liturgischer Gestaltung heute neu oder verstärkt wahrgenommen werden sollten:

### *1. Ökumenische Taufgedächtnisfeiern*

In den letzten Jahren hat sowohl in der römisch-katholischen wie in der evangelischen Kirche die Tauferinnerung neu an Bedeutung gewonnen. Die Feier des Taufgedächtnisses soll an den Beginn und Grund unseres Christseins erinnern. Um die Taufe als ökumenisches Sakrament stärker ins Bewusstsein zu rücken, könnten jedoch solche

---

<sup>12</sup> Ebd., 19.

Taufgedächtnisgottesdienste auch von den Kirchen gemeinsam angeboten und gefeiert werden.

## *2. Weitere ökumenische Feiern*

Neben den schon zu einer guten Tradition gewordenen Gottesdiensten während der Gebetswoche für die Einheit der Christen oder am Weltgebetstag der Frauen sollte nach weiteren Möglichkeiten gemeinsamen Feiern gesucht werden. Als eine solche Möglichkeit sehe ich den Aschermittwoch an, der für Katholiken und Lutheraner eine Zäsur im Kirchenjahr sowie den Beginn der Fasten- bzw. Passionszeit bedeutet. Eine ökumenische Abendfeier an diesem Tag mit einer gemeinsamen Verpflichtung zum Teilen und Verzicht kann zu einem eindrucksvollen Erlebnis werden. Vielerorts werden in die liturgische Gestaltung der Aschermittwochfeier auch Künstlerinnen und Künstler einbezogen. Damit ergibt sich eine weitere Komponente sinnvollen ökumenischen Handelns.

Eine weitere Möglichkeit sehe ich in einem ökumenischen Gottesdienst zu Pfingsten, etwa am Pfingstmontag, der deutlich macht, dass wir trotz unserer konfessionellen Eigenart doch alle zu der e i n e n Kirche Christi gehören und auf das Wirken des Heiligen Geistes gerade auch in unserem ökumenischen Bemühen angewiesen sind. Auch am Abend des Reformationstages könnte eine ökumenische Vesper dazu dienen, der ökumenischen Intention der Reformatoren zu gedenken. Bewährt haben sich an manchen Schulen ökumenische Gottesdienste zum Schulanfang und Schulschluss sowie ökumenische Friedhofsandachten zu Allerheiligen bzw. Allerseelen.

Jedenfalls sollten ökumenische Gottesdienste ein fester Bestandteil in der alljährlichen gottesdienstlichen Planung einer christlichen Gemeinde sein.

## *3. Ökumenische Tagzeitenliturgie*

In der gegenwärtigen Diskussion um gemeinsame Eucharistiefiern, die auf Grund eines vor allem unterschiedlichen Amtsverständnisses derzeit nicht möglich sind, plädiere ich dafür, eine ökumenische Tagzeitenliturgie zu entwickeln. Unsere Tagzeitengottesdienste sind ökumenefähig und Liturgien finden sich sowohl im katholischen

Gesangbuch »Gotteslob« wie im Evangelischen Gesangbuch (EG). Es ist zu fragen, warum es in diesem Bereich nicht schon längst mehr gemeinsame Angebote katholischer und evangelischer Gemeinden gibt. Das Angebot der Tagzeitengottesdienste sollte in den einzelnen Kirchen verstärkt werden und dies kann gut ökumenisch geschehen. Eine wöchentliche Vesper oder auch ein Morgenlob, abwechselnd in den verschiedenen Kirchenräumen gehalten, würde nicht nur eine regelmäßige Begegnung katholischer und evangelischer Christen, sondern auch ein gemeinsames Singen und Beten ermöglichen.

#### *4. Ökumenischer Predigertausch*

Eine weitere Möglichkeit besteht in der Einladung des Pfarrers der anderen Kirche zur Predigt im Gottesdienst der eigenen Kirche. Solch ein ökumenischer Predigertausch hat sich an manchen Orten bereits zu einer guten Tradition entwickelt. Ich denke dabei an meine frühere Gemeinde in Wien-Simmering, wo wir bereits im Jahre 1970 zum ersten Mal einen Pfarrer einer benachbarten römisch-katholischen Pfarre als Prediger eingeladen hatten und ich umgekehrt als Prediger in einem katholischen Gottesdienst eingeladen war.

#### *5. Ökumenische Besuche*

Ökumenisch wird ein Gottesdienst nicht nur durch eine gemeinsam erarbeitete und gestaltete Liturgie, sondern schon durch die Teilnahme einer Gemeindegruppe am Gottesdienst der anderen Kirche. Vielfach ereignet sich dies heute schon bei Priesterweihen, Ordinationen und Amtseinführungen, wo anderskonfessionelle Teilnehmende gebeten sind, einen Gruß zu überbringen oder sogar an der Segenshandlung mitzuwirken. Dadurch kommt zum Ausdruck, dass wir als christliche Gemeinden aneinander Anteil nehmen und uns gegenseitig besuchen.

#### *6. Füreinander beten*

Dieses Aneinander-Anteilnehmen sollte aber auch im Gebet unserer Gottesdienste regelmäßig geschehen. In der Fürbitte denken wir da-

her nie nur an unsere eigene Kirche, ihre Anliegen, Nöte und Aufgaben. Wir beziehen auch andere Kirchen mit ein und beten für sie, ihre Pfarrer, Bischöfe und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

### *7. Gemeinsame liturgische Bildung*

Liturgie bedarf immer neu der Vermittlung und Bildung. Liturgische Bildung ist heute ein Grundanliegen aller Kirchen. Gottesdienste können nur dann lebendig und mit innerer Anteilnahme gefeiert werden, wenn die Feiernden auch wissen, was sie feiern, und in das Feiern eingeübt werden. Liturgische Seminare und Tagungen können aber auch ökumenisch geplant und durchgeführt werden, wie dies in Wien bei den Liturgiefachtagen seit Jahrzehnten geschieht. Hier entsteht ein wachsendes Wissen um Bedeutung und Inhalt der Liturgie in den anderen Kirchen und dadurch ein zunehmendes Verständnis für die Andersartigkeit des liturgischen Vollzuges in der jeweils anderen Kirche.

### *8. Ökumenische Segenshandlungen*

Ökumenische Segenshandlungen bei der Einweihung öffentlicher Gebäude und Einrichtungen gehören heute schon zur Selbstverständlichkeit. Noch kaum werden solche Segensfeiern jedoch im privaten Bereich praktiziert. Ich denke hier etwa an eine Segenshandlung bei Übernahme einer neuen Wohnung durch eine konfessionsverschiedene Familie, wo die Pfarrer beider Kirchen eine ökumenische Segenshandlung anbieten könnten.

### *9. Kirchenmusik*

Ökumenische Kirchentage lassen viele gemeinsame Gottesdienste, gemeinsames Singen und Beten zu einem eindrucksvollen Erlebnis werden. Bei der Gestaltung dieser Gottesdienste und der Kirchentage insgesamt spielt auch die Kirchenmusik eine wesentliche Rolle. Auch beim ökumenisch begangenen Christentag um die Jahrtausendwende in Wien und in anderen Städten war dies zu erleben. Besonders die ökumenische Dimension der Musik ist nicht zu unterschätzen. Als Protestant freut man sich, wenn bei großen Festgot-

tesdiensten der römisch-katholischen Kirche zahlreiche Lieder evangelischer Herkunft gesungen werden, die aber heute längst Allgemeingut geworden sind.

Es wird manchmal behauptet, dass die ökumenische Bewegung erst noch eine ökumenische Kultur schaffen müsse. Das liturgische Leben der westlichen Kirchen straft diese Kritik Lügen. Sie benutzen ökumenische Texte, Lieder und Bibelübersetzungen, aber auch andere Elemente des liturgischen Feierns zeugen von einer bemerkenswerten Konvergenz. Heutige Liederbücher z.B. spiegeln die gemeinsamen musikalischen Ressourcen wider. Christen begegnen in zunehmendem Maß liturgischen Feiern anderer Traditionen. Alba und Stola haben als liturgische Kleidung teilweise auch in anderen Kirchen Eingang gefunden. Wenn Christen die Kirchen der jeweils anderen Konfession aufsuchen, kommt es immer weniger zu einem Gefühl der Fremdheit, sondern zu einem Gefühl des »Zu-Hause-Seins«. Dieses Gespür der Ökumene bringt eine ökumenische Kultur zum Ausdruck, die zu einem nicht geringen Maß durch die ökumenische, aber auch durch die liturgische Bewegung begünstigt wurde.

### *10. Schluss*

Erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wurde der Gottesdienst nicht mehr als Hindernis der ökumenischen Bewegung und Quelle der Trennung der Kirchen angesehen, sondern als Weg auf die Einheit hin verstanden. Wachsender Konsens unter den Liturgiewissenschaftlern über den vielgestaltigen Ursprung des christlichen Gottesdienstes und Verzicht auf die Suche nach der Einheitsliturgie eines fiktiven »apostolischen« Gottesdienstes, die Ausbreitung der liturgischen Bewegung unter den Kirchen und weitreichende Reformen der liturgischen Texte führten dazu, dass sich eine ökumenische Konvergenz über den Gottesdienst entwickeln konnte.

Damit verband sich ein Gespür dafür, dass der Gottesdienst eine wichtige Rolle in der ökumenischen Bewegung, ja für das Leben und die Zukunft unserer Kirchen zu spielen hat. Auf der anderen Seite müssen wir feststellen, dass der Gottesdienstbesuch – von Ausnahmen abgesehen – in allen Kirchen unaufhaltsam abnimmt. Dies ist zweifellos eine bittere Erkenntnis und ein geradezu paradox anmu-

tender Befund angesichts eines intensiven Ringens um Verständnis und Erneuerung der christlichen Liturgie. Obwohl die Zahl niemals das letzte Kriterium für Wahrheit und Richtigkeit einer Sache sein kann, scheint hier der quantitative Aspekt doch in einen qualitativen umzuschlagen und es stellt sich die Frage: Ist der heutige Mensch, der Mensch im 21. Jahrhundert, überhaupt noch liturgiefähig? Wie sieht die Zukunft des christlichen Gottesdienstes überhaupt aus? Diesen Fragestellungen nachzugehen, wäre freilich ein Thema für einen weiteren Vortrag.

#### LITERATUR

- BIERITZ, K.-H., Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1986.
- BIERITZ, K.-H., Liturgik, Berlin 2004.
- Evangelisches Gottesdienstbuch, hg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKV, Berlin 1999.
- LUTHER, M., Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. 49, Graz 1970.
- MEYER-BLANCK, M., Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende, Göttingen 1997.

## Liturgie und Diakonie

*Die Autorin ist Assistentin für Liturgiewissenschaft in Klosterneuburg und arbeitet an einem Habilitationsprojekt im Archiv des Pius-Parsch-Instituts. Sie absolvierte das Studium der Katholischen Theologie an der Karl-Franzens-Universität in Graz und promovierte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, wo sie als Assistentin am Institut für Liturgiewissenschaft bei Univ.-Professor Dr. Hans-Jürgen Feulner tätig war. Sie ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft (Ed.).*

### I. KIRCHLICHES TUN ALS DIAKONIA – LEITURGIA – MARTYRIA – KOINONIA

Wenn nach katholischer Auffassung die Seelsorge als »Sammelbegriff für die gesamte kirchliche Praxis in den Grundfunktionen christlicher Gemeinde (Martyria, Leiturgia, Diakonia) konkretisiert«<sup>1</sup> werden kann, stellt sich die grundsätzliche Frage sowohl nach den ursprünglichen als auch aktuellen Bedeutungen dieser einzelnen Vollzüge sowie nach ihrem Verhältnis untereinander. Ganz allgemein bezeichnet zunächst Martyria den bezeugenden Verkündigungsdienst der Gläubigen vor der Welt und den Menschen, Leiturgia den dialogischen Gottesdienst des versammelten Volkes Gottes und Diakonia den liebend-caritativen Gottes-Dienst<sup>2</sup> von Menschen an Menschen. Sie sind die »drei Grunddienste«, wodurch »die Kirche am dreifachen Amt Jesu Christi als Prophet, Priester und Hirte« teilnimmt, »um das mit Jesus Christus im Heiligen Geist endgültig angebrochene endzeitliche Heil Gottes in der Geschichte zu vergegenwärti-

<sup>1</sup> Ph. Müller, Seelsorge, in: LThK 9, 383–387 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausg. v. <sup>3</sup>1993–2001) 384.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung Gottes-Dienst möchte hier als Genitivus subiectivus verstanden werden und meint den bedingungslos liebenden Dienst Gottes zum Heil des Menschen und der ganzen Welt.

gen<sup>3</sup>. Mitunter wird als vierter wesentlicher Grundvollzug von Kirche auch noch die Koinonia (κοινωνία) mit ihrer Grundbedeutung von Gemeinschaft, Anteilhabe hinzugezählt.<sup>4</sup> Einer Erweiterung der Trias Martyria – Leiturgia – Diakonia durch den Begriff Koinonia kann »heute aufgrund der vor allem in der ökumenischen Bemühung um ein gemeinsames Eucharistieverständnis gewonnenen Einsichten«<sup>5</sup> zugestimmt werden. Eine andere Sichtweise wiederum erklärt eine »additive Zuordnung von Martyria, Diakonia und Leiturgia« für überflüssig, weil diese »vielmehr Dimensionen der einen Koinonia«<sup>6</sup> seien. Grundsätzlich ist eine »theologische Gleichrangigkeit«<sup>7</sup> aller dieser kirchlichen Grundakte erstrebenswert, zumal sie im gelebten Alltag kaum getrennt voneinander praktiziert werden können, sondern sich vielmehr gegenseitig überschneiden oder durchdringen, sodass womöglich »wo eines gegen das andere ausgespielt wird, alles verloren geht«<sup>8</sup>.

Der Begriff Martyria (μαρτύρια) steht in den Evangelien sowie in den apologetischen Schriften für das vollmächtige Zeugnis, das die Jünger und frühen Christen in ihrem Glauben an Jesus Christus und an das Mysterium vom göttlichen Heilsereignis oft bis in den eigenen Tod hinein (Martyrer = Blutzeuge) abgelegt haben. Das persönliche Einstehen für den Glauben sowie dessen Weitergabe sind die zentra-

<sup>3</sup> W. Kasper, Kirche. III. Systematisch-theologisch, in: LThK 5 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausg. v. <sup>3</sup>1993–2001) 1465–1474, 1469f.

<sup>4</sup> So benennt beispielsweise M. Widl die »vier Grundvollzüge der Kirche«: Gottesbegegnung, Gemeinschaft, Weltverantwortung und Verkündigung, in: M. Widl, Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz u.a. 1997, 36f. – Sozialpsychologisch an Bedeutung gewinnen diese »theologischen Grundfunktionen der Gemeinde«, wenn sich um sie herum »Gruppen als Orte religiöser/kirchlicher Sozialisation« bilden, in: H. Steinkamp, Die Gruppe als Ort gemeindlicher Glaubenserfahrung, in: I. Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie. Regensburg 1990, 287–302, 292f.

<sup>5</sup> H.-Chr. Schmidt-Lauber, Martyria – Leiturgia – Diakonia, in: Quat. (1981) 160–172, 161.

<sup>6</sup> U. Kuhnke, Koinonia. II. Praktisch-theologisch, in: LThK 6 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausg. v. <sup>3</sup>1993–2001) 172.

<sup>7</sup> O. Fuchs, Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis, in: H. Haslinger, u.a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 178–197, 179.

<sup>8</sup> Schmidt-Lauber, Martyria, 171.

len Wesensmerkmale der Martyria, die heute weitgehend mit der Bezeichnung *Verkündigung* wiedergegeben wird.<sup>9</sup>

Leiturgia (λειτουργία) bedeutet nach der Übersetzung aus dem Griechischen den Dienst des Volkes bzw. am Volk sowie in Folge jeden öffentlichen Dienst. Im alttestamentlich-jüdischen Kontext steht der Begriff gewöhnlich im Zusammenhang mit dem kultischen Dienst der Priester und Leviten. Das Neue Testament verwendet dagegen Leiturgia zweifach, einmal als diakonisches Tun (ἡ διακονία τῆς λειτουργίας; 2 Kor 9,12; vgl. LG 29,1<sup>10</sup>) und einmal als Handlung am Heiligtum (Phil 2,17; Hebr 8,2).<sup>11</sup>

Diakonia (διακονία) bezeichnet im ursprünglichen, neutestamentlichen Sinn den materiellen Dienst bei Tisch (Apg 6,2), sodann auch den Dienst am Wort (Apg 6,4) sowie der Versöhnung (2 Kor 5,18; vgl. LG 28,1). Modellhaft misst sich die Diakonia am alles umfassenden und überbietenden Leben Jesu Christi, der mit seinem Dienst an den Armen, Kranken und Benachteiligten bedingungslos zur Befreiung und zum Heil der anderen eingetreten ist.<sup>12</sup> Gerade aus dieser vorbildhaften Sicht ist Diakonia ähnlich wie Leiturgia ein Dienst Gottes, der uns in diesem Sinne als Gottes-Dienst aufgetragen ist.

Im Folgenden möchte in erster Linie auf das gegenwärtige Verständnis von Liturgie und Diakonie sowie deren Verhältnis zueinander eingegangen werden. Da sowohl das Bekenntnis zum christlichen Glauben, die Martyria, als auch der gemeinschaftliche Aspekt der Koinonia bzw. Communio überall dort, »wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind ...« (vgl. Mt 18,20), für jedes weitere liturgische und diakonische Handeln konstitutiv sind, können diese beiden Grundvollzüge für die Erörterungen hier als Basis und Grundbedingung bereits vorausgesetzt werden.

<sup>9</sup> Vgl. R. Zeffass, Martyria, in: LThK 6 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausg. v. <sup>3</sup>1993–2001) 1444f.

<sup>10</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« (LG), die auf dem II. Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde. Lateinisch-deutscher Text in: P. Hünermann (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (Lat.-dt. Studienausgabe) (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1). Freiburg i. Br. u.a. 2004, 73–185, 126.

<sup>11</sup> Vgl. A. Adam, Grundriß Liturgie, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2005.

<sup>12</sup> Vgl. dazu in: N. Mette, Diakonia, in: LThK 3 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausg. v. <sup>3</sup>1993–2001) 184f.

## II. LITURGIE UND DIAKONIE HEUTE

### 1. Gegenwärtiges Verständnis und Wesen von Liturgie

Eine nach dem II. Vatikanischen Konzil recht verstandene Liturgie darf weder einfach mit Kult gleichgesetzt<sup>13</sup> noch auf die äußeren und sinnenfälligen Zeremonien des Gottesdienstes (*divini cultus*) unter bestimmten Vorschriften (Rubriken) verkürzt werden,<sup>14</sup> wenn sie den Ansprüchen der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*<sup>15</sup> gerecht werden möchte, wonach die Liturgie als »Vollzug des priesterlichen Amtes Jesu Christi«<sup>16</sup> gilt sowie jede liturgische Feier als »Werk Christi, des Priesters und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit keine andere Handlung der Kirche in derselben Bedeutung und demselben Rang gleichkommt« (SC 7)<sup>17</sup>. Das Konzil gesteht zwar ein, dass »die heilige Liturgie ... nicht das ganze Tun der Kirche« ausfüllt und die Kirche auch immer wieder »die Botschaft des Heils ... Glauben und Buße« verkünden – Martyria – sowie »zu allen Werken der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolates« – Diakonia – ermuntern muss (vgl. SC 9)<sup>18</sup>, aber »dennoch ist die Liturgie der Gipfelpunkt [culmen], zu dem das Tun der Kirche strebt, und zugleich die Quelle [fons], aus der all ihre Kraft strömt« (SC 10)<sup>19</sup>. Damit soll unmissverständlich zum Ausdruck gebracht werden, dass die Liturgie nicht nur rangmäßig über den übrigen Grundvollzügen der Kirche anzusiedeln sei, sondern sie vielmehr Martyria, Diakonia und Koinonia (Communio) erst dazu befähige, das Ziel zu

<sup>13</sup> Diese Auffassung wird noch von Papst Pius XII. vertreten: »Die heilige Liturgie bildet folglich den öffentlichen Kult ...«, in: Pius XII., Enzyklika »*Mediator Dei*«, 20. November 1947, in: AAS 39 (1947) 521–595, Nr. 20.

<sup>14</sup> Vgl. ebenso in: ebd., Nr. 25.

<sup>15</sup> Liturgiekonstitution des II. Vatikanums »*Sacrosanctum Concilium*« (SC). Lateinisch-deutscher Text in: P. Hünermann (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (Lat.-dt. Studienausgabe)* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1). Freiburg i. Br. u.a. 2004, 3–56. – Vgl. die deutschen Übersetzungen der Konzilstexte jeweils in: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums* (Herderbücherei 270). Freiburg i. Br. u.a. 271998.

<sup>16</sup> SC, in: P. Hünermann, *Dokumente*, 8.

<sup>17</sup> Ebd., 8f.

<sup>18</sup> Ebd., 9f.

<sup>19</sup> Ebd., 10.

erreichen, auf das alles Tun der Kirche ausgerichtet ist: die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes (vgl. ebd.).

Aus den konziliaren Parametern lässt sich eine weitere liturgiewissenschaftliche Definition für Liturgie ableiten, wonach sie die zeichenhafte und öffentliche »Aktionsgemeinschaft des Hohenpriesters Jesus Christus und seiner Kirche zur Heiligung des Menschen und zur Verherrlichung des himmlischen Vaters«<sup>20</sup> ist. Damit wird eine wesentliche Unterscheidung zum bloßen Kult getroffen, der sich in der vom Menschen ausgehenden, vertikal aufsteigenden Anbetung Gottes erschöpft, während jedes liturgische Geschehen für die vom Menschen aufsteigende Verehrung Gottes die initiativ vorausgehende Zuwendung des einzigen wahren Hohenpriesters (vgl. Hebr 9,8–28) in der Geschichte zum Heil und zur Heiligung der Menschen voraussetzt. Die Liturgiewissenschaft spricht in diesem Zusammenhang einerseits von der katabatischen, von Gott zu den Menschen hin absteigenden, und andererseits von der anabatischen, der vom Menschen zu Gott hin aufsteigenden Dimension des Gottesdienstes, wobei der ersteren der die Liturgie stärker prägende Charakter zukommt.<sup>21</sup> Durch diese beiden wechselseitigen Linien entsteht eine dialogisch strukturierte Subjekt-Objekt-Beziehung, die die Liturgie zum »Dialog zwischen Gott und Mensch«<sup>22</sup> erklären ließ. Heutige Liturgiewissenschaftler weisen ergänzend darauf hin, dass die »Begegnung zwischen Schöpfer und Geschöpf ... sich von zwischenmenschlicher Kommunikation markant unterscheidet«, weshalb die Liturgie »immer nur als ein analoges, sich annäherndes Sprachgeschehen« verstanden werden kann.<sup>23</sup>

Wie das Zweite Vatikanische Konzil bereits aufgezeigt hat, ereignet sich im Gottesdienst der Kommunikationsprozess auf zweifache Weise: Einerseits als Glaubensantwort auf die göttliche Offenbarung zwischen Gott und dem Menschen, andererseits findet gleichzeitig ein kommunikatives Austauschgeschehen der Glaubenden unter-

<sup>20</sup> Adam, Grundriß, 13.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen in: ebd.

<sup>22</sup> So lautet der Titel eines liturgiewissenschaftlichen Basiswerkes von: E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. (Hg. und bearb. von K. Richter), Freiburg i. Br. u.a. 1981.

<sup>23</sup> A. Gerhards/B. Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Einführung Liturgie), Darmstadt 2006, 119.

inander statt. Aus der sich im Gottesdienst unsichtbar vollziehenden vertikalen Heils- und Glaubenserfahrung strömt die Kraft und Gnade für alles Tun der Kirche, das horizontal zum Heil und zur Heilung der Welt und Menschen beitragen soll, damit der von Jesus Christus begonnene Aufbau am Reich Gottes zur Vollendung gebracht werden kann. Diese horizontale Kommunikationsebene bildet die äußere, sichtbare Seite der Liturgie und ist daher auf die sinnfällige Zeichen- und Symbolsprache angewiesen. Jedes liturgische Geschehen ist ein Kommunikationsgeschehen, in dem »Symbole eine ganz unverzichtbare Aufgabe als Zeichen des Glaubens, als Ausdruck des Glaubens und zur Vermittlung von Glauben«<sup>24</sup> haben, womit sich der Kreis um Diakonia, Leiturgia und Martyria wiederum schließt.

Aus diesem nur knapp skizzierten neueren Liturgieverständnis ergeben sich zwangsläufig und in logischer Konsequenz auch viele neue Fragen nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die kirchliche Praxis der Liturgie. Aber zunächst sollen noch zumindest schlaglichtartig die Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils auf das Wesen und die Bedeutung des Begriffs der Diakonie beleuchtet werden.

## 2. Was bedeutet Diakonie heute?

Die Begriffe *Diakonie* bzw. *diakonisch* werden häufig und allgemein für ein »soziales Handeln« verwendet, »das aus christlichem Glauben erwächst«<sup>25</sup> und in der Folge mit der Caritas als Liebedienst gleichgesetzt wird. Diakonie reicht heute weit über diese Grundbedeutung hinaus und ist gemeindlich-kirchlich organisiert und institutionalisiert. Es existieren die verschiedensten diakonischen Werke und Einrichtungen, wozu Krankenhäuser, Altenheime, Kindertagesstätten sowie Behinderten- und Beratungsdienste zählen. Stets eröffnen sich neue Arbeitsfelder, denn die Not ist groß und die »Hilfe für Hilfsbedürftige«<sup>26</sup> ist das oberste Prinzip einer so verstandenen Dia-

<sup>24</sup> Ph. Harnoncourt, Gott feiern in versöhnter Verschiedenheit. Aufsätze zur Liturgie, zur Spiritualität und zur Ökumene, L'viv/Lemberg 2004, 32.

<sup>25</sup> P. Philippi, Geschichte der Diakonie, in: TRE 8 (1981) 621–644, 621.

<sup>26</sup> P. J. R. Abbing, Theologische Grundprobleme der Diakonie, in: TRE 8 (1981) 644–656, 644.

konie. Aber was unterscheidet die karitative Diakonie dann noch wesentlich von der übrigen Sozialarbeit?

Ein erster Blick auf die Konzilstexte zeigt rasch, dass fast ausschließlich anstelle des Begriffs der Diakonie das Wort *Caritas* verwendet wird. In der »tätigen Liebe (*caritate actuosa*)« üben die Gläubigen unter anderem ihr »königliches Priestertum« aus (LG 10)<sup>27</sup>, denn »Deus caritas est«, »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm« (1 Joh 4,16; vgl. LG 42). Papst Benedikt XVI. schließt mit seiner ersten gleichnamigen Enzyklika *Deus caritas est*<sup>28</sup> an den Johannesbrief an und unterstreicht darin »die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe«, denn »beide gehören so zusammen, daß die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn haßt« (Nr. 16). Es ist ein Doppelgebot, das »von der uns zuvorkommenden Liebe Gottes, der uns zuerst geliebt hat«, lebt (Nr. 18) und diese Liebe ist zugleich »der Liebesdienst« (*caritatis ministerium*), »den die Kirche entfaltet, um unentwegt den auch materiellen Leiden und Nöten der Menschen zu begegnen« (Art. 19). Papst Benedikt XVI. stellt in seiner Enzyklika die karitative Diakonie der Kirche ebenbürtig neben die Liturgie in das Zentrum christlichen Handelns. Wenn auch die »Mystik« des Sakraments ... sozialen Charakter« (Art. 14) besitzt, so machen das Spezifikum und die besondere Option der *Caritas* aus, dass es innerhalb der Gemeinschaft (*Koinonia*) der Gläubigen keine Armut derart geben darf, dass »jemandem die für ein menschenwürdiges Leben nötigen Güter versagt bleiben« (Art. 20). Sowie Jesus sich »mit den Notleidenden: den Hungernden, Dürstenden, den Fremden, den Nackten, den Kranken, denen im Gefängnis« identifizierte, »begegnen wir in diesen Geringsten Jesus selbst und in Jesus begegnen wir Gott« (Art. 15). Das päpstliche Rundschreiben hebt ein weiteres Mal die Zusammengehörigkeit der Trias der Grundvollzüge hervor, durch die sich das Wesen der Kirche ausdrückt, denn »Verkündigung von Gottes Wort

<sup>27</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« (LG), verabschiedet auf dem II. Vatikanischen Konzil. Lateinisch-deutscher Text in: Hünemann, Dokumente, 90.

<sup>28</sup> Benedikt XVI., Enzyklika »Deus caritas est« an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, 25. Dezember 2005, deutsch: VApS 171 (2006).

(*kerygma-martyria*), Feier der Sakramente (*leiturgia*), Dienst der Liebe (*diakonia*)« seien Aufgaben, »die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen. 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« (Art. 25). Gleichzeitig weitet der Papst die kirchliche »Familie« Gottes auf die ganze Welt aus, in der es keine Notleidenden geben darf und verweist auf das Evangelium mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter als Maßstab für die Universalität der *Caritas-Agape*, »die sich dem Bedürftigen zuwendet, dem man »zufällig« (vgl. Lk 10,31) begegnet, wer immer er auch sei« (Art. 25).

Die Enzyklika fordert somit für die kirchliche Diakonie als »konstitutive Elemente, die das Wesen christlicher und kirchlicher Liebestätigkeit bilden«, nicht nur berufliche Kompetenzen, sondern darüber hinaus »Menschlichkeit ... die Zuwendung des Herzens« und »vor allem Herzensbildung ..., so daß Nächstenliebe für sie nicht mehr ein sozusagen von außen auferlegtes Gebot ist, sondern Folge ihres Glaubens, der in der Liebe wirksam wird (vgl. Gal 5,6)« (Art. 31). Darin nämlich unterscheidet sich karitative Diakonie substantiell von jeder anderen Sozialarbeit, dass sie neben der materiellen Versorgung und technisch richtigen Behandlung erfahrbar machen kann, welche Kraft vom christlichen Glauben ausgeht, die selbst in einer zunehmend inhumanen Welt und Gesellschaft zur liebenden Zuwendung befähigt und eine noch so aussichtslos scheinende Situation mit Trost und neuer Hoffnung zu erfüllen vermag.

### III. LITURGIE ALS DIAKONISCHES HANDELN

#### 1. *Diakonisches Handeln als Dienst am Menschen*

Diakonie, Seelsorge oder Pastoral als umfassendes Hilfshandeln der Kirche an den Menschen können so vielfältig ausfallen wie die Menschen selbst, die darin involviert sind. Da sowohl seelsorgliche Begleitung als auch diakonische Hilfe die Gesamtheit menschlicher Existenz und ihrer Nöte betreffen, sei es auf leiblicher, seelischer, sozialer oder materieller Ebene, können und müssen sie sich sinnvoll

gegenseitig ergänzen. Das gemeinsame Ziel allen diakonisch-caritativen und seelsorglich-pastoralen Dienstes gibt die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*<sup>29</sup> auf dem II. Vatikanum gleich zum programmatischen Auftakt mit den Koordinaten der »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit« (GS 1) vor. Diakonische Caritas ist demnach Dienst an der Freude und Hoffnung einerseits sowie an der Trauer und Angst andererseits.<sup>30</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass an erster Stelle die Sicherung und Wahrung von Freude und Hoffnung den Christen zur Aufgabe gestellt sind und erst danach oder besser daraus der Dienst an der menschlichen Not folgen kann. Unsere christliche Hoffnung hat selbst in größter Bedrängnis ihre Berechtigung von Jesus Christus her, denn »er hat uns aus dieser großen Todesnot errettet und rettet uns noch; auf ihm ruht unsere Hoffnung, daß er uns auch in Zukunft retten wird« (2 Kor 1,10). Gleichfalls vermag nur die eigene glaubwürdige Freude am Evangelium, der Frohbotschaft, uns zu echten »Helfern zur Freude« anderer zu machen (vgl. 2 Kor 1,24). Das hieße, noch vor jedem pastoralen und diakonischen Dienst an Welt und Menschen sind die Seelsorger und Helfer zunächst als Christen selbst herausgefordert, sich immer wieder über die eigenen Glaubensressourcen Klarheit zu verschaffen. Denn schon die zwölf Apostel riefen die ganze Schar der Jünger zusammen, um aus ihrer Mitte »sieben Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit (πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας)« auszuwählen, damit sie »an den Tischen dienen (διακονεῖν)« (vgl. Apg 6,2–3). Zugespitzt kann also gefolgert werden: Wer den Menschen dieser Zeit nicht so dient (διακονεῖν), dass er voll liebender Begeisterung (πνεῦμα) die Freude und Hoffnung mitteilt und mit entsprechend umfassender Kompetenz (σοφία) Trauer und Angst, Armut und Leid mitträgt, der »dient zu nichts«<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit »*Gaudium et spes*« (GS), verabschiedet auf dem II. Vatikanischen Konzil. Lateinisch-deutscher Text in: Hünemann, Dokumente, 593.

<sup>30</sup> Vgl. dazu in: R. Schulte, Jesus Christus – Leitbild christlich-caritativer Diakonie, in: H. Pompey, (Hg.), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens. Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 10). Würzburg 1997, 278–303, 299f.

<sup>31</sup> Vgl. dazu: J. Gaillot, Eine Kirche die nicht dient, dient zu nichts, in: Pompey, Caritas, 236–247.

## 2. Liturgie als Dienst am Menschen

Wie wir gesehen haben, ist das erste Ziel der Liturgie die Verherrlichung Gottes und zugleich auch die Heiligung des Menschen. Wenn die Gläubigen in ihr und durch sie geheiligt werden sollen, bedarf es deren eigener aktiver und bewusster Teilnahme, *participatio actuosa*, an den liturgischen Feiern.<sup>32</sup> Die »liturgische Seelsorge« hat sich diese »Kunst«, das gläubige Volk entsprechend anzuleiten, zur Aufgabe gemacht.<sup>33</sup> Zu einer verantwortungsvollen Liturgie, die dem Menschen und seiner Heil(ig)ung dienen soll, gehören eine verständliche Erschließung des Wortes Gottes in den Lesungen und Antwortpsalmen sowie eine sorgfältige Aufbereitung der Homilie, die die Gläubigen in ihrem Bezug auf das wirkliche Leben mit all den Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängsten zutiefst mit einschließt und berührt. Nur so kann die liturgische Feier auch zum »Ausgangspunkt für ein tieferes und reineres geistliches Leben des einzelnen sowie für eine größere Liebe und Strahlungskraft der ganzen Gemeinschaft« werden und in der Folge zu »gegenseitigem Liebedienst und sozialer Gerechtigkeit« anleiten, damit »sich der durch den Kult ausgedrückte und neubelebte Glaube in tätiger Liebe entfaltet«.<sup>34</sup>

## 3. Liturgie vergegenwärtigt den Ernstfall diakonischen Handelns

Die katholische Liturgiewissenschaft lehrt die Auffassung, dass die Eucharistie »in der apostolischen Zeit und in den nachfolgenden Jh. aufs engste« mit »Diakonie und Diakoniat, Oblationen und Agapen« verbunden war sowie, dass die Eucharistie überhaupt »Quelle und Fundament der Diakonie« sei und sich in der Diakonie auswirke.<sup>35</sup> So wie es in vielen Orationen der Messfeier erbeten wird, soll sich

<sup>32</sup> »Die Mutter Kirche wünscht sehr, dass alle Gläubigen zu jener vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern [consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem] geführt werden ...« (SC 14), in: Hünemann, Dokumente, 12.

<sup>33</sup> Vgl. die »Definition der liturgischen Seelsorge« in: A.-G. Martimort (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. 1, Freiburg u.a. 1963, 251.

<sup>34</sup> Ebd., 264.

<sup>35</sup> H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GDK 4), Regensburg 1989, 470.

»die im Genuß des einen Brotes und des einen Kelches besiegelte *communio* mit dem Herrn und mit den Brüdern und Schwestern ... in einem Leben bewahrheiten, das Gott verherrlicht und den Mitmenschen dient«<sup>36</sup>. Jesu Christi Essen und Trinken in Mahlgemeinschaften mit Sündern, Kranken und Außenseitern sowie sein helfendes und heilendes Handeln während des Synagogengottesdienstes zeigt nicht nur das Ineinander von Gottesdienst und diakonischem Tun, sondern kritisiert, begründet und ordnet zugleich die kultische, soziale und diakonische Hierarchie nach neuen Gesichtspunkten. Erst die Trennung des Sättigungsmahles vom Gedächtnismahl in den frühchristlichen Gemeinden führte zu einer »kultischen Reduktion des Verständnisses von Gottesdienst« und in der Folge zu einer »Abspaltung der diakonischen Dimension aus der Zusammenkunft im Namen Jesu«.<sup>37</sup> Als mit der Entwicklung des Christentums zur Staatsreligion die Werke der Barmherzigkeit zunehmend in die Hände weltlicher Obhut fielen und die Kirche selbst zur »primär kultisch-rituell ausgerichteten Organisation«<sup>38</sup> wurde, klaffte der Riss zwischen dem liturgischen und diakonischen Handeln immer mehr auseinander. Rudimentär ist die einst im Gottesdienst praktizierte diakonische Hilfe heute noch am ehesten am gemeinschaftlichen Fürbittengebet, an der Gabenprozession oder an der Kollekte ablesbar. Im Großen und Ganzen gilt es, das Diakonische der Liturgie in seinen verschiedenen Dimensionen neu zu entdecken und wiederzugewinnen, nicht zuletzt deshalb, weil das Herzstück der Liturgie die Selbsthingabe Jesu an den Vater für uns Menschen erinnert und vergegenwärtigt, die in der Fußwaschung zeichenhaft ihren Anfang nimmt, in der Passion vollendet und in der Auferstehung besiegelt wird und damit den Ernstfall von Diakonie schlechthin darstellt, denn »auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen [διακονηθῆναι], sondern um zu dienen [διακονῆσαι] und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« (Mk 10,45). Somit ist die Liturgie »nicht nur die Feier der Martyria von der Diakonia Gottes uns gegenüber, sondern sie vergegenwärtigt diese Diakonie selbst

---

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ch. Grethlein, Gottesdienst und Diakonie. Evangelische Annäherungen an ein schwieriges Thema, in: B. Kranemann/Th. Sternberg/W. Zahner (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie. Freiburg u.a. 2006, 41–57, 45 (vgl. auch 47).

<sup>38</sup> Ebd., 50.

als praktische Erfahrung«<sup>39</sup>, als die »unüberbietbare Diakonie für die Menschen«<sup>40</sup>.

#### IV. LITURGISCHE ZEICHEN UND ZEICHENHANDLUNGEN – SYM- ODER »DIABOLISCH«?

##### 1. *Kommunikation über die Zeichen- und Symbolsprache*

Damit die Diakonie in der Liturgie auch heilvoll vermittelt und erfahren werden kann, bedarf es noch einer kritischen Überlegung zu den in den Gottesdiensten verwendeten Zeichen und Symbolhandlungen. Da sich die liturgisch-diakonische Kommunikation der gottesdienstlich versammelten Gemeinde nicht nur in der Vertikalen zwischen Gott und Mensch, sondern ebenso in der horizontalen Ebene zwischen den Menschen untereinander ereignet, kommt der Verwendung von Zeichen- und Symbolsprache eine bedeutsame Rolle zu. »Gottesdienst als Kommunikationsgeschehen bedarf der Zeichen, weil der Mensch aufgrund seiner Leib-Geist-Struktur auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen ist«<sup>41</sup>. E. Cassirer spricht in diesem Zusammenhang deshalb auch vom Menschen als »animal symbolicum«<sup>42</sup>. In der Liturgie soll »das, was das ganze christliche Leben ausmacht, in Worten und Zeichen ins Bewusstsein gebracht« werden, damit ihrerseits die Feier des Gottesdienstes zur »Kraftquelle für den Gottesdienst des Lebens« wird.<sup>43</sup> Damit diese Wirkung erhalten bleibt, hat das II. Vatikanische Konzil die Erneuerung der Liturgie so angeordnet, dass die »Texte und Riten [textus et ritus] ... das Heilige, das sie bezeichnen [sancta, quae significant]« klarer zum Ausdruck bringen (SC 21). Wenn unter Zeichen »allgemein etwas

<sup>39</sup> O. Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 215.

<sup>40</sup> Ebd., 218.

<sup>41</sup> R. Berger, Zeichen. III. Liturgisch, in: LThK 10 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausg. v. 1993–2001) 1402f., 1402.

<sup>42</sup> E. Cassirer, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. Stuttgart 1960, 37–40.

<sup>43</sup> K. Richter, Soziales Handeln und liturgisches Tun als der eine Gottesdienst des Lebens, in: Gemeinsame Arbeitsstelle für Gottesdienstliche Fragen 27/96 (1996) 15–30, 21.

aufgefasst wird, das für etwas anderes steht«<sup>44</sup>, so stehen in der Liturgie die rezitierten Worte und rituellen Handlungen als Zeichen für Gott selbst und seine Gegenwart. Das Konzil erklärt aber auch die Kirche unter anderem als »Zeichen (signum) und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts« (LG 1).<sup>45</sup>

In der Semiotik, der Zeichenlehre, wird das Zeichen als Oberbegriff über Symbole, Signale und Bilder gestellt.<sup>46</sup> Während das Signal sich aufgrund von Vereinbarungen durch seine Eindeutigkeit von den vieldeutigen Zeichen und Symbolen unterscheidet, werden die beiden Letzteren häufig synonym verwendet.<sup>47</sup> Etymologisch bedeutet das Symbol (griech. σύμβολον, symbolon) einen »in zwei Teile auseinander gebrochenen Gegenstand (Ring, Täfelchen, Stab usw.), der zusammengefügt Bedeutung erlangt und als Erkennungszeichen« dient.<sup>48</sup> Das Symbolon ist insofern das Zusammengefügte (von griech. συμβαλεῖν, symbalein = zusammenwerfen) als es als der mit den Sinnen – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten – wahrnehmbare Teil auf das für die menschlichen Sinne nicht Wahrnehmbare hin transparent macht. Alles Feiern der Kirche enthält »zeichenhaftes Handeln, das über sich hinausweist, ein vordergründiges Geschehen mit hintergründiger Bedeutung und Wirkung«<sup>49</sup>. So wird vordergründiges Sich-Versammeln, Miteinander-Beten und Miteinander-Essen und -Trinken zu mehr als nur alltäglichem Tun, indem es über sich hinaus in Nicht-Alltägliches hineinreicht.

Zur kommunikativen Verständigung stehen verbale und nonverbale Formen zur Verfügung. Zur ersten Gruppe zählen die so genannten *sprachlich-diskursiven Symbole*<sup>50</sup>, die die Wortsprache umfassen,

<sup>44</sup> M. Fuchs, Zeichen. I. Philosophisch, in: LThK 10 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausg. v. <sup>3</sup>1993–2001) 1399f.

<sup>45</sup> LG, in: Hünermann, Dokumente, 73.

<sup>46</sup> Vgl. ebenso in: Fuchs, Zeichen, 1399.

<sup>47</sup> »Gleichursprünglich bedeutet Symbol aber auch das Zeichen ...«, in: B. Steimer, Symbol. I. Begriff, in: LThK 9 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausg. v. <sup>3</sup>1993–2001) 1154.

<sup>48</sup> Fuchs, Zeichen, 1154.

<sup>49</sup> Harnoncourt, Gott feiern, 40.

<sup>50</sup> Die Einteilung in sprachlich-diskursive, wortlos-präsentative und diskursiv-präsentativ gemischte Symbole ist nachzulesen in: I. Baumgartner, Von der heilenden Kraft der Sakramente, in: ders., Handbuch, 548–563, 551.

durch die argumentative Inhalte mit bildhaftem Aspekt mitgeteilt werden. Die nonverbale Ausdrucksform bedient sich der *wortlos-präsentativen Symbole*, das können Bilder und Melodien sein, die »vielschichtig Bedeutungsvolles ganzheitlich, sinnlich und simultan« vergegenwärtigen.<sup>51</sup> Dazwischen gibt es als dritte Mischform noch die Gruppe der *diskursiv-präsentativ gemischten Symbole*, in denen Worte, ein bestimmter Text oder ein gewisses Lied zum Bedeutungsträger für eine weitere, darüber hinausweisende, unausgesprochene Botschaft werden können. Das alles funktioniert allerdings nur, wenn der Zeichen- und Symbolgebrauch richtig angewendet und auch verstanden wird. Bedeutung und Sinn der Zeichen- und Symbolsprache kann nur von einer Gemeinschaft oder Personengruppe erschlossen werden, die sie selbst hervorbringt und die Lebenszusammenhänge kennt. Ohne den ursprünglichen Inhalt und Zweck von Zeichen und Symbolen sowie deren Handlungen zu durchschauen, läuft die starre Tradition nicht nur Gefahr, zu einem sinnentleerten Traditionalismus zu verkommen, sondern auch als ein missverständenes Klischee mehr Schaden als Nutzen anzurichten.

## 2. Heilvolles Symbol oder unheilvolles »Diabol«?

S. Freud meinte in den religiösen Symbolen der Traumbilder seiner Patienten und Patientinnen neurotische Symptome der Verdrängung von Traumatisierungen zu erkennen und zog daraus den Schluss, dass, »nur wer krank ist, symbolisiert«<sup>52</sup>. Tatsächlich setzen Symbole faszinierenderweise nicht nur religiöse Inhalte und dogmatische Wahrheiten ins Bild, sondern auch die seelische Innenwelt des Menschen und damit in Verbindung stehende Urfragen.

Ähnlich dienen religiöse Symbolhandlungen nicht nur der theologischen Erklärung und liturgischen Gestaltung, sondern thematisieren gleichsam existentielle Lebensfragen wie Sehnsüchte, Zweifel und Ängste, setzen sie in den Horizont Gottes und eröffnen damit Hoffnung und Vertrauen. C. G. Jung geht so weit, dass er im Zusammenhang mit seiner Theorie von den Archetypen Symbole für »Kernstücke menschlicher Lebensbewältigung« hält, und er entgegen Freud

---

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd., 552.

dem Menschen zumutet, dass er symbolisiert »nicht weil er krank, sondern weil er Mensch ist«. <sup>53</sup> P. Ricœur greift Freuds negative, regressive Entwicklung der Symbole aus der Traumatisierung und Verdrängung auf, interpretiert sie jedoch positiv als Progression, indem sie »das Bewusstsein nach vorn ziehen, aus der Kindheit heraus«, und macht sie so dem Betroffenen zum Heil nützlich. <sup>54</sup>

Unabhängig von der jeweilig unterschiedlichen Bewertung führen die angeführten humanwissenschaftlichen Betrachtungen klar vor Augen, dass religiöse Symbole und Symbolhandlungen immer auch mit persönlichen Krisen- und Konfliktsituationen zu tun haben, worin einerseits ihre Chance auf Bewältigung und Heilung durch die Kraft des Glaubens liegt, andererseits aber auch das Risiko und die Gefahr der Verstärkung der negativen Vorempfindung. Die religiösen Symbole selbst sind nicht immer nur gut, weil sie degenerieren und somit Aggressionen oder Depressionen verstärken können. So würde beispielsweise eine aus Gründen der Unreinheit durch manuelle Berührung praktizierte Mundkommunion die Eucharistie weniger auf heilvolle Weise mit dem Menschen verbinden (συμβάλειν, sym-balein), als sie vielmehr unheilvoll durch die Angst vor Versündigung durcheinander bringt (διαβάλειν, dia-balein). Indem der Gläubige eine neurotische Zwanghaftigkeit und abergläubische Angst in das religiöse Symbol hineinprojiziert, wird das Zeichen der Befreiung zum Zeichen der Abwehr und damit die Frohbotschaft zur Drohbotschaft. Die Gefahr der Deformierung eines Symbols kann andererseits aber auch von der Kirche ausgehen, wenn z. B. das Heilssakrament der Buße Verängstigung und Verunsicherung statt Erlösung hervorruft, sodass aus dem religiösen Symbol allmählich ein zerstörendes Klischee, eben ein »Diabol« <sup>55</sup> wird.

---

<sup>53</sup> Vgl. I. Baumgartner, Handbuch, 553–555.

<sup>54</sup> Ebd., 556f.

<sup>55</sup> Diese Wortkreation stammt von H. Stenger, der damit dem Symbol einen komplementären Begriff zur Bildung eines Gegensatzpaares gegenüberstellt. So konstruktiv das Symbol eine Botschaft vermittelt, ebenso destruktiv verfälschend und verwirrend wirkt ein »ekkleziales Symbol, das seine Trägerschaft schlecht oder gar nicht erfüllt. Es schadet der Vermittlung und der Botschaft«, in: H. Stenger, Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade. Salzburg 1985, 187. – Vgl. ebenso in: I. Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Bd. 2, Wien, 1993, 824.

- ABBING, P. J. R., Theologische Grundprobleme der Diakonie, in: TRE 8 (1981) 644–656.
- ADAM, A., Grundriß Liturgie, Freiburg i. Br. 82005.
- BAUMGARTNER, I., Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990.
- BAUMGARTNER, I., Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Bd. 1–2, Wien 1993.
- BAUMGARTNER, I., Von der heilenden Kraft der Sakramente, in: ders. (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie. Regensburg 1990, 547–563.
- BENEDIKT XVI., Enzyklika »Deus caritas est« an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, 25. Dezember 2005, deutsch: VApS 171 (2006).
- BERGER, R., Zeichen. III. Liturgisch, in: LThK 10 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausgabe von 31993–2001) 1402f.
- CASSIRER, E., Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. Stuttgart 1960.
- FUCHS, M., Zeichen. I. Philosophisch, in: LThK 10 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausgabe von 31993–2001) 1399f.
- FUCHS, O., Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990.
- FUCHS, O., Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis, in: Haslinger, H. u.a. (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 178–197.
- GAILLOT, J., Eine Kirche die nicht dient, dient zu nichts, in: Pompey, H. (Hg.), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens. Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakonietheologie (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 10), Würzburg 1997, 236–247.
- GERHARDS, A./KRANEMANN, B., Einführung in die Liturgiewissenschaft (Einführung Liturgie), Darmstadt 2006.
- GRETHLEIN, Ch., Gottesdienst und Diakonie. Evangelische Annäherungen an ein schwieriges Thema, in: Kranemann, B./Sternberg, Th./Zahner, W. (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie. Freiburg u.a. 2006, 41–57.
- HARNONCOURT, Ph., Gott feiern in versöhnter Verschiedenheit. Aufsätze zur Liturgie, zur Spiritualität und zur Ökumene, L'viv/Lemberg 2004.
- HASLINGER, H. u.a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1, Grundlegungen. Mainz 1999.
- HÜNERMANN, P. (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (Lat.-dt. Studienausgabe) (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1). Freiburg i. Br. u.a. 2004.
- KASPER, W., Kirche. III. Systematisch-theologisch, in: LThK 5 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausgabe von 31993–2001) 1465–1474.

- KRANEMANN, B./STERNBERG, Th./ZAHNER, W. (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie, Freiburg u.a. 2006.
- KUHNKE, U., Koinonia. II. Praktisch-theologisch, in: LThK 6 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausgabe von <sup>3</sup>1993–2001) 172.
- LENGELING, E. J., Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. (Hg. und bearb. von K. Richter), Freiburg i. Br. u.a. 1981.
- MARTIMORT, A.-G. (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. 1, Freiburg u.a. 1963.
- METTE, N., Diakonia, in: LThK 3 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausgabe von <sup>3</sup>1993–2001) 184f.
- MEYER, H. B., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GDK 4), Regensburg 1989.
- MÜLLER, Ph., Seelsorge, in: LThK 9 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausgabe von <sup>3</sup>1993–2001) 383–387.
- PHILIPPI, P., Geschichte der Diakonie, in: TRE 8 (1981) 621–644.
- PIUS XII., Enzyklika »Mediator Dei«, 20. November 1947, in: AAS 39 (1947) 521–595.
- POMPEY, H. (Hg.), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens. Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 10), Würzburg 1997.
- RAHNER, K./VORGRIMLER, H., Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Herderbücherei 270). Freiburg i. Br. u.a. <sup>27</sup>1998.
- RICHTER, K., Soziales Handeln und liturgisches Tun als der eine Gottesdienst des Lebens, in: Gemeinsame Arbeitsstelle für Gottesdienstliche Fragen 27/96 (1996) 15–30.
- SCHMIDT-LAUBER, H.-Ch., Martyria – Leiturgia – Diakonia, in: Quat. (1981) 160–172.
- SCHULTE, R., Jesus Christus – Leitbild christlich-caritativer Diakonie, in: Pompey, H. (Hg.), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens. Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 10). Würzburg 1997, 278–303.
- STEIMER, B., Symbol. I. Begriff, in: LThK 9 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausgabe von <sup>3</sup>1993–2001) 1154.
- STEINKAMP, H., Die Gruppe als Ort gemeindlicher Glaubenserfahrung, in: Baumgartner, I. (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie. Regensburg 1990, 287–302.
- STENGER, H., Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade. Salzburg 1985.
- WIDL, M., Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz u.a. 1997.
- ZERFASS, R., Martyria, in: LThK 6 (Sonderausgabe 2006 = durchges. Ausgabe von <sup>3</sup>1993–2001) 1444f.

## Glaube – Gebet – Leben<sup>1</sup>

*Davis Kalapurakkal ist gebürtiger Inder des Jahrgangs 1964, Priester der Diözese Irinjalakuda im Süden Indiens und absolvierte an der Universität Wien mit Unterstützung des Stiftes Klosterneuburg ein Doktoratsstudium in Religionspädagogik bei Univ.-Prof. Dr. Martin Jäggle. Das Thema seiner englisch verfassten und bereits veröffentlichten Dissertation lautet: »The Prayer and the Catechesis: Jesus-Prayer in S. Lucas 11,1« (Verlag Bibbia Aloor, Kerala 2009). Der vorliegende Beitrag ist die Zusammenfassung der Dissertation in deutscher Sprache (Ed.).*

### I. EINFÜHRUNG

Das Gebet ist ein notwendiger und spontaner Ausdruck des menschlichen Verlangens nach Gott. Es gehört daher zu einem der wichtigsten Dinge in unserem Leben, die Gewohnheit des Betens zu lernen. Wenn wir davon sprechen, dass wir lernen müssen, Beten zu einer Gewohnheit zu machen, dann sollten wir diese Gewohnheit so früh wie möglich in unserem Leben erlernen. Beten als Gewohnheit, wie alle anderen Gewohnheiten, wird erworben durch Wiederholung und Ausübung, mit Interesse und Glauben an Gott. Wir verfügen über eine Fülle von Beispielen erfahrener Menschen, in der Bibel, der Tradition der Kirche und auch als lebende Vorbilder in unserer Zeit. Wenn wir zu beten beginnen, indem wir uns in Gottes Gegenwart stellen und versuchen, Gott unseren Geist und unser Herz erfüllen zu lassen, sollte es uns nicht überraschen, wenn es eine Zeitlang dauert, bis wir Ihn finden. Unser Geist und unser Herz sind ruhelose Orte! Dennoch, wenn wir Gott suchen, müssen wir immer daran denken, dass Gott auf uns wartet.<sup>2</sup> Gebet bedeutet eine Suche nach

<sup>1</sup> Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Frau Mag. theol. Erna Maria Keisler.

<sup>2</sup> D. Foster (Hg.), *The Catholic Prayer Book from Downside Abbey*, Edinburgh 1999, 5.

Gott, der immer in unserem Herzen gegenwärtig ist. Es wächst aus unserem Glauben in seiner Gegenwart. Gebet drückt unsere Hoffnung auf Seine Verheißungen und unsere Wertschätzung Seiner Liebe aus. Eine Frage bleibt immer bestehen: Warum beten wir, wenn Gott alles weiß? Warum betet der Mensch zu Gott bzw. warum richtet er seine Bitten im Gebet an Gott? Es ist sehr schwierig, eine Antwort auf diese Fragen zu bekommen. Wir müssen uns aber immer mit Gott im Gebet vereinigen, wie Jesus Christus sich mit dem Vater im Gebet vereinigt hat (vgl. Joh 17). Jesus wollte immer, dass wir uns auch im Gebet mit Ihm vereinigen. Da das Gebet eine Brücke zu Gott ist, ist es eine lebendige und tatsächliche Verbindung mit Ihm, die der Mensch im täglichen Leben erfährt. Regelmäßiges Gebet verhilft dazu, unsere Selbstdisziplin zu stärken. Das Gebet kann sogar Berge versetzen (Mt 17,20).<sup>3</sup> Es gibt so viele Wege und Möglichkeiten des Gebetes wie Blätter auf einem Baum sind. Es muss auch jeder atmen, um zu leben. Jeder macht dies aber auf seine eigene Art und Weise. Da es also verschiedene Wege und Möglichkeiten des Gebetes gibt, findet jeder für sich den bestmöglichen Weg dazu, um auch erfolgreich zu beten.<sup>4</sup> Das Gebet ist die Waffe, die uns von Gott gegeben ist. Wir können so die Kraft haben, allen Dingen zu widerstehen, die auf uns als ein Hindernis auf unserem Weg zu Gott zu kommen.<sup>5</sup> Das wird uns insgesamt helfen, vor Gott zu bestehen, obwohl jeder seinen eigenen Weg zu Gott geht.

Wenn wir uns mit Gebet befassen, sollten wir daher folgende Fragen berücksichtigen: Welche Haltung nehmen wir ein, wenn wir vorhaben zu beten? Was versuchen wir zu tun, wenn wir beten? Wann und wo können wir Gott so nahe in unserem Leben erfahren? Welches Gottesbild tragen wir in uns, wenn wir zu beten beginnen? Gleichzeitig dürfen wir nicht darauf vergessen, zu allen Zeiten zu beten.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> J. Redford/R. Pasco (Hg.), *Lebendiger Glaube. Eine neue Einführung in den katholischen Glauben*, Wien 1991, 96.

<sup>4</sup> C. Martini, *Ich bin bei euch*, Freiburg 1985, 101.

<sup>5</sup> »Sobald der Mensch den heiligen Dienst des Gebetes anerkennt und vollzieht, fühlt er oder sie die Wahrheit und ihm oder ihr wird wohl; trotzdem geht er oder sie dem Beten aus dem Weg, wo er oder sie kann«, R. Guardini, *Vorschule des Betens*, Paderborn 1996, 16.

<sup>6</sup> »Mit Freude erfüllen, dass wir zu jeder Zeit beten dürfen, dass wir zu jeder Zeit mit Gott Kontakt aufnehmen dürfen, nicht erst nach einem Ersuchen um Audienz, nicht erst nach einer Terminvereinbarung«, in: K. Bachler, *Das Gebet als Rettungsanker*, Linz 1998, 23.

Denn: Niemand weiß alles, niemand kann alles und niemand ist in der Lage, alles zu tun. Daher betete der hl. Augustinus: Unruhig ist unsere Seele, bis sie ruhet in Dir, o Gott. In diesem Sinn muss unser Gebet vom Licht der Wahrheit und der Tiefe unseres Herzens handeln.<sup>7</sup> Die gedrängten Tagesabläufe und die materiellen Interessen heutiger Menschen führen dazu, die Zeit zu reduzieren,<sup>8</sup> die früher dem Gebet gewidmet war. Darüber hinaus werden Gebete, die verrichtet werden, in Eile durchgeführt, ohne dass man sich auf ihre Bedeutung konzentriert oder darüber nachdenkt. Das Gebet ist im Wesentlichen eine Angelegenheit des Willens und nicht des Intellekts. Wir sollten erkennen, dass das letzte Ziel unseres Gebetes die mögliche Vereinigung mit Gott darstellt, und diese Vereinigung ist eine Vereinigung der Liebe, die sowohl den Verstand als auch das Herz umfasst.<sup>9</sup> Das Ziel, das aufrichtigem Beten zu Grunde liegt, ist daher, den Willen Gottes zu tun und Seinen Namen zu verherrlichen. Die Heilige Schrift weist eindeutig auf die Notwendigkeit des Betens hin und darauf, dabei nicht nachzulassen (Lk 18,1). Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet (Mt 26,41). Denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen (Joh 15,5), sodass wir ohne Seine Gnade nicht einmal beginnen können, irgendetwas Gutes zu tun. Das heißt, der Mensch kann nichts Gutes tun außer mit Gott, wozu ihn Seine Gnade befähigt. Das Gebet ist das einzige Mittel, göttliche Gaben zu empfangen. Welche Gnaden Gott von Ewigkeit an beschlossen hat, uns zu geben, wird er nur geben, wenn wir darum bitten (Joh 14,14; 15,7; 15,16). Der heilige Paulus gibt eindeutige Hinweise, etwa: „Freut euch zu jeder Zeit! Betet ohne Unterlass! Dankt für alles: denn das will Gott von euch, die ihr Christus Jesus gehört“ (1 Thess 5,16–18). Nichts ist von der göttlichen Fürsorge ausgeschlossen. Nichts entkommt Seiner Sorge. Sein niemals schlafendes Auge sieht alles. Er kümmert sich um alles und macht alle heil. Das

<sup>7</sup> R. Guardini, *Gebet und Wahrheit*, Würzburg 1963, 9.

<sup>8</sup> »Gebet heißt: Zusammen mit Gott, Zeit haben für Gott. Gott hat immer Zeit, er wartet auf uns. Und Gott liebt uns. Darum ist das Zusammensein mit Gott im Gebet die wertvollste Zeit, die es überhaupt gibt. Gott wartet, um uns mit Kraft, Gnade, Liebe und Segen zu beschenken. Darum zahlt es sich aus zu beten. Es zahlt sich aus, beten zu lernen«, in: K. J. Wallner, *Der Rosenkranz. Zusammensein mit Gott, Betendes Gottesvolk* 233 (2008) 6–9, hier 6.

<sup>9</sup> R. Jonathan, *On the Lord's appearing. An Essay on Prayer and Tradition*, Washington 1997, 104.

gibt uns ein Gefühl für das Beten in den verschiedenen Situationen unseres Lebens.

## II. GEBET IM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Die Bibel bietet zusätzliche Perspektiven und reichere Konzepte für das Gebet, welche ihrerseits Anleitung zur praktischen Möglichkeit des Gebetes mit der Bibel geben. Denn sie ist eine Begegnung und ein Dialog, die beide Partner (den göttlichen und den menschlichen) voll und ganz einbeziehen.<sup>10</sup> Die Bibel ist ja in ihrer Art ein Dialog, eine Wegweisung im Gebet, da Gebet unsere zielstrebige Kommunikation (Dialog) mit Gott bedeutet. Nach Kardinal Christoph Schönborn finden wir auf fast allen Seiten des Alten Testaments Gebet vor.<sup>11</sup> Daher können wir sagen, die Bibel ist eine Schule des Gebetes. Wenn wir nach Anleitungen suchen, die uns Gott für das Gebet zur Verfügung stellt, dann können wir diese in der Bibel finden und hören. Obwohl genügend Modelle, Wege und Mittel in der Bibel aufgezeigt sind, fällt es trotzdem schwer, diese wahrzunehmen. Um sie zu finden, müssen wir Seite um Seite, Kapitel um Kapitel die Bibel durchgehen.<sup>12</sup> Die Bibel ist reich an Gebetsszenen, und diese sind echte, lebendige Bilder von Betenden, gleichsam Modelle von betenden Menschen, die uns zur Nachahmung dienen.<sup>13</sup> Alle Gebete, die wir in dieser Welt praktizieren und kennen, haben ihre ursprüngliche Form im Alten Testament, besonders in den Psalmen<sup>14</sup> (vgl. Pss 42, 51, 72, 30, 28). Im Alten Testament können wir sehen, dass einige Personen alleine beten (vgl. Gen 25,1; Ex 10,18; 2 Sam 24,10; 1 Kön

<sup>10</sup> A. Browne, *Prayer and the Bible*, in: F. Watts (Hg.), *Perspectives on Prayer*, London 2001, 1–14, hier 1.

<sup>11</sup> Ch. Schönborn, *Wege des Betens*, Wien 2000, 19.

<sup>12</sup> Ebd., 21.

<sup>13</sup> Ebd., 25.

<sup>14</sup> »Die Psalmen lediglich als Antwort beziehungsweise Erwidierung Israels gegenüber Gott aufzufassen, greift zu kurz; dies arbeitet der Beitrag klar heraus. Ganz im Sinne ist jeder Psalm für sich gesehen immer sowohl gemeinsame Glaubensgrundlage und damit die Fülle der Offenbarung des ganzen Testaments, wie auch des Menschen Antwort darauf. Menschliches Wort zu Gott und Wort Gottes zu den Menschen, die Psalmen enthalten stets beides«, in: D. P. Miller, *Die Psalmen und die Theologie des Alten Testaments*, in: *EvTh* 67 (2007) H. 1, 32–42, hier 32.

19,5), einige beten gemeinsam mit anderen (vgl. 1 Kön 13,6; Neh 4,7–9). Einige Gebete werden spontan in einem öffentlichen Rahmen verrichtet (vgl. 1 Chr 21,16f; Esra 10,1), einige werden öffentlich ganz formal verrichtet (siehe 1 Kön 8,22–54; 1 Chr 6,1–7; 2 Chr 30,18; Neh 11,15–17).<sup>15</sup> Westermann meint, dass der Mensch im Gebet zu Gott einfach ruft, bittet, lobt und andere Ausdrucksweisen gebraucht, welche eine bestimmte Art des Betens bedeuten, und alle diese finden sich in reichlichem Ausmaß im Alten Testament.<sup>16</sup> Die prinzipiellen Elemente, die die Gebete des Alten Testaments auszeichnen, sind: erstens ein lebendiges Bewusstsein von Gott als lebendige, personale Gegenwart, welche höchste Macht besitzt, und zweitens eine untrügliche Vergegenwärtigung der Heiligkeit Gottes, was zu der Überzeugung führte, dass die Menschen nur durch moralische Tugend in Seiner Sicht akzeptabel sind.<sup>17</sup> Das bezieht sich auch auf bestimmte Gebetsgattungen, wie Lob, Bitte und Bekenntnis. Gleichzeitig findet man aber auch eine Mischung von informellen und formellen Elementen.<sup>18</sup> Diese Unterschiede scheinen sich auf den Kontext des Gebetes sowie Zeit, Ort und Zweck desselben, wie im Alten Testament aufgezeichnet, zu beziehen.

Mach dich im Gebet demütig vor Gott, das kommt im Gebet Salomons klar zum Ausdruck (1 Kön 3,4–14). Er betete nämlich nur um die Gnade, sich als König so zu erweisen, wie es Gottes Willen entspräche. Er sehnte sich danach, seine Pflichten als König nach dem Geist Gottes zu erfüllen. Weil sein Gebet aufrichtig war, erhörte es Gott und schenkte mehr als das, worum Er gebeten war. Salomon beginnt sein Gebet mit tief empfundenem Lob, indem er Gott für Seine »große Huld« dankte und bekannte, dass er König sei als direkte Folge von Gottes Huld, die Er seinem Vater David erwiesen hatte. Dann wechselt er über von aufrichtigem Lob zu einer demütigen Haltung, der mächtigste Mann der Welt betete aus einer Position der Schwäche, und er war klug so zu verfahren. Im Vergleich zu dem Einen, mit dem er sprach, im Vergleich zum Herrn war er äußerst schwach. Salomon ersuchte Gott mit ehrenwerter Bitte, indem

<sup>15</sup> M. McDowell, *Prayers of Jewish Women*, Tübingen 2006, 13.

<sup>16</sup> C. Westermann, *Gebet im Alten Testament*, in: RGG 2 (1958) 1213–1217, hier 1213.

<sup>17</sup> C. F. D'Arcy, Art. »Prayer«, in: ERE 10 (2003) 171–177, hier 171.

<sup>18</sup> J. Wu Lee, *Paul's Use of Prayer Speech in His Chief Epistles*, Kanada 1991, 75.

er betete: »Verleih deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht.« Gott erhörte dieses Gebet, denn »es gefiel dem Herrn«. Es gibt keine andere, bessere Motivation als diese: Ehrenwerte Bitten finden Gefallen bei Gott. Gebet erinnert uns daran, dass wir demütig vor Gott hintreten sollen, mit tief empfundenem Lob und ehrenwerten Bitten. Gott wartet förmlich darauf, aufrichtige Bitten zu erfüllen. Gott will sie nicht nur erfüllen, sondern Er ist dabei auch äußerst großmütig und gibt oft mehr als das, worum wir bitten. Wir müssen ein guter Verwalter von dem sein, was wir von Gott erhalten, sei es Weisheit, Intelligenz, Reichtum, Einfluss oder sonst etwas. Salomons Art des Gebetes lehrt uns, demütig, ehrenwert, mit aufrichtigen Bitten zu beten. Es ist die Furcht des Herrn, welche wahrhaftig der Beginn der Weisheit ist (vgl. Ijob 28,28; Ps 111,10, Spr 15,33). Das Gebet hat sowohl einen persönlichen als auch einen gemeinschaftlichen Aspekt (vgl. 1 Sam 1,1–28). Hannah hatte keine Kinder, bevor sie nach ihrem Gebet ein Kind empfängt. Auch wenn es in einem persönlichen Leben Leid zu erdulden gilt, gibt es eine Antwort gegen Ende des tiefsten Gebetes. Was das Gebet der Hannah betrifft, ist die warme und lebendige Hingabe darin zu erkennen. Sie tauschte den momentanen Schmerz und die Sorge ihrer Seele gegen die Erregung und Belebung ihrer frommen Zuneigung im Gebet: Während ihre Seele verbittert war, betete sie (vgl. Lk 22,24). Sie mischte Tränen in ihre Gebete. Es war kein trockenes Gebet: Sie weinte bitterlich. Wie eine echte Israelitin weinte sie und flehte (vgl. Hos 12,4), ausgerichtet auf das zärtliche Erbarmen Gottes, der die beladene Seele kennt. Das Gebet strömte aus ihrem Herzen so wie die Tränen aus ihren Augen. Ihre Bitte war sehr konkret und doch auch sehr bescheiden. Sie flehte um ein Kind, das geschaffen sein sollte, um im Tempel des Herrn zu dienen. Gott erteilt uns beim Beten die Erlaubnis, nicht nur allgemein um gute Dinge zu bitten, sondern auch das ganz konkrete gute Ding, das wir am meisten brauchen und ersehnen, zu benennen. Ja, sie sagte nicht wie Rahel: Verschaff mir Söhne (Gen 30,1). Hannahs Entscheidung, ihrem Gott im Gebet gegenüber zu treten, wurde durch ein Kind belohnt. Es gibt keinen Grund dafür, dass wir für aufrichtiges Gebet beschämt sein müssten, aber wir müssen jeden Anflug von Zurschaustellung vermeiden. Neues Leben entsteht aus Unfruchtbarkeit, Hoffnung aus Hoff-

nungslosigkeit. Verzweiflung wird in Dankbarkeit und Lob umgewandelt, das zeigt die richtige Haltung eines Anhängers Gottes; das alles wegen des »Ausströmens« im Gebet einer »bekümmerten Frau«. Das genau ist Gebet: Es bedeutet Gott unter Druck setzen.<sup>19</sup> Sie betet um persönliche Dinge in einer Zeit der persönlichen Krise. Nun kommen wir zu einer Gebetssituation im Leben des Propheten Elija (1 Kön 18,30–46), geschehen am Berg Karmel bei einem Opferaltar. Der zentrale Punkt dieses Gebetes ist: »Ich bin dein Knecht, ich habe all diese Dinge nach deinem Wort getan.«<sup>20</sup> Hier sehen wir vier wichtige Dinge. Erstens: Die Zeit des Gebetes war die Zeit des Abendopfers, wie sie im Alten Testament vorgeschrieben ist. Zweitens: Der Ort, an dem er sein Gebet verrichtete, war in der Nähe des Altars, auf dem der Ochse lag. Drittens: Beides sind symbolische Handlungen, die den Glauben des Elija an Gottes Versprechungen bezeugen. Viertens: Elija handelte in Erwiderung auf Gottes Offenbarung im Alten Testament. Er bestand auf den Versprechungen. Elijas Vertrauen in das Gebet gründet sich auf die Offenbarungen über das Wesen und die Natur Gottes, auf die spezifischen Satzungen und den Plan Gottes, die als Versprechen bei Zusammenkünften den Patriarchen Israels geoffenbart wurden.<sup>21</sup> Gebete werden erhört und erfüllt, wenn sie Gottes Plan und Willen widerspiegeln. Das Gebet ist ein menschliches Werkzeug des Glaubens, das Gott erwählt hat, um seine Versprechungen in die Tat umzusetzen gemäß seiner allerhöchsten Natur. Das Gebet enthüllt unsere Abhängigkeit vom Herrn und lässt uns zuversichtlich und auf Ihn ausgerichtet sein. Das verherrlicht nicht nur den Herrn, es fördert auch das spirituelle Wachstum in uns, da es unseren Glauben aufbaut und uns auf Ihn hin ausgerichtet hält. Das Gebet stellt eine sehr wichtige Dimension im Leben jedes Gläubigen dar.

Im Leben des Mose gibt es verschiedene Gebetssituationen.<sup>22</sup> Mitunter scheint es so, dass die wichtigste sein Zusammentreffen mit Gott

<sup>19</sup> J. Maniparampil, *Word Not Yet Born*, Aloor 2006, 356.

<sup>20</sup> J. Gray, *I & II Kings*, London 1977, 402.

<sup>21</sup> »Elija gilt nicht nur als der machtvolle Fürbitter, sondern als der mit Gott vertraute Beter, der sich stets vor dem Angesicht Gottes weiß«, in: M. Schlosser, *Der Prophet Elija*, »Vater« des monastischen Lebens, in: *GuL* 76 (2003) H. 1, 31.

<sup>22</sup> J. Goldingay, *Genesis and Exodus*, London 2001, 269; J. Lierman, *The New Testament Moses*, WUNT Reihe 2 (2004), 256.

am Berg Sinai ist. In diesem Fall diskutieren wir eine Szene, die sich während eines Krieges ereignete, eines Krieges, den Israel gegen Amalek führte (Ex 17,8–16). Das Fürbittgebet ist ein wirksames Mittel der Gnade für den, der es betet, und für den, für den es gebetet wird. Das Fürbittgebet vereinigt Gottes Zielvorstellungen und beginnt damit, diese zu erreichen. Die Wirkung, die in Moses Charakter auf wunderbare Weise erzielt wurde, erfolgte durch sein wunderbares Gebet. Die große Betroffenheit Gottes hatte ihren Ursprung und ihre Energie und ihre Ausformung in den Gebeten des Gottesvolkes. Gebet hat immer direkt mit Gott zu tun. Ausgehend von den Gebeten seiner Heiligen macht es Ihm Freude, seine Gemeinde zu formieren und Seine Aktionen grundzulegen. Mose konnte nicht das große Werk Gottes vollbringen, obwohl Gott ihn dazu beauftragt hatte, ohne von demselben Gott Hilfe durch Gebet zu erhalten. Mose konnte das Volk Gottes nicht leiten und den göttlichen Plan ausführen, ohne seinen Zensor mit dem Weihrauch des Gebetes zu erfüllen. Mose akzeptiert das fundamentale Prinzip des Betens voll und ganz, nämlich: Beten hat mit Gott zu tun. Es zeigte sich, wie das Gebet Gott betroffen macht (vgl. die Geschichte des Volkes von Ninive, Jona 1–4), dass Gott in seinem Verhalten durch Gebet beeinflusst wird (vgl. die Geschichte von Ijob 1–42) und dass Gott Gebete hört und erhört. Mose lebte in der Nähe Gottes und hatte den freiesten, unbehindertsten und mutigsten Zugang zu Gott, dieser Umstand aber machte die Notwendigkeit des Gebetes dringender, offensichtlicher und stärker, statt sie zu verringern. Das Werk Gottes kann nicht getan werden, ohne dass das Feuer und der Duftstoff ständig brennen, aufsteigen und sich verbreiten durch Gebet. Vertrautheit und Nähe zu Gott verleihen dem Gebet Würze, Häufigkeit, Nachdruck und Wirksamkeit. Jene, die Gott am besten kennen, sind die reichsten und mächtigsten im Gebet. Das Gebet des Mose zeigt die Notwendigkeit von Mut und Ausdauer beim Beten. Fürbittgebete versuchen im Wesentlichen, Gott davon zu überzeugen, einzugreifen. Die Idee, dass bestimmte Menschen durch ihre Fürbitte andere beschützen können (während eines Krieges oder ähnlicher Bedrängnisse) oder sie anspornen können (bei zu wenig Glauben oder ähnlichen Schwierigkeiten) in Zeiten der Not, ist eine zentrale religiöse Erfahrung und sehr klar festgehalten durch die Geschichte von Israels Krieg gegen Amalek. Gebet ist eines der Mittel, die Gott ge-

braucht, um uns zu formen nach Seinem Ebenbild und Seiner Absicht. Wenn Gott unser Gebet erhören soll, ist es wichtig für uns, dass wir die Dinge in unserem Leben wiedergutmachen oder berichtigen, die eine Gemeinschaft mit Ihm behindern (vgl. Jes 59,1; Ps 66,18; Spr 28,9; Ps 32,1; 51,1; Spr 28,13). Das Gebet bringt Gottes Offenbarung, Seine Großtaten, Seine Eintracht, Sein Glück, Sein Wohlgefühl und Seine Zufriedenheit in unser Alltagsleben.

Nach Lohff ist das Gebet des Neuen Testaments die Erwartung der Erfüllung der Dinge, um die wir in der gegenwärtigen Zeit und an dem gegenwärtigen Ort beten. In diesem Sinn verrichten wir alle unsere Gebete durch Jesus Christus, der am Ende der Zeit kommen wird.<sup>23</sup> Daher forderte Jesus im Neuen Testament Seine Jünger auf, unendliches Vertrauen in das Gebet zu haben (vgl. Mk 11,24).<sup>24</sup> Taft bezeichnet das Gebet des Neuen Testaments zumeist als *privates Gebet*, erwähnt aber auch die christliche Gewohnheit, Jesu Gebetspraxis nachts zu beten, nachzuahmen sowie die Idee, wach zu bleiben, bis der Bräutigam käme, was in dieser Art der Gebetspraxis impliziert ist.<sup>25</sup> Ein klassischer Text für das Beten in der Nacht ist die Apostelgeschichte 16,25, wo Paulus und Silas beten und singen. Das stimmt überein mit den Wachen, von denen wir in Mk 13,35 und in Mt 24,42 erfahren. Darüber hinaus war die Nachtwache ein Teil der eschatologischen Erwartung der frühen Christen. Gebete des Dankes für das Licht sind ebenso Gebete um Schutz während der bedrohenden Finsternis der Nacht, durch welche Gottes treues Volk genauso aufrichtig wandeln kann wie am Tag. Die Getreuen können immer jenseits der hereinbrechenden Nacht auf den neuen Tag, der den ewigen Tag symbolisiert, blicken.<sup>26</sup>

Bete mit Selbstvertrauen und im Vertrauen auf Gott, dann werden alle Gebete erhört werden (vgl. Lk 11,13) oder von Gott belohnt. Lukas zeigt seinen Lesern, dass Gott die Gebete Seines Volkes dazu

<sup>23</sup> »Die Gegenwart steht im Zeichen der Erwartung der kommenden Vollendung des Angebrochenen und das Gebet findet in diesem Zusammenhang seinen Raum und seine Erhörungsgewissheit (Gebet »per Jesum Christum«, *intercessio Christi*)«, in: W. Lohff, *Erwägungen zur dogmatischen Lehre vom Gebet*, in: F. W. Bargheer/I. Röbbelen (Hg.), *Gebet und Gebetserziehung*, Heidelberg 1971, 30.

<sup>24</sup> »Der Jünger Jesu darf also um alles bitten«, in: G. Greshake/G. Lohfink (Hg.), *Bittgebet – Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, 23.

<sup>25</sup> A. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Collegeville 1986, 5.

<sup>26</sup> W. G. Woolfenden, *Daily Liturgical Prayer*, Aldershot/Burlington 2004, 16.

benützt, Seinem Heilsplan näherzukommen (vgl. Lk 17,19) und indem Er sie erhört, wird Er sie vor ihren Unterdrückern in Schutz nehmen (vgl. Lk 18,8). Inmitten aller Mühsal, die jemand bei seiner Hingabe an das Evangelium erfährt, sollte man immer beten und niemals nachlassen (vgl. Lk. 18,1). Die Parabel vom ungerechten Richter wird uns dabei helfen, über die Beständigkeit unseres Gebetslebens nachzudenken, besonders in schwierigen Situationen, Leid und Verfolgung. Wir müssen in unseren Gebeten ausharren und fortfahren zu bitten, bis wir die Gnade von Gott empfangen (vgl. Mt 15,28). Es ist die Gnade Gottes, die großmütig auf Sünder ausgegossen wird, die dann Dankbarkeit hervorruft, und es ist diese Dankbarkeit, die den Empfänger der Gnade dazu motiviert, sie auch anderen zu erweisen (vgl. Mt 20,34). Der eine samaritanische Aussätzige unterschied sich wenig von den anderen neun, aber doch in einem wichtigen Aspekt, nämlich, er erkannte, dass seine Heilung von Gott bewirkt wurde, durch Jesus. Nicht nur damit er Jesu Befehl gehorchte, kehrte er zurück, um Ihn anzubeten und zu verehren, Ihm Dank zu sagen (vgl. Lk 17,19). Dankbarkeit im Gebet ist ein Ausdruck des Glaubens. Gottes Gnade steht über allem und es wirkt Wunder, wenn wir in demütiger Haltung beten. Gottes Liebe wird jenen offenbart, die leiden. Die Theologie des verachteten Steuereintreibers war stichhaltig; seine Herzenshaltung war die beste, da sie insgesamt direkt von Gott selbst stammte (vgl. Lk 18,14). Alles, was wir brauchen, ist Glaube und Aufrichtigkeit, um den Moment zu erfassen, in dem der Sohn Davids (Jesus) uns nahekommmt, und dies kann im Gebet in jeder Situation unseres Lebens erfahren werden.

Wenn wir der helfenden Hand Gottes vertrauen, müssen wir beten. Beten zu Gott mit vollem Vertrauen, im Selbstbewusstsein auf Gottes Hilfe. Wir müssen unsere eigene Unwürdigkeit sowie unsere eigene Unfähigkeit im Gebet eingestehen und dann Gottes Fähigkeit, unsere Gebete zu erhören, zulassen. Was Gott fordert, ist, dass Sein Volk Ihm beharrlich sein Herz öffnet. Er erhört das Flehen jener, die beharrlich Tag und Nacht zu Ihm rufen. Wir müssen beständig und mit Ausdauer zu Gott beten, der uns bei unseren Bedürfnissen helfen kann. Gott hat für uns noch größere Wohltaten bereit. Das Gebet kann alles vollbringen. Beten, bis Gnade verliehen wird. Wir brauchen einen großen Glauben an Gottes helfende Hand. In einem gelungenen Leben können wir Tag für Tag durch ein beständiges Ge-

betsleben wachsen. Glaube ist nur eingebettet in Gnade und Barmherzigkeit, und das Gebet nährt den Glauben. Vertrauender Glaube rettet uns durch Gebet. Bitte demütig, empfangen demütig und sei dankbar dafür, dass du empfängst. Gebet um Barmherzigkeit hat eine besondere Stellung bei Gott, es kann Wunder bewirken. Sei vor Gott demütig, damit du Gnade durch dein Gebet empfängst. Erfahre Gottes Nähe durch Gebet. Gebet beinhaltet Lob, Bekenntnis und Fürbitte. Im Gebet verstehen wir uns selbst, unsere echte Lage vor dem Angesicht Gottes. Zögere nicht, im Gebet zu Gott anzuerkennen, dass wir Sünder sind.

### III. DAS GEBET IM LEBEN JESU CHRISTI UND IN DER FRÜHEN KIRCHE

Das Leben Jesu war ein Leben des Gebetes. Er hat es verstanden, Sein Leben und Sein Gebet aufeinander abzustimmen. Wenn wir uns die Bibel ansehen, besonders die vier Evangelien, werden wir feststellen, wie das Leben Jesu und Sein Gebet Hand in Hand gingen. Es gibt eine besondere Darstellung Seines Gebetes im siebzehnten Kapitel des Johannesevangeliums. Das Gebetsleben, das von Jesus praktiziert wurde, war die erste Art des Betens der christlichen Urgemeinde. Dementsprechend entwickelte sich ihr Gebetsleben. Es besteht daher eine Wechselbeziehung zwischen christlichem Gebet und der Urkirche. Außerdem können wir eins vom anderen nicht trennen. Schaller hat diesen Umstand sehr klar herausgestrichen. Für ihn ist das christliche Gebet das Gebet in der Kirche. So, dass Christen niemals »*solus cum Deo solo*« beten, sondern immer als Teil des Leibes Christi, der Kirche.

Wenn wir die vier Evangelien lesen, sehen wir, dass Jesus den ganzen Tag arbeitet.<sup>27</sup> Dennoch hatte Er immer genug Zeit, um zu beten, bzw. konnte er Zeit finden zu beten (vgl. Lk 5,15–16). Bruyere hält dies sehr klar fest.<sup>28</sup> In den Berichten der Evangelien manifestiert sich Jesu Beziehung zum Vater im Gebet.<sup>29</sup> In Seiner Lebensgeschichte

<sup>27</sup> Alle Tätigkeiten des Alltags des Jesus des Sohnes Gottes.

<sup>28</sup> »Als der Herr in diese Welt kam, um uns in alle Wahrheit einzuführen, musste Er uns neues Licht bringen über das mächtige Mittel zur Vereinigung mit Gott, das Gebet«, in: C. Bruyere, *Leben aus dem Gebet*, Düsseldorf 1953, 77.

<sup>29</sup> E. C. Gunton, *The Christian Faith*, London 2002, 151.

finden wir Jesus als Vorbild für das Beten (eine Person des Gebetes) und als Lehrer des Gebetes. Die Art, in der Jesus Christus uns zu beten lehrt, ist etwas andersartig, Er ist uns ein gutes Vorbild beim Beten, wie Kardinal Christoph Schönborn bemerkt.<sup>30</sup> Er betet nicht nur und lehrt uns zu beten, sondern zeigte durch die Art, in der Er betete und lehrte, dass Er selbst Gebet ist.<sup>31</sup> Außerdem ist Er ein aufschlussreiches Beispiel nach Bruyere.<sup>32</sup> Bunge schrieb, dass Jesus Christus jeden Moment Seines Lebens auf Erden zum Vater im Himmel betete, besonders in speziellen Situationen Seines Lebens.<sup>33</sup> Die Gebete unseres Herrn sind alle verschieden. Es gibt nicht den einen Gebetsstil, nicht einmal eine gleichbleibende Haltung. Was aber gleichbleibend im Gebet Jesu Christi ist, sind Seine Unterwerfung unter den Willen Seines Vaters und Sein beständiges Verlangen, dem Vater Ehre zu erweisen. Jesus Christus gebot uns zu beten, und Er selbst stellte sich uns dafür als Beispiel dar, wie in allen anderen Dingen. Erstens einmal gibt es das individuelle Gebet, welches die Bedürfnisse des Einzelnen betrifft, egal ob spiritueller oder irdischer Natur (Sein persönliches Gebet und das Gebet vor den Wundern). Zweitens lehrt uns Jesus Christus die Einheit unter den Menschen, dass die gesamte Menschheit eine große Familie mit einem gemeinsamen Vater ist (Seine Lehre des Vaterunsers). Drittens, das Gebet muss auch kollektiv sein und aus Anbetung bestehen, die Gott, ihrem Vater, von der ganzen Familie ohne Unterschied gebührt, sowie aus Bittgebeten für die vielen Bedürfnisse des Leibes und der Seele, die allen Menschen gemeinsam sind (Seine Gebete in den Familien, öffentlichen Plätzen und für allgemeine Bedürfnisse).<sup>34</sup> In diesem Sinn müssen wir zu Jesus Christus gehen und von ihm lernen, wie man betet. Schürmann zeigt dies sehr anschaulich anhand der Bei-

---

<sup>30</sup> »Kindlich ist die Haltung, die Jesus uns als Gebetshaltung schenken will, und damit wir endlich beten lernen«, in: Schönborn, Wege des Betens, 30.

<sup>31</sup> Ebd., 31.

<sup>32</sup> »Er ist das leuchtende Beispiel eines dem vollkommenen Gebet geweihten Lebens«, in: Bruyere, Leben aus dem Gebet, 77.

<sup>33</sup> »Jesus Christus hatte offenbar die Gewohnheit, regelmäßig für sich allein zu beten (Lk 9,18). Er entzog sich also, wenn er beten wollte, regelmäßig der Menge, zu der er sich doch gesandt wusste, und selbst seinen Jüngern, die ihn sonst ständig begleiteten (Lk 22,41)«, in: G. Bunge, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 1996, 46.

<sup>34</sup> R. M. Woolley, Art. »Prayer«, in: ERE 10 (2003) 177–180, hier 177.

spiele von Lk 10,38–42 und Lk 6,46–47.<sup>35</sup> Jesus Christus als großer Lehrer des Gebetes lehrt uns das Vaterunser.

Im Prinzip lehrt uns das Gebet des Herrn, um das höchste Ziel, welches Gott selbst ist, zu beten, danach um die irdische und spirituelle Fülle. Besonders bemerkenswert an diesem Gebet ist die Anordnung der Bitten. Die Gebetsformeln, die die Ehre Gottes und das Königreich Gottes betreffen, finden sich vor den Bitten um persönliches Wohlergehen und irdische Bedürfnisse. Davon leiten wir uns ab, dass alle privaten und persönlichen Ziele (Bedürfnisse) dem höheren Ziel des göttlichen Willens unterzuordnen sind.<sup>36</sup> Das bedeutet, dass unsere Gebete nicht selbstsüchtig sein dürfen. Das herausragendste Beispiel für die Anwendung dieses Prinzips finden wir im Leben Jesu Christi selbst.<sup>37</sup> Als Er mit dem letzten großen Opfer konfrontiert war, betete Er, dass er davon verschont bleiben möge, doch fügte Er hinzu: „Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen“ (Lk 22,42). Wenn wir das Vaterunser analysieren, können wir das Leben von Jesus Christus in seiner Fülle, sowohl in diesem Gebet als auch im gesamten Evangelium, verstehen.<sup>38</sup> Nach Bruyere ist das Vaterunser ein Gebet, das Jesus Christus die Kirche zu beten gelehrt hat als Gebet der Gebete. Zusätzlich erwähnt er, dass Jesus Christus dieses Gebet gelehrt hat, wie eine Mutter ihr Kind zu beten lehrt.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> »Wir haben zu seinen Füßen gegessen und auf sein Wort gelauscht. Wir werden weiter und immer tiefer hineinlauschen müssen in seine Worte und sie tun müssen, um immer dann besser aus seinem Geist beten zu lernen«, in: H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Freiburg 1981, 134.

<sup>36</sup> D'Arcy, *Prayer*, 171.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> »Im Vaterunser ist die Summe des Evangeliums Jesu Christi enthalten«, in: A. Baur/W. Plöger, *Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus. Im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen, Donauwörth 1980*, 335. »Gott ist Abba. Er ist anzubeten, ihm ist zu gehorchen. Das Gebet des Herrn stellt die Beziehung des Herrn zum Vater dar. Wenn wir es beten, treten wir in dieses heiligste Mysterium ein. Darum sieht die Kirche im Vaterunser eines ihrer größten Schätze«, in: Redford/Pasco, *Lebendiger Glaube*, 37. »Die Zusammenfassung der Glaubenspädagogik Jesu und eine Lebensordnung, in die hineinzuwachsen eine lohnende Lebensaufgabe sein kann«, in: E. J. Korherr, *Beten Lehren – Beten Lernen*, Wien 1991, 183.

<sup>39</sup> »Ihr eigenes Gotteslob ist nur Auseinanderfaltung des seinigen. Ungezählte Male legt sie das Vaterunser auf die Lippen ihrer Kinder mit der mütterlichen Geduld. Denn ihr eigenes Beten ist wie das des Herrn in seinem irdischen Leben zugleich Bitte an den Vater und Unterweisung ihrer aus dem Heiligen Geist geborenen Kinder«, in: Bruyere, *Leben aus dem Gebet*, 245.

Schürmann schrieb, dass alle Bitten im Vaterunser als Fürbittgebete anzusehen sind.<sup>40</sup> Für ihn ist es ein sich im Kreis bewegendes Gebet, und ein Gebet, das für immer besteht.<sup>41</sup> Das vorrangigste Beispiel für das Gebet der Christen ist daher das Gebet des Herrn.<sup>42</sup>

Wir finden das Hohepriesterliche Gebet Jesu Christi im Evangelium des Johannes (17,1–26). Es ist die inspirierte Aufzeichnung des Gebetes Jesu Christi an Gott, den Vater. In diesem Gebet erfahren wir, wie sehr Jesus Christus mit Gott, dem Vater, verbunden ist, und es klärt uns über diese Beziehung in besonderer Weise auf. Bongardt meint, dass dieses Hohepriesterliche Gebet die Quelle des Vertrauens Jesu in den Vater im Himmel ist.<sup>43</sup> In Seinem an Gott, den Vater, gerichteten Gebet wiederholt Jesus Christus vier Mal das Gebet um die Einheit der Kirche, »damit sie eins sind wie wir« (17,11). Das geschehe durch Sein Gebet für Seine Apostel (als erste Gemeinschaft der Kirche durch das Pfingstereignis). Jesus betet darum, sie zu bewahren, und bittet den Vater darum, sie Seiner Freude teilhaftig werden zu lassen. Er bittet um ihre Heiligung und Weihe. Die erste Frucht Seiner Kirche ist die Einheit unter ihren Gliedern. Der beste Evangelisierungsdienst ist der, dessen Ziel es ist, dass wir alle in Christus und dem Vater eins werden.

Es ist sicher, dass die Seele des christlichen Gebetes in der einzigartigen Einflussnahme von Jesu Worten und Seiner Persönlichkeit zu finden ist und ein Muster des Gebetes (Sein persönliches Gebetsleben) für uns darstellt. Das Gebet verbindet äußerliches und innerliches Denken, den Einsamen mit allen anderen und das tägliche Leben mit dem ewigen Leben (Vaterunser und Hohepriesterliches Gebet). Das Vaterunser baut eine Brücke zwischen dem Herzen Jesu und unseren Herzen. Wenn wir dieses Gebet beten, würde unser

<sup>40</sup> Schürmann, Gebet des Herrn, 124.

<sup>41</sup> Ebd., 126. »Das Gebet des Herrn wird einer in dem Maße beten können, als er um das Kommen des Reiches Gottes weiß, von ihm durchdrungen ist und sein Leben auf dieses hin gestaltet«, in: ebd., 132.

<sup>42</sup> C. M. Tuckett, Q, Prayer, and the Kingdom, in: JThS 40 (1989) H. 2, 367–376, hier 374.

<sup>43</sup> M. Bongardt, Christliches Beten zwischen Abgrenzung und Offenheit, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hg.), Im Namen Gottes, Regensburg 2006, 36–53, hier 44. »Die Verbundenheit zwischen Jesus von Nazareth und dem Gott Israels ist so eng, dass schon die biblischen Schriften von der Einheit des Sohnes mit dem Vater sprechen, in«: ebd.

Denken und Wünschen mit Jesu Vorhaben zusammentreffen, würde in Ordnung kommen und uns klar werden. Das Vaterunser ist ein wunderbares Gebet, es ist kurz und prägnant. Es zeigt uns, was zuerst kommt und dann als Nächstes. Es lehrt uns alles, was zum Leben notwendig ist. Dieses Gebet ist ein Muster für alle anderen Gebete. Das Gebetsleben Jesu führt uns zu allem, was notwendig ist, Gott anzubeten und zu loben, zu den täglichen Bedürfnissen, das Bedürfnis nach Vergebung und das Bedürfnis, in unserem täglichen Leben gute Beziehungen mit Gott und anderen Menschen zu haben. Was in diesem Gebet vorherrscht, ist die darin beinhaltete Beziehung zwischen dem Betenden und Gott, wie die eines Sohnes zum Vater, außerdem die einleitenden Bitten, die für die Errichtung der Gottes Herrschaft beten.

Die Apostel und die Kirchenväter lehren uns, dass ein christliches Leben seine Grundlage auf dem Gebet hat.<sup>44</sup> Das heißt, im Gebet wendet sich der Mensch an Gott. Denn das Gebet ist der Weg zu Gott (vgl. Apg 1,14; 2,42, Röm 15,30, 2 Kor 9,11–15).<sup>45</sup> Im Gebetsleben der ersten Christen fällt noch etwas auf: Gebet und Fasten gehören zusammen.<sup>46</sup> Die Didache gibt davon Zeugnis.<sup>47</sup> Von der Zeit der Apostel an beteten die ersten Christen drei Mal am Tag das Vaterunser-Gebet.<sup>48</sup> Das Geheimnis des freudigen und vertrauensvollen Gebetes der Christen des ersten Jahrhunderts liegt in ihrem Glauben, dass der Heilige Geist, der Geist Christi eigener Sohnschaft, in ihren Herzen war, ihnen die Worte eingab und ihr Wissen darüber, dass Jesus Christus auferstanden, aufgefahren und verherrlicht mit ihnen betete.

---

<sup>44</sup> A. Selawry, *Das Immerwährende Herzensgebet*, Weilheim 1970, 23.

<sup>45</sup> Ebd., 32.

<sup>46</sup> »Gebet und Fasten gehören seit alters her so eng zusammen, dass sie bereits in der Heiligen Schrift oft auch zusammen genannt werden, denn gut ist Gebet zusammen mit Fasten (vgl. Tob 12,8; Lk 2,37; 2 Kor 6,5; 11,27; Apg 13,3). Dieser Brauch ist so fest in der frühchristlichen Tradition verankert, dass manche Kopisten das Wort Fasten dem Gebet spontan auch da beifügen, wo es ursprünglich wahrscheinlich nicht stand, wie Mt 17,21; Mk 9,29; 1 Kor 7,5«, in: Bunge, *Irdene Gefäße*, 77.

<sup>47</sup> Milavec, *The Didache. Text, Translation, Analysis and Commentary*, 40; Sandt Van/Flusser, *The Didache*, 1.

<sup>48</sup> A. Milavec, *The Didache*, 2003, 65; F. P. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church*, London 1981, 26.

Für die Urkirche war das Gebet die erste und wichtigste Tätigkeit des Tages, alle anderen Aktivitäten gingen Hand in Hand mit der heiligen Messe. Deshalb gibt es eine eschatologische Dimension in den Gebeten der Urkirche. Die einzelnen Gebete aller Glieder werden die eines einzigen Leibes, egal wie sie individuell beschaffen sind. Wenn einer betet, heißt das, Beten mit der ganzen Kirche, und wenn die ganze Kirche betet, heißt das, Beten für jeden Einzelnen. Man kann tägliche Gebete nicht von dem täglichen Leben der Kirche als Ganzes trennen. Alle Christen tragen zu dem einen Gebetsleben der Kirche bei. Echtes Gebet ist karg an Worten und reich an Taten, denn wäre es nicht so, hätte die Anstrengung einen größeren Stellenwert als das Gebet. Je schneller das Gebet das Herz erfasst, desto reichlicher ist göttliche Gnade darin vorhanden. Es löscht die ungestümen Gelüste des Fleisches, wie die drei Männer im Buch Daniel die Flammen des Feuers löschten. Innerliches Gebet ist das Licht, welches die Seele des Menschen erhellt mit dem Feuer der Gottesliebe. Es ist die Kette, die Gott mit dem Menschen und den Menschen mit Gott verbindet. Das Gebet befreit den Geist von allem Sinnlichen und führt ihn zu Gott selbst, Ihm, der vor allem will, dass wir mit Ihm kommunizieren und Ihn mutig um alles bitten. Die Wüstenväter verfügten über die wunderbare Erfahrung, körperliche Arbeit und Gebet alternierend zu verrichten, wenn ihnen der Tag endlos erschien und sich die Phantasie einschaltete, um die Arbeitsplage zu kompensieren. Sie verfügten über die Erfahrung, in der Zelle zu verharren und dabei einen unerschütterlichen Glauben an Gottes Verheißungen und Gottes mystische Hilfe durch Gebet zu haben. Monastisches Leben ist oft so dargestellt worden, dass es Gebet ohne Unterlass als Ziel, in welchem Ausmaß und in welcher Art auch immer, so förderte, wie es hier auf Erden möglich ist.

Nach Tertullian löscht Gebet unsere Schuld, überwindet Versuchungen, bringt Verfolger zum Schweigen, tröstet die Schwäche des Geistes und ermuntert seine Höhenflüge. Gott erhört nicht die Stimme, sondern das Herz, so wie Er es auch prüft. Das Gebet ist die Schutzmauer des Glaubens: seine Waffen und Muskeln gegen den Feind, der uns überall belauert. Das Gebet, in vollendeter Form, stellt das heilige Opfer dar und ersetzt alle anderen Opfer der Menschen. Es war gut, dass Hippolyt in die Kirche kam, um zu beten, weil dort der Platz ist, an dem der Heilige Geist wirkt. Wenn jemand in der Kir-

che betet, wird er in der Lage sein, an der Gottlosigkeit des Tages vorbeizugehen. Durch das Gebet haben wir Christus immer im Gedächtnis zu jeder Tages- und Nachtzeit. Die Gläubigen müssen so beten, dass sie ihre Augen immer auf jenen Tag der Auferstehung der Toten gerichtet haben in der Hoffnung auf das ewige Licht. Laut Origenes werden durch das Gebet für die Menschen unmögliche Dinge durch Gottes Gnade möglich. Die Menschen müssen überall beten, indem sie ihre reinen Hände erheben, ohne Zorn und Streit. Mit allen unseren Kräften sollten wir Gott durch Christus loben, wir sollten Gott für alle Seine Wohltaten danken, zuerst sollten wir Gott darum bitten, uns zu heilen und uns so von der Gewohnheit, in Sünde zu verfallen, zu erlösen, und dann unsere vergangenen Sünden zu vergeben; wir sollten Gott um große und himmlische Gaben bitten. Wir sollten unser Leben in ununterbrochenem Gebet verbringen. Gebete sollten immer an Gott, den Vater, gerichtet werden, durch den Sohn und im Heiligen Geist.

Für Basilius von Cäsarea erscheint Gebet als die Tätigkeit, um die sich alles im Leben eines Mönches konzentrieren sollte. Ohne Zweifel war er ein Mann, der die mystische Erfahrung und die Praxis gewohnheitsmäßiger Tiefe ins Gebet einbrachte. Ein Gebet, das zeitig am Morgen gesprochen wird, bedeutet, dass die ersten Regungen der Seele und des Geistes und alle unsere Tätigkeiten während des Tages Gott geweiht sind. Für Augustinus ist Gebet ein Ausdruck der Sehnsucht, auf die Gott antwortet, indem er unsere Herzen näher auf Ihn zubewegt; durch die Sehnsucht wird die Beständigkeit des Gebetes motiviert. Durch das Gebet erlangen wir die Kraft, in Gnade zu handeln und schließlich diese zu bewahren. Die Notwendigkeit von Gnade ist von derselben Art wie die Notwendigkeit des Gebetes. Deshalb sollte man verstehen, dass Beten ein Geschenk Gottes ist. Beim Beten sollte man versuchen, wenig zu sagen, dennoch sollte man so lange beten, solange man dies andächtig tun kann. Das Gebet ist der Schlüssel, der zum Öffnen des göttlichen Schatzes führt. Nach Johannes Cassian setzt erfolgreiches Beten die Stilllegung all unserer Leidenschaften voraus, das Aufgeben aller irdischen Interessen. Die beständige Rezitation des Psalters ist Grundgerüst und Quelle des monastischen Gebetslebens. Das ganze Gebäude der Tugenden hat nur ein Ziel, nämlich die Perfektion im Gebet zu erlangen. Das Gebet ist die Essenz eines perfekten Lebens, aufrichtiges

und unaufhörliches Beten ermöglicht einen unmittelbaren Zugang zu Gottes Gegenwart als Vorgeschmack auf den Himmel. Nach Anselm von Canterbury brauchen wir für ein gutes Gebetsleben die Möglichkeit des Sichzurückziehens, nicht nur im innerlichen Sinn, sondern auch im mentalen Sinn. Für dieses Sichzurückziehen bitten wir um Gottes Hilfe, denn das ist nur durch die Kraft Gottes möglich und kann nicht einfach durch menschliche Anstrengung erreicht werden. Lob und Danksagung folgen diesem Sichzurückziehen als vollkommenem Mittel des Gebetslebens und eines Lebens des Lobpreises.

Nach Thomas von Aquin müssen wir alle unsere Gebete auf das Erkennen von Gnade und Herrlichkeit, die nur Gott allein schenken kann, richten, wengleich das Gebet auch ein schöpferischer Akt einer Kreatur ist. Die Nächstenliebe fordert von uns, dass wir für andere und deren Bedürftigkeit und Drangsale beten, das ist die soziale und ekklesiale Dimension des Gebetes. Die Länge des Gebetes besteht nicht darin, um viele Dinge zu beten, sondern in der beharrlichen Zuwendung, die wir aufbringen für den Wunsch um das eine Ding, das ist die gängige Moral in der Geschichte des Gebetes. Für unsere Gebete brauchen wir drei Dinge: Glauben, um Gnade zu erlangen, Demut von der Person, die betet, und Hingabe als notwendigen Akt des Gebetes. Das wird dazu verhelfen, Gott im Gebet zu erfahren. Es ist das häufige kurze Gebet, das wir kultivieren sollten. Das ist die weisheitliche und wissenschaftliche Theologie des Gebetes.

#### IV. DAS GEBET – DEFINITIONEN UND BEGRIFFE

Das Gebet ist nicht ein Zaubermittel, um Gott zu nötigen, sondern ein spirituelles Mittel, die Menschen zu einer persönlichen Begegnung mit Gott emporzuheben.<sup>49</sup> In diesem Sinn können wir sagen, dass das Gebet ein Geheimnis ist.<sup>50</sup> Das bedeutet, dass es viele Mittel und Wege des Gebetes bzw. für das Gebet gibt, und diese können

<sup>49</sup> G. Mantzaridis, *Spiritual Life in Palamism*, in: J. Raitt (Hg.), *Christian Spirituality*, New York 1988, 208–222, hier 214.

<sup>50</sup> Martini, *Ich bin bei euch*, 100.

von Person zu Person unterschiedlich sein. Gebet bedeutet zeitloses, universelles, aufrichtiges und nützliches Tun. Gebet und Meditation sind zwei Zeichen eines lebendigen Glaubens. Gebet bedeutet, sich selbst der Wahrheit, Güte und Schönheit Gottes zu öffnen. Daher ist der Mensch, der betet und meditiert, einer, der auf der Suche ist. Das Gebet beginnt mit einer Beziehung, einer Beziehung mit Gott. Wir haben eine reiche Tradition des Gebetes, um diese Beziehung zu Gott zu erlangen, durch das Gebet in der Kirche. Gebet ist die Vertrautheit, die spontan einer liebenden Beziehung mit Gott entspringt.

Das Gebet hegt und bewahrt unseren Glauben, so wird der Glaube in unserem täglichen Leben verstärkt und belebt. Gebet ist daher dankbare, lebendige Antwort auf Gottes Ruf. Diese lebendige Antwort an Gott muss in unserem Alltagsleben geübt werden. Um diese lebendige Antwort in die Tat umzusetzen, müssen wir – nach Thomas von Aquin – mit offenem Herzen vor Gott stehen.<sup>51</sup> Im Gebet versuchen wir Gottes Liebe für uns zu erfahren und diese Liebe zu erwidern.<sup>52</sup> In dieser Dynamik der Liebe ist Gott der Initiator (vgl. 1 Joh 3,1; 4,7–8), daher ist das Gebet keine Einbahnstraße, kein Monolog. Vielmehr bedeutet es, mit Gott in der Intimität des Herzens anwesend zu sein und dabei Gott unsere Liebe zu zeigen und seine Liebe in unserem Herzen zu empfangen. In diesem Sinne ist das Gebet nach Charles de Foucauld in unserem Leben von höchster Wichtigkeit.<sup>53</sup> Es ist eine liebende Erfahrung und Antwort an Gott. Nicht die Länge des Gebetes ist von Bedeutung, sondern die Liebe, damit wir Gott beim Beten finden. Es gibt auch kein System, sondern nur die Sehnsucht danach, Gott durch das Gebet zu finden. Beten stellt einfach das Verlangen nach der Anwesenheit Gottes dar, nach dem persönlichen Verständnis für Sein Wort, nach der Erkenntnis Seines Willens, nach der Fähigkeit, Ihn zu hören und Ihm zu gehorchen.<sup>54</sup> Dann bekommen wir ein besonderes Bewusstsein Gottes und kommen zu einem Naheverhältnis mit diesem Gott durch das Gebet. Der Mensch spricht zu Gott im Gebet und Gott

---

<sup>51</sup> Baur/Plöger, Botschaft, 334.

<sup>52</sup> S. Ittyavirah, *Prayer, the Saving Power*, Kothamangalam 2002, 1.

<sup>53</sup> M. Gibbard, *Twentieth-Century Men of Prayer*, London 1974, 10.

<sup>54</sup> Th. Merton, *The Climate of Monastic Prayer*, New York 1963, 92.

antwortet durch seine Botschaften, ein Dialog zwischen Gott und Mensch (*homilia pros ton theon*). Nach Karl Rahner setzt dieser Dialog voraus, dass im Gebet nicht nur der Mensch, sondern auch Gott spricht, unsere Worte erhalten Erwidern in der Form einer Antwort Gottes.<sup>55</sup> Durch diesen Dialog im Gebet empfindet der Mensch das Wort Gottes als bedeutungsvoll für sein Leben. Dann wird unser Gebet ein Dialog oder ein Gespräch mit Gott.<sup>56</sup> Das wird zu einer Begegnung mit Gott führen. Im Idealfall sollte diese Begegnung im Betenden eine ganzheitliche Reaktion auslösen. Die Begegnung im Gebet stimuliert eine persönliche Erfahrung. Sie wird dazu führen, der Vorsehung Gottes zu vertrauen. Das Vertrauen ist so zu verstehen, dass wir bekommen werden, worum wir beten, oder es wird eine Reaktion auf unser Gebet erfolgen, das Vertrauen wird von Gott bereitgestellt. Gebet als Aufgabe ist die vorrangige Handlung im Leben, um es mit einem Wort auszudrücken, es ist die empfangene Handlung<sup>57</sup> eines Menschen.

Anbetung ist eine Hilfestellung für unseren ganzen Körper und die Seele, innen und außen, in Richtung des Einen, in dessen Namen wir diese Akte der Anbetung setzen (vgl. Phil 2,10). Der heilige Bonaventura nennt drei Punkte, die das Anbetungsgebet ausmachen.<sup>58</sup> Anbetung verhilft uns dazu, unseren Zustand der Unwürdigkeit und Hilflosigkeit im Angesicht des Allmächtigen zu verstehen und aufs Innigste zu Gott, der uns bereitwillig in allen Nöten hilft, zu beten (vgl. Ex 13,21). Nach Schütz ist Lobpreis die spontane Antwort auf die empfangene Güte Gottes.<sup>59</sup> Aus diesem Grund gibt es keinen speziellen Ort oder Zeitpunkt, Gott zu loben, weil wir dies an allen Orten und zu jeder Zeit tun können, indem wir unsere Gedanken zu

<sup>55</sup> K. Rahner, Zwiegespräch mit Gott?, in: Schriften zur Theologie 13, Einsiedeln 1978, 148–158, hier 148.

<sup>56</sup> Ebd., 155.

<sup>57</sup> J. Sudbrack, Beten ist menschlich, Freiburg 1981, 138.

<sup>58</sup> »Das Herz des Menschen muss zur Ehrfurcht Gott gegenüber (*Dei reverentia*) und zur Anbetung (*adoratio*) bereit werden. Ferner muss es weit werden und sich schließlich für die Freude (*complacentia*) und die stumme Anrede (*muta allocutio*) auftun. Dies nun kann schließlich den Überstieg des Geistes in Gott hinein (*excessus mentis*) zeitigen, der das Ziel des Gebetes ist«, in: Bonaventura, *De triplici via*, 2,4; M. Schambeck, *Mystagogisches Lernen*, Würzburg 2006, 87.

<sup>59</sup> »Es setzt die Erfahrung von Liebe voraus und stellt die Bejahung dessen, was man erfahren und empfangen hat, als gut dar«, in: Ch. Schütz, Art. »Gebet«, in: *PLSp*, 435–448, hier 438.

Gott erheben, der es ob seiner Güte und Huld wert ist, gepriesen zu werden (vgl. Joh 11,41; Mt 11,25; Ps 65,4; 23,6). Kardinal Christoph Schönborn schrieb, dass Danksagung zu jedem christlichen Gebet gehört<sup>60</sup> (vgl. Kol 1,12). Das ist deshalb so, weil Danksagung zu Gott führt, als erster Schritt, um Gott zu erreichen, während wir alles von Ihm als Geschenk bekommen haben, und jegliche Tugend aus Ihm hervorgeht. Daher ist Danksagung die echte Antwort an Gott<sup>61</sup> (vgl. 1 Thess 5,18). Die Praxis des Bittgebetes stellt eine Beziehung mit einem Gott her, von dem wir glauben, dass er uns persönlich antwortet, und vertieft sie. Mit diesem Gebet eröffnen wir Gott unsere Herzen und bitten um das, was wir brauchen, auf einfache und unkomplizierte Art.<sup>62</sup> Das Bittgebet sollte nicht so sehr ein Mittel dazu sein, Gott darüber zu informieren, was Er ohnedies besser als wir weiß, sondern ein Akt der liebenden Anbetung Seiner höchsten Majestät, ein wahrer Akt der übernatürlichen Hoffnung und totalen Hingabe.<sup>63</sup>

Das Gebet des Herzens wird zum bleibenden Bewusstsein der beständig treuen Anwesenheit Gottes tief in uns. Man kann das Gebet des Herzens als die Erfahrung einer Gott-Mensch-Begegnung beschreiben, die im spirituellen Raum des Herzens stattfindet und die ganze menschliche Person mit einbezieht.<sup>64</sup> Die wichtigste Erfahrung beim Gebet des Herzens ist die Pilgerfahrt im Gebet. Stille ist die Wurzel unserer Vereinigung mit Gott; man kann sagen, es ist das Gebet der Stille, »in der Stille wird Er uns zuhören, dann wird Er zu unserer Seele sprechen«, und dort werden wir Seine Stimme hören«<sup>65</sup>. Kontemplation ist – im Unterschied zur Meditation – die Art des Gebetes<sup>66</sup>, bei der die Person den Gebrauch von Wörtern oder Bildern vermeidet oder auf ein Minimum beschränkt, um die Gegenwart Gottes direkt zu erfahren. Das kontemplative Gebet beginnt mit einer passiven Praxis der Erinnerung, einem behutsamen Rück-

---

<sup>60</sup> Schönborn, *Wege des Betens*, 43.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Jonathan, *On the Lord's appearing*, 107.

<sup>63</sup> S. Abhishiktananda, *Prayer*, Delhi 1967, 38.

<sup>64</sup> H. Thottakara, *The Prayer of the Heart*, Always 2004, 19.

<sup>65</sup> Mother Teresa, *Prayers*, Delhi 1998, 22.

<sup>66</sup> R. J. Finney/H. N. Malony, *Contemplative Prayer and its use in Psychotherapy, a Theoretical Model*, in: *JPsT* 13 (1985) H. 3, 172–181, hier 173.

zug auf die inneren Kräfte; anders als Erinnerungen, die durch bewusste Anstrengung hervorgerufen werden.<sup>67</sup> Das Gebet der zugelassenen Erinnerung ist eine weniger intensive Form beginnender Kontemplation, von der heiligen Teresa von Avila als Gebet der Stille benannt.<sup>68</sup> Der Wille findet Ruhe im Gebet der Stille, im Frieden der Gegenwart Gottes.

## V. DER TRINITARISCHE GLAUBE IM GEBET

Der Glaube ist ein Geschenk Gottes an die Menschen und eine Antwort der Menschen an Gott. Diese interpersonale Beziehung erfordert ein Leben im Glauben (vgl. Mk 9,23–24).<sup>69</sup> So gesehen ist Glaube die Antwort auf das Wort Gottes. Der Gläubige versteht mit seinem ganzen Sein, dass es einen Gott gibt. Der Glaube ist ein Weg, in unserem Leben zurechtzukommen. Sodann ist der lebendige Glaube sakramentale, göttliche Energie in der Welt.<sup>70</sup> Der Glaube ist daher ein wichtiger Bestandteil des Gebetes. Die Heilige Dreifaltigkeit ist das fundamentale Mysterium des christlichen Glaubens und die Grundlage der gesamten christlichen Theologie. Die christliche Interpretation des trinitarischen Glaubens formte Gebet und spirituelle Reflexion. „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“ ist die echte Grundlage und die tatsächliche Quelle aller christlichen Gebete. Manchmal beginnen oder schließen wir mit diesem Gruß, besonders in der östlichen Tradition beginnt oder endet jedes Gebet mit dem Anruf der Heiligen Dreifaltigkeit: »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« Im Gebet zeigt der trinitarische Aspekt des Glaubens eine echte Verbindung der drei Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist in der Dreieinigkeit. Der Glaube führt uns zum Beten, und das Gebet wird uns helfen, unse-

<sup>67</sup> K. Kavanaugh/O. Rodriguez, *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Bd. 2, Washington 1976, 273; A. Tanquerey, *The Spiritual Life (Precis de Theologie Ascétique et Mystique)*, übers. v. H. Branderis, Rockford, Ill. 2000, 661.

<sup>68</sup> Kavanaugh/Rodriguez: *The Collected Works*, 273.

<sup>69</sup> »Darum ist es außerordentlich wichtig, um das Geschenk des Glaubens zu beten, sogar dann, wenn wir nicht einmal sicher sind, dass es Gott gibt!«: Redford/Pasco, *Lebendiger Glaube*, 16.

<sup>70</sup> R. Guardini, *Wille und Wahrheit*, Mainz 1958, 107.

ren Glauben zu vertiefen. Ein Gebet im tiefen Glauben bringt uns eine Reaktion entweder in der Form von Gnade oder in der Kraft, das Leben mit all seinen Herausforderungen anzunehmen. Glaube korreliert mit Gebet. Wir können eins nicht vom anderen trennen. Wir beten um den Glauben, und dieser Glaube führt uns zum Leben. Das Gebetsleben besteht aus einer immer tiefer werdenden Gemeinschaft mit einer Wirklichkeit, die jenseits von uns ist. Am Anfang beten wir, weil wir etwas glauben, in diesem Stadium vielleicht etwas sehr Undurchdachtes oder Vages. Mit fortschreitender Vertiefung des Gebetes, seiner geduldigen Pflege, kommt, vielleicht langsam, vielleicht plötzlich, die Bereicherung und das Anwachsen des Glaubens, sobald wir in die wahre Gemeinschaft mit der Wirklichkeit eindringen, die das Objekt unseres Glaubens ist.

## VI. LEHREN ÜBER DAS GEBET IN KIRCHLICHEN DOKUMENTEN

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils waren bestrebt, die Wichtigkeit des Gebetes allen Gruppierungen des Gottesvolkes nahezubringen. Es ist eine Aufgabe für alle, daher müssen alle versuchen ein Leben des Gebetes zu führen, still oder laut zu beten. Entweder in stillen oder in lauten Gebeten vereinigen sich alle Christen auf der ganzen Welt bei der Suche nach Gott durch Beten und durch Verehrung und Lobpreis. Ebenso müssen alle Zeit finden, regelmäßig oder sogar andauernd zu beten. Die Laien sollten ihr Leben durch Barmherzigkeit anreichern und dies, so gut sie nur können, in ihren Taten zum Ausdruck bringen (2 Kor 4,10; Kol 1,24).<sup>71</sup> Auf diese Weise sind alle Christen, wo immer sie auch sein mögen, eins im Geiste, im Geist des Gebetes, in der Einheit des Gebetes. Laien werden durch aktive Teilnahme an der heiligen Liturgie im wahren Gebet geübt. Es gibt einen Zusammenhang zwischen öffentlichen und privaten Gebeten. Der Empfang der Sakramente wird eine Hilfe für ein besseres Gebetsleben darstellen. Gebet sollte die Reise von Missionaren begleiten, so dass die Verkündigung des Wortes Gottes wirkungsvoller wird durch Gottes Gnade, ein gebetserfülltes Opfer der Gläubigen.

<sup>71</sup> Apostolicam Actuositatem, 16.

Im Gebet versammeln wir uns vereint im Namen Jesu. Dieses Gebet wird uns helfen, in der Gemeinschaft mit dem gesamten Volk Gottes auf Erden zu wachsen. Die Eucharistie ist ein wunderbarer Schatz. Wenn wir sie feiern, aber auch wenn wir sie außerhalb der heiligen Messe verehren, werden wir in die Lage versetzt, genau auf jene Quelle der Gnade Gottes zu stoßen, die wir durch das persönliche Gebet erfahren. Die persönliche Beziehung zu Gott im Gebet und die Hingabe an seinen Willen können die Menschen davor bewahren, erniedrigt zu werden, und sie davor retten, den Lehren der Fanatiker und Terroristen zum Opfer zu fallen sowie allen anderen Problemen des Lebens. Das Gebet und der Dienst am Nächsten werden Hand in Hand gehen, das eine führt zum anderen. Wenn wir die Nähe zu Gott entdecken, die Notwendigkeit der Anbetung, den Bedarf der Fürbitte und die Erfahrung der christlichen Heiligkeit, wird es uns helfen, den Sinn des Gebetes zu finden, in dem Gott sich dem Geist und dem Herzen Seiner Diener offenbart. Die Verkündigung des Evangeliums hat sich bewahrheitet, insofern die Suche nach Gott selbst durch das Gebet erfolgt, welches prinzipiell nicht nur eines der Anbetung und Danksagung ist, aber auch durch die Gemeinschaft mit dem sichtbaren Zeichen der Begegnung mit Gott. Das Alter und die intellektuelle Entwicklung der Christen, der Grad ihrer kirchlichen und spirituellen Reife und viele andere persönliche Umstände erfordern es, dass die Katechese verschiedenste Methoden anwenden sollte, um ihr spezifisches Ziel zu erreichen, nämlich Erziehung im Glauben und Reifen des Gebetslebens. Der Ertrag der christlichen Familie in Bezug auf ihren spezifischen Dienst am menschlichen Fortschritt, welcher aus sich heraus zu nichts anderem als zu der Transformation der Welt führen kann, stammt aus einer lebendigen und liebenden Verbindung mit Christus, genährt durch die Liturgie, Selbstaufopferung und Gebet, besonders das Gebet in der Familie. Die erste und fundamentale Weise, auf Gottes Wort zu antworten, ist durch das Gebet, welches ohne Zweifel einen grundlegenden Wert und die Notwendigkeit von spiritueller Formung darstellt. Der Ruf zur Heiligkeit wird angenommen und kann nur in der Stille der Anbetung angesichts der unendlichen Transzendenz Gottes gepflegt werden. Das Gebet ist das privilegierte Forum, auf dem Hoffnung Ausdruck und Nahrung findet, da es der Interpret der Hoffnung ist. Das Gebet hilft den ge-

weihten Personen in einem gebetserfüllten Leben mehr im Sinne des Seins als im Sinne der Taten zu sein.

Allgemeine katechetische Anweisungen verleihen den liturgischen Feiern, durch die man zu einem echten Gebetsleben angeleitet wird, mehr Gewicht. Allerdings sind in der Liturgie im Allgemeinen alle Arten des Gebetes, wie Danksagung, Reue, Vertrauen und Bitten vertreten. Gleichzeitig wird die Bedeutung der Meditation über das Wort Gottes und des privaten Gebetes gelehrt. Der Katechismus der Katholischen Kirche lehrt alle Wege und Mittel des Gebetes. Für dieses Schriftstück ist das Gebet eine Beziehung, welche den Menschen zu Gott führt, und es sieht diese Beziehung als Möglichkeit für Gott an, zu den Menschen bei allen Problemen ihres Lebens zu kommen. Im echten Gebet müssen alle Arten des Gebetes wie Segenssprüche, Anbetung, Bitten, Fürbitten, Danksagung und Lobpreis vertreten sein; auch die drei wichtigsten Ausdrucksformen wie die laute, stille und kontemplative Art des Betens. Diese Schrift verleiht dem Familiengebet große Wichtigkeit. Die allgemeine Anweisung des Katechismus setzt im Besonderen auf das Gebet als einen ganzheitlichen Weg des christlichen Lebens. Demgemäß wird die Bedeutung des Gebetslebens Jesu Christi herausgehoben. So sagt dieses Dokument, dass alle Elemente eines guten Gebetslebens in dem von Jesus enthalten sind und in Seiner Lehre des Vaterunser. Um im Gebetsleben zu wachsen, lehrt diese Schrift, muss man in der Familie den ersten Unterricht im Gebet, über Eltern, ältere Geschwister, ja Großeltern erhalten. Zusätzlich gibt es genügend Möglichkeiten jenseits davon, durch liturgische Feiern im Gebetsleben zu wachsen.

In den vier regionalen Dokumenten finden wir etwas Gemeinsames in Bezug auf die Wichtigkeit des Gebetes. Die Aussagen des Papstes bezüglich der Bedeutung sowohl des persönlichen als auch des allgemeinen Gebetes sind sehr klar: die Bedeutung des Gebetes in der Familie, der Wert, der dem Lesen des Wortes Gottes zukommt, Meditation und Kontemplation. In allen vier Dokumenten finden wir einen besonderen Hinweis auf die liturgischen Feiern, insbesondere der Feier der heiligen Messe.

## VII. ELEMENTE, MOTIVATIONEN, WEGE UND ARTEN DES GEBETES

Diese sind wie der Sonnenschein für eine Pflanze, er hilft der Pflanze zu wachsen, genauso wie wir auch im Gebet wachsen und reiche Frucht tragen werden. Wenn das Gebet zum Himmel aufsteigt, steigt Gottes Barmherzigkeit herab. Gleichzeitig müssen wir verstehen, dass Beten ein Werk bedeutet, das nicht ohne Mühe und Konflikte vollbracht werden kann, weil die Geister des Bösen alle ihre Listen anwenden, jene, die beten, abzulenken, indem sie belanglose Gedanken in deren Gehirne einschleusen. Indem wir beten, lernen wir zu beten, Übung macht den Meister. Wenn wir immer wieder beten, werden wir daran Gefallen finden. Um andächtig zu beten, müssen wir uns vorher darauf vorbereiten, und während wir beten, müssen wir unsere Sinne hüten und keine ehrfurchtslose Haltung einnehmen. Bevor wir unser Gebet beginnen, müssen wir uns selbst in die Gegenwart Gottes stellen und versuchen zu erfassen, dass wir vor Seinem Angesicht stehen. In allen unseren Gebeten müssen wir versuchen, lauterem Herzens zu sein, das heißt, unser Gewissen muss frei sein von schwerer Sünde oder, in jedem Fall, müssen wir uns in einer bußfertigen Grundhaltung befinden. Darüber hinaus ist das Gebet als solches ein Akt der Demut, wir bezeugen nämlich darin, dass wir um unsere Abhängigkeit vom Herrn des Himmels und der Erde wissen, wir nehmen die Haltung von Bettlern ein und klopfen an das Tor des großen Vaters der Menschheit.

Die Notwendigkeit des Gebetes und des Betens zu jeder Zeit und an jedem Ort wird uns helfen, den Problemen des Alltagslebens zu widerstehen. Denn: Beten ist eine Tätigkeit des Widerstandes gegen das, was ein Hindernis in unserem Leben bedeutet.<sup>72</sup> Wenn wir dazu in der Lage sind, Widerstand in unserem Leben zu leisten, dann darum, um Antwort in unseren Gebeten zu erhalten. Nach der Heiligen Teresa von Avila ist Gebet eine Tür, die sich in das Geheimnis Gottes hinein öffnet und gleichzeitig ein Mittel, mit Ihm Gemeinschaft zu haben. Es bringt unsere persönliche Beziehung mit dem Herrn, der in den tiefsten Tiefen des Geistes anwesend ist, in Gang.<sup>73</sup> Dieses Ziel des Gebetes schließt zwei Dinge ein: die Erfahrung Got-

<sup>72</sup> J. B. Metz/K. Rahner, *Ermutung zum Gebet*, Freiburg 1977, 35.

<sup>73</sup> Kavanaugh/Rodriguez, *Collected Works*, 270.

tes im Gebet und das Sprechen mit Ihm. Gebet und Erfahrung göttlicher Fürsorge gehen Hand in Hand. Diese ist das Ergebnis eines Gebetes im Glauben. Im Glauben beten wir und an die Fürsorge glauben wir. Gleichzeitig müssen wir wie im Vaterunser beten »dein Wille geschehe«. Nur dann können wir die Vorsehung Gottes im vollsten Sinn des Wortes für unser Leben erkennen. Das ist das lebendige Gebet einer an Gott glaubenden Person. Kardinal Christoph Schönborn hat festgestellt, dass Jesu Gebet und tägliche Arbeit eins waren bzw. nach dem Willen von Gottvater erfolgten<sup>74</sup> (vgl. Lk 22,42). Diese Bereitschaft, den Willen Gottes, des Vater zu erfüllen, verhalf Jesus dazu, von diesem Vater immer erhört zu werden und befähigte ihn dazu, den Willen des Vaters in seinem Leben zu tun.<sup>75</sup> In diesem Sinn waren Jesu Gebet und Sein Leben ident: eins-zu-eins: Beten führt zum Leben und Leben führt zum Gebet. Beten wie Jesus bedeutet auch Offenheit gegenüber anderen, in Agape; diese Liebe wird neu geboren in Einsamkeit, wenn man betet wie Jesus betete. Der Heilige Geist hilft bei unseren Gebeten. Auch wenn wir des Betens müde sind, ist Er nicht müde und setzt darin fort, in uns zu beten.<sup>76</sup> Er betet mit uns, wenn wir beten. Er hilft, unsere Gebete wohlklingender zu machen, wie Weihrauch, der den Himmel füllt.<sup>77</sup> Wenn der Geist Gottes mit uns und in uns betet, dann können wir sagen, dass das Gebet das Werk Gottes in uns ist.<sup>78</sup> So bleiben wir im Gebet in der Gegenwart Gottes mit der Hilfe des Heiligen Geistes.<sup>79</sup> Die Bibel ist der beste Kommentar zum Gebet. Die Psalmen sind oft in hohem Maße nützlich für eine Erfolg versprechende Vorgangsweise, das Alte Testament mit Hilfe des Neuen Testaments zu erläutern und umgekehrt.<sup>80</sup> Die heilige Maria betet mit uns, sie ist auch Fürsprecherin. Daher können wir mit ihr beten und sie um Gebete für uns bitten. In diesem Sinn sagte Kardinal Christoph Schönborn, wenn wir mit ihr beten, wird unser Gebet mit der Hoffnung der hei-

<sup>74</sup> Ch. Schönborn, Herr, lehre uns beten, in: Der Pfarrer als Spiritual des Pfarrgemeinderates 12 (1992) 1–20, hier 9.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> K. Rahner, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg 1958, 77.

<sup>77</sup> Ebd., 78.

<sup>78</sup> S. Dietrich, Das schweigende Gebet, Leipzig 2000, 243.

<sup>79</sup> K. Ch. Felmy, Orthodoxe Theologie. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 128.

<sup>80</sup> J. Leclercq, Ways of Prayer and Contemplation, Western, in: B. McGinn/J. Meyendorff (Hg.), New York 1985, 415–426, hier 420.

ligen Maria vereinigt.<sup>81</sup> Das Gebet der heiligen Maria hat Anteil an der Macht Gottes. Sie ist unser Vorbild und die Verkörperung eines innigen Gebetslebens, auch das Vorbild eines Menschen, der einen großen Glauben an Gott hatte und eine tiefe Demut (vgl. Lk 1,38; Apg 1,14). Das ist unsere Hoffnung in unserem Gebet mit ihrem Gebet in allen Problemlagen unseres Lebens in dieser Welt. Heilige sind Personen, die einen tiefen Glauben an Gott hatten und ein gutes Gebetsverhältnis mit Ihm. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass sie Menschen sind, jetzt hingegen befinden sie sich innerhalb des Geheimnisses Gottes und sind eine neue Schöpfung.<sup>82</sup> Der Gläubige darf sich nicht an sie wenden, weil sie große Persönlichkeiten sind, sondern weil sie Zeugen Gottes sind, in denen Gott alles in allem geworden ist. In ihnen haben wir ein Vorbild für unser Gebet und Gebetsverhältnis mit Gott.<sup>83</sup> Liturgie ist das Gebet der Kirche und hat seine Wurzeln im Christusergebnis, durch welches das Werk der Erlösung vollbracht wurde<sup>84</sup>; Liturgie ist die Quelle und der Gipfel eines christlichen Lebens. Christus ist wirklich und wahrhaftig in der Eucharistie mit Seinem Leib und Blut gegenwärtig, dargebracht als Opfer für das Leben der Welt und in Gemeinschaft von den Gläubigen empfangen. Die regelmäßige und andächtige Feier des eucharistischen Opfers verhilft uns dazu, den Weg der persönlichen Heiligkeit zu gehen und unserem Anteil in der Sendung der Kirche nachzukommen. Dieser Gemütszustand sollte Christen auch dazu führen, ihre eigene Mittäterschaft an den ungerechten Strukturen dieser Welt zu erkennen und Verantwortung für Veränderungen, die sie durchführen können, zu übernehmen.<sup>85</sup> Es ist die Erwiderung auf Gottes Handeln in Christus, und dies hat unentrinnbare Konsequenzen für das Leben der Gläubigen.

Christliche spirituelle Ratgeber und Lehrer des frommen Lebens haben immer mit aufrichtiger Überzeugung über die »Macht des Gebetes« gesprochen und waren in der Lage, die Wege und Mittel andächtiger Ausdruckskraft in den theologischen Kategorien einer Gott-Mensch-Beziehung auf den Punkt zu bringen. Wenn das Gebet

---

<sup>81</sup> Schönborn, *Wege des Betens*, 108.

<sup>82</sup> Guardini, *Vorschule des Betens*, 144.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 2.

<sup>85</sup> J. E. Gilman, *Fidelity of Heart, An Ethic of Christian Virtue*, New York 2001, 120.

als Sache für sich ernst genommen wird und nicht bloß als ein Mittel, um irgendeine Wirkungen außerhalb seiner selbst zu erzielen, könnte dies erstaunliche neue theologische Einsichten hervorrufen sowie neue Wege der Annäherung für die spirituelle Praxis und Beratung eröffnen. Das Wehen des Geistes, der in uns betet, ist das eigentliche Wesen des Gebetes und kann nur in der tiefen kontemplativen Stille des Geistes vernommen werden. Dieses Eigentliche motiviert uns dazu, zu beten und ist eine Handlung Gottes selbst. So findet das Gebet seine Verwirklichung und Erfüllung im göttlichen Geist. Das Gebet verhilft dazu, spirituelle Reife zu erlangen, und es führt zur spirituellen Reife. Gebet mit Meditation wächst hinein in die Kontemplation über das göttliche Geheimnis des Heils. Im Gebet wird sich der Mensch der göttlichen Gegenwart bewusst. Im Gebet erfährt der Mensch persönlich die transzendente, göttliche Wirklichkeit eines personalen Gottes. Im Gebet wird unsere Religion zu einer lebendigen Erfahrung. Es ist eine spirituelle Sehnsucht des Menschen, zu seinem Ursprung, der Gott ist, zurückzukehren.

Im Gebet versucht der Mensch mit Gott wie in einer zwischenmenschlichen Beziehung zu sprechen. Hier wird das transzendente Göttliche zu einem persönlichen Gott und göttlich der, der betet. Diese Gebete zeigen eine fortdauernde Beziehung zwischen dem Verehrenden und dem angerufenen Gott.<sup>86</sup> Dies ist eine enge Verbindung mit Gott, und diese Verbindung ermöglicht es, sich voll und ganz dem Göttlichen zu öffnen. In dieser Verbindung wird das Gebet eine Realität, und in diesem Gebet kommt es zur Vereinigung mit Gott, der uns in seinem Geist nahe ist. Jeder betende Christ, jeder Mensch, der auf Gott trifft, den dreieinigen Gott, muss eine leidenschaftliche Sorge für seinen Nächsten entwickeln, denn irgend jemand so zu behandeln, als wäre er weniger als ein Kind Gottes, würde die Gültigkeit jeglicher spirituellen Erfahrung verleugnen. Diese integrative Beziehung im Gebet führt die Menschen zu einander. Durch das Gebet werden die Menschen in die ökumenische Einheit geführt.<sup>87</sup> In einem solchen Gebet gehen wir Hand in Hand mit jedermann, als ob wir eins wären und sind bereit, einander zu helfen, so dass wir Gott besser begegnen können.<sup>88</sup> Beten verhilft uns dazu,

<sup>86</sup> F. S. Plymale, *The Prayer Texts of Luke-Acts*, New York 1991, 26.

<sup>87</sup> B. Duncan, *Pray your Way*, Würzburg 1998, 26.

<sup>88</sup> J. Robinson, *Gott ist anders*, München 1963, 104.

mehr über unsere eigene Identität zu erfahren, dann können wir uns selbst auch Gott präsentieren. So werden wir Gottes Gnade bekommen, um aus uns bessere Menschen zu machen und ein gutes Christenleben zu führen.

Da das Gebet ein Weg zu Gottes Geist ist, hilft es die Friedlichkeit unserer Seele zu erhellen. Als Geschenk Gottes ist das Gebet eine Frucht von Glückseligkeit und Dankbarkeit. Wenn wir um das Geschenk des Gebetes bitten, müssen wir um Freiheit vom Leid beten, darum, uns von den Dingen dieser Welt zu befreien und auch darum, dass wir die Fürsorge Gottes in allen Dingen sehen, und uns nicht selbst von Gott entfernen. Um auf diese Art beten zu können, brauchen wir die Gnade Gottes, und wenn wir darum bitten, bekommen wir von eben diesem Gott die Gnade als ein Geschenk in der richtigen Art und zum richtigen Zeitpunkt unseres Lebens. Die Praxis des Gebetes wird als Kunst bezeichnet, sie ist eine einfache. Man steht mit Bewusstheit und Aufmerksamkeit im Herzen und ruft unaufhörlich. Außerdem ist eine der besten Arten zu beten, einfach die, einen kurzen Moment an Gott zu denken und einen kleinen Akt der Liebe hinauf zu senden, wie einen Pfeil.<sup>89</sup> Dieser Akt der Liebe kann ein kurzes Gebet sein, ein Stoßgebet oder ein Akt der Anbetung Gottes im Geiste oder irgendetwas Ähnliches. Aufrichtigkeit im Gebet beinhaltet zwei Dinge: das Aufrichtigsein beim Beten selbst und die Bereitschaft das, worum wir beten, auch auszuführen. Es ist besser, wenn wir im Angesicht Gottes wenige, aber aufrichtige Worte finden, als dass wir viel und ohne Aufrichtigkeit sagen (vgl. Mt 6,5). Daher sei aufrichtig beim Beten, indem du nur wenige Wörter dabei gebrauchst. Dann wird Gott dieses Gebet erhören, und wir werden die Belohnung dafür bekommen.

Der Einstieg ins Gebet ist ein Akt des Glaubens, der dazu führt, an die Macht des Gebetes zu glauben. Beten bedeutet, einfach daran zu glauben, dass wir im göttlichen Mysterium leben, dass wir von diesem umgeben sind, dass wir tatsächlich darin eintauchen und in ihm versunken sind (vgl. Apg 17,28) dass das Geheimnis Gottes in seiner ganzen Fülle in uns ist und uns umgibt.<sup>90</sup> Das Versprechen Jesu

---

<sup>89</sup> F. H. Drinkwater, *Teaching the Catechism*, Teil 2, London 1936, 2.

<sup>90</sup> Abhishiktananda, *Prayer*, 6.

Christi im Johannesevangelium ist sehr klar: »Wenn ihr mich um etwas in meinem Namen bittet, werde ich es tun« (Joh 14,14). Verbunden mit dem himmlischen Vater lehrte uns Jesus Christus, dass »euch der Vater alles geben wird, was ihr ihn in meinem Namen bittet« (Joh 15,16). Zur Wirksamkeit des Gebetes sagte Jesus Christus »Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt nur, dass ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil« (Mk. 11,24). Nachdem er das großartige Gebet Vaterunser gelehrt hatte, sagte Jesus Christus zu seinen Jüngern: »Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopf an, dann wird euch geöffnet« (Lk 11, 9). Der Glaube an das Gebet ist etwas, das aus unseren täglichen Gebeten nicht herauszulösen ist. Ohne echten Glauben gibt es kein Gebet, weil wir darum beten, dass Gott unser Gebet erhört, darauf eingeht und es belohnt.

Beten in der Reinheit des Herzens bedeutet eine innere Disziplin spiritueller Wachheit, die uns in die Lage versetzt, alles auszumerzen, das zur Ichbezogenheit führt. Wahres Gebet ist Kommunikation von Geist zu Geist. Außerdem entspricht die Reinheit des Gebetes der Reinheit des Herzens und des Geistes derer, die beten.<sup>91</sup> Dietz sagt, dass wir auf der Hut sein sollten, dass nichts unser Gebet behindert, unsere Seele müsse sich auf Gott allein konzentrieren, und wenn wir beten, dürfen wir es nicht zulassen, dass irgendjemand anderer als Gott kommt, uns einzunehmen.<sup>92</sup> Der Heilige Geist dringt ein in einen makellosen Geist, das Heilige Herz dringt ein in ein gerechtes Herz und die Heilige Seele dringt ein in eine gesegnete Seele. Fasten stärkt das Gebet, und das Gebet hilft, sich dem Fasten zu überlassen (vgl. Mt 6,16– 18). Wir können Gebet und Fasten nicht voneinander trennen. Das eine hilft dem anderen. (vgl. Esra 9,5; Neh 1,4; Apg 14,23; Tob 12,8).

Im Christentum gibt es viele Darstellungen von betenden Menschen. Sie können dabei sitzen, knien, sich verbeugen, die Hände falten, die Hände erheben, den Blick zu Boden richten oder dergleichen. In den frühchristlichen Katakomben von Rom werden Personen gezeigt, die aufrecht stehen, mit erhobenen Armen und geöffneten Handflä-

<sup>91</sup> M. Dietz, Kleine Philokalie, Zürich 1976, 24.

<sup>92</sup> Ebd.

chen.<sup>93</sup> Man kann stehend<sup>94</sup> beten, aber auch sitzend oder kniend<sup>95</sup>; wichtiger ist es aber, dass das Gebet in Gottesfurcht verrichtet wird. Man sollte zu jeder Zeit und in jedweder Körperhaltung beten.<sup>96</sup> Jemand kann ins Gebet vertieft sein, egal ob er steht oder sitzt, ob er arbeitet oder in seiner Zelle auf und ab geht, oder ob er gerade einschläft. Bezüglich der Gebetshaltungen meint Origenes, dass jene mit erhobenen Händen und erhobenem Blick die ist, die man vorziehen soll, weil sie im Gebet das Abbild der Merkmale hervorbringt, die der Seele angemessen sind, und dies wird auf den Körper angewendet.<sup>97</sup> Gott ist überall, omnipräsent. Aus diesem Grund kann der Mensch überall beten, wenn für ihn die Notwendigkeit des Gebetes besteht. Es gibt allerdings Orte, an denen Gott in besonderer Weise anwesend ist, zum Beispiel die Kirche (vgl. 2 Chr 6,20), Orte, an denen das Heiligste Altarsakrament öffentlich zur Anbetung ausgesetzt ist (vgl. Apg 16,16) und Orte, an denen Reliquien von Heiligen der öffentlichen Verehrung zur Verfügung stehen. Das Gebet in der Familie spielt die wichtigste Rolle im Kreis der verschiedenen Gebetsorte, weil die Familie die Gruppe darstellt, in der jeder den anderen, so wie er ist, am besten kennt. Das verhilft dazu, intime Gebete miteinander zu verrichten. Dort kann jeder je nach eigenem Bedarf beten. Familiengebet kann offizielles oder inoffizielles Gebet beinhalten. Es schließt Morgen- und Abendgebet mit ein. Zu diesen Gelegenheiten können Eltern ihren Kindern verschiedene Gebete beibringen, und Kinder erfahren ihre Eltern als Vorbild für ihr Gebetsleben. So ist der Kreis der Familie naturgemäß die beste Schule des Gebetes.<sup>98</sup> Beim Familiengebet ist es gut, wenn man Erklärungen zum Alltagsleben für die Kinder abgibt, das ist für die Eltern eine passende Gelegenheit, ihnen die eine oder andere Lektion zu erteilen.<sup>99</sup> Das kann man ohne Probleme tun, solange es keine festge-

<sup>93</sup> J. B. Lloyd, *The Depiction of Figures from the Hebrew Scriptures in the Art of the Roman Catacombs*, in: P. Allen (Hg.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Queensland 1998, 97.

<sup>94</sup> U. Ehrlich, *The Nonverbal Language of Prayer. A New Approach of Jewish Liturgy* (TSAJ 105), Tübingen 2004, 9.13.

<sup>95</sup> U. Brenner, *Beten in Religionsunterricht und Katechese*, Essen 1999, 154.

<sup>96</sup> H. Alfeyev, *Prayer in St. Isaac of Nineveh*, in: Allen, *Prayer and Spirituality*, 64.

<sup>97</sup> W. R. Gaston, *Attention and Decorum in Early Christian Prayer*, in: Allen, *Prayer and Spirituality*, 88.

<sup>98</sup> G. Bitter, *Katechese*, in: PTh 78 (1980), 495–518, 504.

<sup>99</sup> G. Stachel, *Gebet – Meditation – Schweigen*, Freiburg 1993, 62.

setzten Regeln und Vorschreibungen für das Familiengebet gibt.<sup>100</sup> Die Familie ist eine kleine Kirche mit einer begrenzten Anzahl von Mitgliedern, die einander sehr gut kennen. Wenn es dort ein starkes Gebetsleben gibt<sup>101</sup>, und wenn dieses Tag für Tag ausgebaut wird, dann wird es bis zum Ende eines Lebens erhalten bleiben. Wenn es aber in der Familie schwach ist, kann es auch im Leben eines Menschen schwach sein, wenn er älter wird.

Tagesgebet ist das Gebet, das wir täglich zu einer bestimmten Zeit verrichten. Das kann die Pflicht jemandes sein oder eine tägliche Routine.<sup>102</sup> Hier eingeschlossen sind Morgen- und Abendgebet, Tischgebet, Gebet zu den Angelus-Zeiten, Rosenkranzgebet, privater Besuch beim Tabernakel der Kirche, Stundengebet und so weiter. Das Tagesgebet mag mühsam sein, ohne die Beteiligung der ganzen Seele ist Gebet ein Lippenbekenntnis oder bloß die Erfüllung irgendeiner Pflicht. Obwohl wir beten, sind Geist und Herz nicht ganz ins Gebet vertieft.<sup>103</sup> Daher sollte man versuchen, Tagesgebete zu verrichten und dies mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu tun. Darüber hinaus sollte man immer versuchen, mehr und mehr über das Tagesgebet zu lernen. Beten sollte der erste Gottesdienst des Tages sein. Bevor man am Tag auf andere Menschen trifft, sollte man die Begegnung mit Gott suchen.<sup>104</sup> Und dafür lernen wir zu beten. Es ist Gnade. Gleichzeitig ist es das Werk eines guten Willens. Es ist eine Kunst, die ständig geübt werden muss. Gebet bewirkt eine qualitative Veränderung im Leben.<sup>105</sup> Außerdem steht das Gebet immer mit konkreten Situationen unseres Alltagslebens in Verbindung.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> J. Pratt, Das Gebet in der Familie, in: Conc(D) 6 (1970) 118–120, hier 118. »Das Familienleben ist eingebettet in eine feste Gebetsordnung, überhaupt in die Mitfeier des Kirchenjahres: gemeinsames Morgengebet, Tischgebet, Hausandacht ... Sonntags liest man Epistel und Evangelium, besucht den Gottesdienst, spricht bei Tisch über die Predigt und macht auch Spaziergänge/Ausflüge«, in: E. Paul, Geschichte der christlichen Erziehung, Freiburg 1993/1995, 245.

<sup>101</sup> J. D. Billy, Prayer and the Family, making Saints of my Brothers and Sisters, in: StMor 44 (2006) H. 2, 413–432, hier 428.

<sup>102</sup> Gebet der Familie, Tischgebet, Gebet am Morgen und Abend.

<sup>103</sup> Rahner, Von der Not, 103. »Bete im Alltag: bete den Alltag«; ebd., 100.

<sup>104</sup> D. Bonhoeffer, The Way to Freedom, London 1966, 57.

<sup>105</sup> Stachel, Gebet – Meditation – Schweigen, 40.

<sup>106</sup> G. Otto, Kind und Gebet, in: ders./H. Stock (Hg.), Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung, Hamburg 1968, 108–120, hier 109.

Es besteht die Notwendigkeit des Wachstums für alles und jedes, das trifft auch auf das Gebet zu. So wie ein Mensch an Alter zunimmt, wachsen dementsprechend seine Erfahrung mit dem Gebet und seine Sichtweise davon. Dieses Wissen und die Visionen müssen täglich gepflegt und verbessert werden. Das kann geschehen, indem man verschiedene Arten des Gebetes anwendet, verschiedene Gebetbücher zu Hilfe nimmt und über das persönliche Interesse am Gebet. Man kann auch die verschiedenen Methoden des Gebets großer Heiliger anwenden oder die, in der Welt bekannter Personen. Um dieses Ziel zu erreichen kann man auch mehr Zeit vor dem Allerheiligsten verbringen, während man in der Bibel liest und über das Wort Gottes meditiert. Wenn jemand daran interessiert ist, im Gebet zu wachsen, dann wird ihm Gott helfen.<sup>107</sup> Das ist genau so, wie man täglich die Pflanzen gießt.<sup>108</sup> Ohne Unterlass zu beten bedeutet nicht so sehr, an Gott bewusst zu denken, sondern beständig unter der Führung des Heiligen Geistes zu agieren; »nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), oder aber es zuzulassen, dass Jesus ganz in uns Sein Leben als Sohn Gottes lebt<sup>109</sup> (vgl. Lk 18,1–8; Eph 6,18; Röm 12,12; Lk 21,36). Der heilige Paulus ermutigte die ersten Christen dazu, niemals aufzuhören zu beten, denn der Geist ist dazu geschaffen zu beten und unaufhörlich zu beten. (Vgl. 1 Thess 5,17–18). Das ist ein Zustand des Seins. Es ist eine fortdauernde Reise im Inneren, indem man so bewusst wie möglich in liebender Hingabe an Gott, unserem Ursprung und Ziel, lebt.<sup>110</sup>

#### VIII. KATECHETISCHER LEITFADEN, DIE MENSCHEN ZUM GEBET ZU FÜHREN

Das Gebet ist ein integrales, fundamentales Kennzeichen des Glaubens. In diesem Sinn ist es auch ein anderes Wort für Hoffnung. Denn das Gebet ist der Anstoß für die Gnade Gottes, die uns zu Gott führen wird, und die uns dazu verhelfen wird, im Geist der Liebe zu antworten, und wenn wir so darauf antworten, ist daraus das

<sup>107</sup> Selawry, *Das Immerwährende Herzensgebet*, 67.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Abhishiktananda, *Prayer*, 18.

<sup>110</sup> A. G. Maloney, *Prayer of the Heart*, Notre Dame, Ind. 1981, 62. »Gebet ohne Unterlass ist eine feste, treue Liebesbeziehung und alles andere als seine Flucht in romantische, ichbezogene mystische Experimente, in«: Duncan, *Pray Your Way*, 112.

beste Ergebnis zu erzielen. Gebet muss praktisch sein, Kopf, Herz, Seele und andere Körperteile integrierend. Das Gebet lässt die Herrschaft der Gefühle im Herzen sich entfalten, das Gebet ist nämlich ein einfacher Akt der Spiritualität. Gleichzeitig überwindet das Gebet die Altersbarriere. Ein Kind betet mit einem einfachen und reinen Herzen. Ein junger Mensch betet mit Andacht. Ein Erwachsener betet mit Hingabe. Auf diese Weise entfernt das Gebet jede Furcht und bringt einen direkt in den Zustand der Vereinigung mit Gott.<sup>111</sup> Die Familie ist die beste Schule des Gebetes für Kinder. Hier lernen die Kinder zum ersten Mal beten. Denn Kinder erleben und erfahren Gebet zum ersten Mal im Familienkreis.<sup>112</sup> Sie erfahren Gott durch die Nähe mit ihren Eltern in ihren Familien. Das wird ihnen helfen, mehr Kenntnis über Gott zu erlangen und diesem Gott durch Gebet näher zu kommen. Dadurch erfahren die Kinder, dass ihnen Gott nahe ist und nicht jemand, der sich in weiter Ferne befindet. So können sie im Gebet alles vor Gott bringen, gemeinsam mit ihren Alltagserfahrungen.<sup>113</sup> Man sollte ihnen auch das Herzensgebet beibringen, sie darauf vorbereiten, die Sakramente zu empfangen, sie über Gebetsdienste im Haus unterrichten, besonders an Sonntagen und sie gemeinsame Gebete der ganzen Familie lehren.<sup>114</sup> Eine Mutter, die ein aufrichtig religiöses Leben führt, wird mit ihren Kindern beten.<sup>115</sup> Kinder sind geradezu begierig, von anderen Dinge zu lernen, die sie zum Leben brauchen, besonders gilt das für das Gebetsleben. Martin Jäggle erklärt dies im Detail.<sup>116</sup> Sie können es üben, indem sie sich am Abendgebet der Familie gemeinsam mit anderen Familien-

---

<sup>111</sup> »Das Fundament der Katechese (hier Gebet) ist die Gnade Gottes; denn die Bekehrung des Herzens und die Erhebung des Menschen sind Werk des Heiligen Geistes. Darum müsse dem Gebet und dem Hören auf das Wort Gottes im katechetischen Wirken ein bedeutsamer Platz zukommen«: A. Exeler, *Katechese in unserer Zeit*, München 1979, 115.

<sup>112</sup> Duncan, *Pray your Way*, 124.

<sup>113</sup> R. Schüler, *Zur Beurteilung von Kindergebeten*, in: *Kindergottesdienst in pädagogischer Verantwortung* 6 (1968) 1–5, hier 1.

<sup>114</sup> Paul, *Geschichte der christlichen Erziehung*, 244.

<sup>115</sup> W. Neidhart, *Psychologische Aspekte der Gebetserziehung*, in: F. W. Bargheer/I. Röbbelen (Hg.), *Gebet und Gebetserziehung*, Heidelberg 1971, 75–85, hier 79.

<sup>116</sup> »Kinder lernen durch Wahrnehmen, Anteilnehmen und durch Nachahmung. Ihre Lernmöglichkeiten sind wesentlich von Menschen, mit denen sie sich identifizieren, und von Vorgaben, die sie imitieren können, abhängig. Insofern benötigt ein Kind eine Gebetspraxis der mit ihm lebenden Erwachsenen, die es wahrnehmen, an der es Anteil nehmen und die es nachahmen kann«, in: M. Jäggle, *Wege zum Beten*

mitgliedern beteiligen. Hier wachsen sie nach und nach in das Gebetsleben hinein, durch Art, Mittel, Formen und so weiter.

Beim Lesen des Wortes Gottes sollten sich Jugendliche einen Abschnitt nach dem anderen vornehmen und sich so gut wie möglich von Ablenkungen befreien, um zum Beten vorzustoßen. Als Beispiel dafür denke man an die Zehn Gebote. Zuerst sollte man sich jedes Gebot als eine Unterweisung denken, was so viel heißt, dass man daran erinnert werden soll, Gott in allen Dingen vollkommen zu vertrauen und von gar nichts anderem abhängig zu sein, wie etwa sozialer Stellung oder Reichtum. Als nächstes widme man sich der Danksagung, was so viel wie eine Meditation, über alles, das Gott für einen getan hat, bedeutet, besonders in Bezug auf Erlösung, Seinen Zuspruch, durch Schutzengel, sowie Seine Führung und Stärkung in schwierigen Zeiten. Das wird zum Bekenntnis führen, was bedeutet, dass man sein eigenes Fehlen und seine eigenen Schwächen erkennt. Danach, gegen Ende sollte man ein echtes Gebet verrichten. Diese vier Dinge werden dazu führen, auf eine besondere Art zu beten, zu Gott zu beten, um den Glauben zu erneuern, um zu vertrauen und den Entschluss zu Gehorsam und Treue zu stärken. Um das Beten besser zu verstehen, sei ein Gleichnis herbeigezogen: vergleichen Sie das Gebet mit einem Schiff, einem Felsen und einem Seil. Das Schiff ist Ihr Herz, sie müssen es hüten; das Seil ist Ihr Geist, Sie müssen ihn an Jesus Christus festmachen, und der Fels ist Jesus Christus, Sie müssen sich an Ihn binden gegen die Brandung in Ihrem Leben, weil Er die Macht über alle teuflischen Fluten hat. Dann sagen Sie mit jedem Atemzug »Herr, Jesus Christus, hab Erbarmen mit mir, und ich preise dich, Herr, hilf mir.« Auf diese Weise erzwingt man täglich von sich selbst, Ausdauer im Gebet zu zeigen.

Die spirituelle Entwicklung konzentriert sich nicht auf den Inhalt oder die Methode, sondern auf die religiöse Erfahrung und das religiöse Streben des Einzelnen. Das Bewusstsein ist wachgerufen und geformt durch die Zuwendung an das Gebet, die Meditation, die Stille und der Suche nach Kontemplation über die letzten Geheimnisse. Das wird Auswirkungen darauf haben, Entfremdung, Ängste und Zweifel zu überwinden, wenn diese bei zunehmendem Alter an-

---

in christlicher Tradition, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hg.), *Im Namen Gottes*, Regensburg 2006, 193.

wachsen. So ist es auch verständlich, dass ältere Menschen ebenfalls eine Art Übung und Unterweisung für ihr Gebetsleben brauchen. Dieses wird durch persönliches Gebet, das Studium über Gebet und sakramentales Leben gepflegt. In das Gebetsleben hinein zu wachsen bedeutet, für Gott offener zu werden, aufmerksamer für Sein Wort, empfänglicher für Seine Berufung und treuer in Seinem Dienst. Das ist eine Reise, die bis ans Lebensende geführt und geändert werden muss. Für ältere Menschen zeigt Prajnanananda eine einfache Methode für die Gebetspraxis im täglichen Leben auf. Diese besagt »bevor Sie zu Bett gehen, verneigen Sie sich einmal, mit größter Aufrichtigkeit beten Sie zu Gott, und dann schlafen Sie ein, und wenn der Tag beginnt, fangen Sie ihn mit einem Gebet an.«<sup>117</sup> Regelmäßige Übung garantiert Erfolg im Gebetsleben und dabei, dieses fortzusetzen. Wir müssen verstehen, dass das Gebet die Macht hat, den Himmel weit zu öffnen und die Macht Gottes auf die Erde zu bringen.<sup>118</sup> Das war Jesu Dienst in dieser Welt; Er wurde mit den Menschen eins und stand im Gebet für die Menschen vor Gott. So müssen wir versuchen, das zu üben und fortzusetzen, was wir uns schon in unseren jungen Jahren angeeignet haben, in Beziehung mit Gott bleiben bis ans Ende unseres Lebens. Diese Beständigkeit wird uns die Kraft verleihen, allen Problemen, persönlicher oder familiärer Art, die zu irgendeinem Zeitpunkt unseres Lebens entstehen, zu trotzen.

## IX. LEITFADEN FÜR DAS WACHSEN IM GEBETSLEBEN

Dieser Leitfaden gibt eine Orientierung dafür, zu einem Gebetsleben zu kommen und dieses im Alltag zu praktizieren. Diese Zielsetzung wird dabei helfen, im Gebetsleben zu wachsen. Die folgenden allge-

<sup>117</sup> P. Prajnanananda, *Daily Reflections*, Wien o. J. [2003], 75.

<sup>118</sup> J. Maniparampil, *Whisperings from the Clouds*, Aloor 2007, 197. 1. Tag: »Ich stehe vor dir mit leeren Händen, Herr; 2. Tag: Fremd wie dein Name sind mir deine Wege; 3. Tag: Mein Los ist Tod, hast du nicht anderen Segen?; 4. Tag: Ich möchte glauben, komm du mir entgegen; 5. Tag: Von Zweifeln ist mein Leben übermannt; 6. Tag: Mit Namen in deine Hand fest eingeschrieben; 7. Tag: Werde ich dich noch mit neuen Augen sehen?; 8. Tag: Sprich du das Wort, das tröstet und befreit; 9. Tag: Schließ auf das Land, das keiner kennt; 10. Tag: Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete«, in: R. Voswinkel, *Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete*, in: *Meditation* 28 (2001) H. 1, 31–35, hier 31.

meinen Zielsetzungen sind äußerst wichtig für die Unterweisung zum Gebet. Man muss lernen und erfahren, was Beten im wahrsten Sinne des Wortes bedeutet (auf Gott hören, Gott antworten, mit Gott sprechen usw.). Daher sollte man versuchen, verschiedene Anweisungen zum Beten zu finden und diese zu praktizieren: Einzelgebet, Beten in der Gruppe, verschiedene Methoden und Arten. Man sollte versuchen, eine gute Methode zu finden und nach dieser zu handeln. Demzufolge müssen wir die Wichtigkeit und die Übung des Gebetes mit anderen kritisch diskutieren. Man soll versuchen, die Wichtigkeit des Wortes Gottes im Gebet zu entdecken. Wir müssen versuchen zu verstehen, dass es Gott selbst ist, der direkt zu uns spricht, wenn wir das Wort Gottes lesen. Dann versuchen wir, eine persönliche Antwort durch unser Gebet zu ebendiesem Wort Gottes zu geben. Versuchen Sie, die Fähigkeit, mit Gott zu sprechen, zu erlangen. Dabei müssen wir fähig sein, alles zu vermitteln, was in unseren täglichen Lebenssituationen auftritt. Versuchen Sie, mit einflussreichen und erfahrenen Personen des Gebetslebens in Verbindung zu bleiben. Das wird sich als ausgezeichnete Hilfe herausstellen, im Gebetsleben zu wachsen. Versuchen Sie, alle Wege und Mittel für ein besseres Gebetsleben in dieser Welt für sich zu gewinnen. Wenn wir so wachsen wollen, müssen wir täglich etwas Zeit zur Analyse unseres persönlichen Gebetslebens finden. Wenn es irgendetwas gibt, das im Gebetsleben zu klären ist, sollte man dies mit anderen diskutieren, mit solchen, die im Gebetsleben gut beschlagen sind. Als letztes Mittel müssen wir unser Studium und unsere Reflexion über das Gebet beständig fortsetzen. Das könnte bis an unser Lebensende andauern.

Diese Leitfäden werden uns helfen, in ein besseres Gebetsleben hineinzuwachsen und dieses zu entwickeln. Sie können dazu führen, dass wir ein gutes spirituelles Leben in dieser Welt führen, indem wir Gott erfahren und ein aufrichtiges Gebetsleben praktizieren. Es ist wie ein Kreis. Gebet und theologische Reflexion werden zu pastoralen Handlungen führen. Pastorale Handlungen führen zu Erfahrungen. Diese Erfahrungen führen zur Analyse. Die Analyse wird dazu verhelfen, mehr über das Gebet zu studieren und mehr über die Theologie des Gebetes zu erfahren. Dies wiederum wird zu anderen Aktionen führen, und das ist ein kontinuierlicher Prozess, der bis zum Ende unseres Lebens fort dauert.

## X. SCHLUSSFOLGERUNG

Das Gebet ist sowohl eine Haltung als auch eine Tat, eine Handlung der Kirche und des Einzelnen, weil dadurch für die Orientierung der Gläubigen der Glaube als Ursprung beibehalten bleibt. Genauso wie wir uns nicht selbst rechtfertigen können, können wir nicht ohne die Ermöglichung durch den Heiligen Geist beten. Das Gebet baut wie die Liebe nicht auf Berechnung. Fragt denn eine Mutter danach, wie oft sie ihr Kind lieben sollte, oder ein Freund, wie oft er den Freund lieben sollte? Es gibt wohl verschiedene Abstufungen von Vorsätzlichkeit beim Lieben, aber keine mehr oder weniger regelmäßigen Abstände, wann geliebt wird. Genauso ist es beim Gebet. Das Ideal des unablässigen Gebetes ist in verschiedenen Ausprägungen im Osten und im Westen verwirklicht. Der heilige Augustinus lehrt, dass die Essenz des Gebetes die Sehnsucht ist. Wenn die Sehnsucht nach Gott beständig ist, entsteht Gebet, aber wenn es kein inniges Verlangen gibt, können wir heulen, so viel wir wollen – für Gott sind wir stumm.

Wir alle haben den Zugang zur Liebe Gottes, des Vaters, über das Gebet und die Gebetsgottesdienste. Das ist bewiesen durch Millionen von Menschen, jungen und alten, aus allen Klassen und Rassen stammend, durch alle Zeiten. Durch das Gebet geben wir die wahre Liebe von Gott, dem Vater, weiter an Ihn, wenn wir ihn »Abba« nennen. Diese persönliche Beziehung, die der zwischen einem Kind und seinem Vater oder seiner Mutter ähnlich ist, erlangen wir über das Gebet. Das Gebet muss ein Teil unseres täglichen Lebens sein, im Idealfall die Erfüllung unseres Daseins. Dafür müssen wir die Gegenwart Gottes in unserem Leben erfahren. Um die Erfahrung Gottes zu erleben, muss jeder von uns seine eigene Art zu beten finden (vgl. 1 Thess 5,16–18; 1 Joh 5,14–15). Wenn eine echte Beziehung zu Gott besteht, dann beinhaltet das Gebet alles, was beim Beten vorkommt, wie Gebet um Vergebung, Lobpreis für die Liebe Gottes, Danksagung für Gottes Gnaden, Gebete der Hoffnung, Gebete für alltägliche Belange, Gebete für andere. Eigentlich gibt es keine genaue Formel, wie man dies alles ausdrücken soll. Das kommt zu uns über das Wirken des Heiligen Geistes in uns.

Wir müssen unseren eigenen Weg zu beten ausprobieren, je nach unserem Verständnis und unserer Art zu leben. Das Gebet gehört im-

mer schon zu uns. In diesem Sinn muss das Gebet wie unsere Atmung und unser Herzschlag sein. Genauso wie wir auch dafür keine Anstrengung setzen müssen und alles automatisch funktioniert, so wirkt das Gebet in unserem Leben. Ebenso verhält es sich beim Einnehmen von Medizin, die automatisch in unserem Körper wirkt. So müssen auch die Tätigkeiten, die wir für das Beten brauchen, ganz automatische in unserem Christenleben sein. Dabei müssen wir verstehen, dass genauso wie Gott über allem steht, auch das Gebet über allem stehen kann, da Gott unser Gebet an allen Orten und zu allen Zeiten hört.

Nehmen Sie sich eine Minute oder zwei, um still zu werden, und dann bewegen Sie sich gläubig auf Gott zu, der in unseren Tiefen anwesend ist. Nachdem wir ein wenig in unserer Mitte gläubig – voll Liebe, verharnt haben, greifen wir ein einzelnes, einfaches Wort auf, welches diese Antwort ausdrückt, und lassen es in uns sich selbst wiederholen. Wann immer uns im Zuge des Betens irgendeine andere Sache bewusst wird, kehren wir einfach behutsam zu unserer Mitte zurück, indem wir das Gebetswort erneut sprechen. Wir dürfen nicht nur mit Worten, sondern müssen auch mit unserem Geist beten, auch nicht nur mit unserem Geist, sondern auch mit der Seele, sodass der Geist klar versteht und einsieht, was in Worten gesagt wird, und die Seele fühlt, was der Geist denkt. All das miteinander in Verbindung gebracht, stellt echtes Gebet dar, und wenn nur ein Aspekt davon fehlt, dann ist unser Gebet entweder nicht vollkommen oder überhaupt keines. Gebet ist als das große Heilmittel bezeichnet worden, das einfache Mittel, das uns von Gott gegeben wurde, um unseren Weg zu Ihm zu finden, und zwar deshalb, weil es uns lehrt, wie man mit Gott Zwiesprache hält und in Gemeinschaft mit Ihm lebt. Jene, die ihre Herzen Gott im Gebet öffnen, werden schließlich ihren Weg heim zu Gott finden. Das Gebet ist kein Luxusgut, sondern eine absolute Notwendigkeit im spirituellen Leben. Im Gebet begegnen wir Gott und treten in seine Liebe ein. Wir beten zu Gott, der mit uns ist und in uns, und somit verkünden wir Seine Allgegenwart. Gleichzeitig brauchen wir aber Seine Hilfe, um zu beten, und es ist ein wunderbares Geschenk von Gott selbst an uns. Wenn Gott unsere Gebete erhört, dann führt es uns dazu, mehr Glauben an diesen Gott zu haben und an Seine Güte zu denken. In diesem Sinne müssen wir unser ganzes Leben lang beten und in Be-

ziehung zu diesem Gott treten. Da in unserem Leben immer die Möglichkeit für Probleme besteht, beten wir immer um die Hilfe Gottes. Da wir Jesus in seinem ganzen Leben betend sehen, müssen auch wir in unserem ganzen Leben in dieser Welt beten. Bete und lebe im Gebet. Wenn man eine Tätigkeit als lebensnotwendig erachtet, wird man Zeit finden, sie zu tun. Die fundamentale Frage ist: „Welche sind unsere Prioritäten?“ Wir müssen davon überzeugt sein, dass uns Gott das Hundertfache der Zeit gibt, die wir Ihm im Gebet widmen. Aus diesem Grund müssen wir alle unsere Seelenkräfte auf Gott hin ausrichten; Verständnis, weil wir an Ihn denken müssen; Erinnerung, weil wir die Dinge dieser Welt vergessen müssen; unsere Gefühle, weil wir uns an Ihm erfreuen müssen. Wenn wir einen Teil unserer Zeit in Treue und Ausdauer an Gott hingeben, auch wenn es täglich nur eine Viertelstunde ist, wird unser Leben friedlicher und fruchtbarer werden, und alle unsere Probleme werden gelöst werden.

#### LITERATUR

- ABHISHIKTANANDA, S., *Prayer*, Delhi 1967.
- ALFEYEV, H., *Prayer in St. Isaac of Nineveh*, in: P. Allen (Hg.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Queensland 1998.
- BACHLER, K., *Das Gebet als Rettungsanker*, Linz 1998.
- BAUR, A./PLOGER, W., *Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus*. Im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen, Donauwörth 1980.
- BILLY, J. D., *Prayer and the Family, making Saints of my Brothers and Sisters*, in: *StMor* 44 (2006) H. 2, 413–432.
- BITTER, G., *Katechese*, in: *PTh* 78 (1980) 495–518.
- BONGARDT, M., *Christliches Beten zwischen Abgrenzung und Offenheit*, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hg.), *Im Namen Gottes*, Regensburg 2006, 36–53.
- BONHOEFFER, D., *The Way to Freedom*, London 1966.
- BRADSHAW, F. P., *Daily Prayer in the Early Church*, London 1981.
- BRENNER, U., *Beten in Religionsunterricht und Katechese*, Essen 1999.
- BROWNE, A., *Prayer and the Bible*, in: F. Watts (Hg.), *Perspectives on Prayer*, London 2001, 1–14.
- BUNGE, G., *Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter*, Würzburg 1996.
- BRUYERE, C., *Leben aus dem Gebet*, Düsseldorf 1953.

- D'ARCY, C. F., Art. »Prayer«, in: ERE 10 (2003) 171–177.
- DIETRICH, S., Das schweigende Gebet, Leipzig 2000.
- DIETZ, M., Kleine Philokalie, Zürich 1976.
- DRINKWATER, F. H., Teaching the Catechism, Teil 2, London 1936.
- DUNCAN, B., Pray your Way, Würzburg 1998.
- EHRlich, U., The Nonverbal Language of Prayer. A New Approach of Jewish Liturgy (TSAJ 105), Tübingen 2004.
- EXELER, A., Katechese in unserer Zeit, München 1979.
- FELMY, K. Ch., Orthodoxe Theologie. Eine Einführung, Darmstadt 1990.
- FINNEY, R. J./MALONY, H. N., Contemplative Prayer and its use in Psychotherapy, a Theoretical Model, in: JPsT 13 (1985) H. 3, 172–181.
- FOSTER, D. (Hg.), The Catholic Prayer Book from Downside Abbey, Edinburgh 1999.
- GASTON, W. R., Attention and Decorum in Early Christian Prayer, in: P. Allen (Hg.), Prayer and Spirituality in the Early Church, Queensland 1998.
- GIBBARD, M., Twentieth-Century Men of Prayer, London 1974.
- GILMAN, J. E., Fidelity of Heart, An Ethic of Christian Virtue, New York 2001.
- GOLDINGAY, J., Genesis and Exodus, London 2001.
- GRAY, J., I & II Kings, London 1977.
- GRESHAKE, G./LOHFINK, G. (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978.
- GUARDINI, R., Wille und Wahrheit, Mainz 1958.
- GUARDINI, R., Gebet und Wahrheit, Würzburg 1963.
- GUARDINI, R., Vorschule des Betens, Paderborn 1996.
- GUNTON, E. C., The Christian Faith, London 2002.
- ITTYAVIRAH, S., Prayer, the Saving Power, Kothamangalam 2002.
- JÄGGLE, M., Wege zum Beten in christlicher Tradition, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hg.), Im Namen Gottes, Regensburg 2006.
- JONATHAN, R., On the Lord's appearing. An Essay on Prayer and Tradition, Washington 1997.
- KAVANAUGH, K./RODRIGUEZ, O., The Collected Works of St. Teresa of Avila, Bd. 2, Washington 1976.
- KORHERR, E. J., Beten Lehren – Beten Lernen, Wien 1991.
- LECLERCQ, J., Ways of Prayer and Contemplation, Western, in: B. McGinn/J. Meyendorff (Hg.), New York 1985, 415–426.
- LIERMAN, J., The New Testament Moses, WUNT Reihe 2 (2004).
- LLOYD, J. B., The Depiction of Figures from the Hebrew Scriptures in the Art of the Roman Catacombs, in: P. Allen (Hg.), Prayer and Spirituality in the Early Church, Queensland 1998.
- LOHFF, W., Erwägungen zur dogmatischen Lehre vom Gebet, in: F. W. Bargheer/I. Röbbelen (Hg.), Gebet und Gebetserziehung, Heidelberg 1971.
- MALONEY, A. G., Prayer of the Heart, Notre Dame, Ind. 1981.
- MANIPARAMPIL, J., Word Not Yet Born, Aloor 2006.
- MANIPARAMPIL, J., Whisperings from the Clouds, Aloor 2007.

- MANTZARIDIS, G., *Spiritual Life in Palamism*, in: J. Raitt (Hg.), *Christian Spirituality*, New York 1988, 208–222.
- MARTINI, C., *Ich bin bei euch*, Freiburg 1985.
- McDOWELL, M., *Prayers of Jewish Women*, Tübingen 2006.
- MERTON, Th., *The Climate of Monastic Prayer*, New York 1963.
- METZ, J. B./RAHNER, K., *Ermutung zum Gebet*, Freiburg 1977.
- MILAVEC, A., *The Didache*, 2003.
- MILLER, D. P., *Die Psalmen und die Theologie des Alten Testaments*, in: *EvTh* 67 (2007) H. 1, 32–42.
- MOTHER TERESA, *Prayers*, Delhi 1998.
- NEIDHART, W., *Psychologische Aspekte der Gebetserziehung*, in: F. W. Bargheer/I. Röbbelen (Hg.), *Gebet und Gebetserziehung*, Heidelberg 1971, 75–85.
- OTTO, G., *Kind und Gebet*, in: ders./H. Stock (Hg.), *Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung*, Hamburg 1968, 108–120.
- PAUL, E., *Geschichte der christlichen Erziehung*, 2 Bde. Freiburg 1993, 1995.
- PLYMALE, F. S., *The Prayer Texts of Luke-Acts*, New York 1991.
- PRAJNANANANDA, P., *Daily Reflections*, Wien o. J. [2003].
- PRATT, J., *Das Gebet in der Familie*, in: *Conc(D)* 6 (1970) 118–120.
- RAHNER, K., *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg 1958.
- RAHNER, K., *Zwiesgespräch mit Gott?*, in: *Schriften zur Theologie* 13, Einsiedeln 1978, 148–158.
- REDFORD, J./PASCO, R. (Hg.), *Lebendiger Glaube. Eine neue Einführung in den katholischen Glauben*, Wien 1991.
- ROBINSON, J., *Gott ist anders*, München 1963.
- SCHAMBECK, M., *Mystagogisches Lernen*, Würzburg 2006.
- SCHLOSSER, M., *Der Prophet Elija, »Vater« des monastischen Lebens*, in: *GuL* 76 (2003) H. 1.
- SCHÖNBORN, Ch., *Herr, lehre uns beten*, in: *Der Pfarrer als Spiritual des Pfarrgemeinderates* 12 (1992) 1–20.
- SCHÖNBORN, Ch., *Wege des Betens*, Wien 2000.
- SCHÜLER, R., *Zur Beurteilung von Kindergebeten*, in: *Kindergottesdienst in pädagogischer Verantwortung* 6 (1968) 1–5.
- SCHÜRMAN, H., *Das Gebet des Herrn*, Freiburg 1981.
- SCHÜTZ, Ch., *Art. »Gebet«*, in: *PLSp*, 435–448.
- SELAWRY, A., *Das Immerwährende Herzensgebet*, Weilheim 1970.
- STACHEL, G., *Gebet – Meditation – Schweigen*, Freiburg 1993.
- SUDBRACK, J., *Beten ist menschlich*, Freiburg 1981.
- TAFT, A. R., *The Liturgy of the Hours in East and West*, Collegeville 1986.
- TANQUERAY, A., *The Spiritual Life (Precis de Theologie Ascetique et Mystique)*, übers. v. H. Branderis, Rockford, Ill. 2000.
- THOTTAKARA, H., *The Prayer of the Heart*, Always 2004.
- TUCKETT, C. M., *Q, Prayer, and the Kingdom*, in: *JThS* 40 (1989) H. 2, 367–376.
- VOSWINKEL, R., *Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete*, in: *Meditation* 28 (2001) H. 1, 31–35.

- WALLNER, K. J., Der Rosenkranz. Zusammensein mit Gott, Betendes Gottesvolk 233 (2008) 6–9.
- WESTERMANN, C., Gebet im Alten Testament, in: RGG 2 (1958) 1213–1217.
- WOOLFENDEN, W. G., Daily Liturgical Prayer, Aldershot/Burlington 2004.
- WOOLLEY, R. M., Art. »Prayer«, in: ERE 10 (2003) 177–180.
- WU LEE, J., Paul's Use of Prayer Speech in His Chief Epistles, Kanada 1991.

## Eucharistische Spiritualität

## Teil II

*Pastoralliturgie – Liturgiepastoral*

Seit dem Konzil ist viel in der Liturgienormierung geschehen, besonders was die Frage der Eucharistie angeht. Es wird versucht, der vom Konzil geforderten „actiōnis participatiōnis“ nachzukommen, die Verschiedenen Rollen in der Liturgie zu weisen, allerdings ist man sich oft der Höhe nach einer Vielfalt von Liedern, auch im modernen Stil. Dennoch glaube ich, dass wir dem neuesten Gehalt der Theologie des Mysteriums noch viel zu wenig nachgegangen sind. Auch liturgische Fachleute diskutieren oft über ästhetische Gestaltungsmöglichkeiten, darunter auch richtig im Blick auf die Liturgienormen, aber lassen zu wenig Hinführung zur persönlichen Begegnung mit Christus. Vor allem erleben wir das bei der Jugend, die oft bei einer distanzvollen Verhättnis zur Messe überlässt ist. Und selbst bei sehr ungewöhnlichen Messen wie „Hinter-Sicht“-Messen besteht oft die liturgische „eucharistische Wortgewandtheit“. Was dann ab der Pastoral folgt erscheint ihnen als „typisch katholisch“, obwohl beide der wahrhaftige Inhalt ist.

<sup>1</sup> Bekannt in der Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft, Kolloquium am 6. November 1984. Dieses Vortrags ist die Kern-Äußerung eines Vortrags im Rahmen des Symposiums des Liturgischen Rates vom 1. bis 10. April 1984 in Salzburg. Die Liturgienorm wurde veröffentlicht im 1984/85, 1984/85-04.



Eucharistische Spiritualität<sup>1</sup>

*Bischof DDR. Helmut Krätzl war von 1977 bis 2008 Weihbischof in Wien, zugleich von 1981 bis 1985 Generalvikar und nach der Emeritierung Kardinal Königs von Sept. 1985 bis Sept. 1986 Diözesanadministrator der Erzdiözese Wien. Zuletzt war er Bischofsvikar für die Belange der Ökumene. Er bekleidete darüber hinaus wichtige Funktionen in der Österreichischen Bischofskonferenz und ist auch heute noch bei bischöflichen Pfarrvisitationen und in einer regen Vortragstätigkeit über die Grenzen Wiens hinaus engagiert. Er gilt auch international als herausragender Vertreter des Episkopates und ist Autor zahlreicher Bücher mit hohen Auflagenzahlen. Er referierte oftmals in Klosterneuburg und ist Ehrenmitglied der LWG (Ed.).*

Seit dem Konzil ist viel in der Liturgieerneuerung geschehen, besonders was die Feier der Eucharistie anlangt. Es wird versucht, der vom Konzil geforderten »actiosa participatio« nachzukommen, die verschiedenen Rollen in der Liturgie zu teilen, allenthalben ist man auch auf der Suche nach einer Vielfalt von Liedern, auch im modernen Stil. Dennoch glaube ich, dass wir dem innersten Gehalt der Messe, dem Mysterium, noch viel zu wenig nahegekommen sind. Auch liturgische Fachleute diskutieren oft über einzelne Gestaltungsformen, durchaus auch richtig im Blick auf die Liturgiegeschichte, aber bieten zu wenig Hinführung zur persönlichen Begegnung mit Christus. Vor allem erleben wir das bei der Jugend, die oft ein sehr distanziertes Verhältnis zur Messe überhaupt hat. Und selbst bei sehr jugendgerechten Messen wie »find•fight•follow« beeindruckt sie der lang ausgedehnte Wortgottesdienst. Was dann ab der Präfation folgt, erscheint ihnen als »typisch katholisch«, übersetzt heißt das wohl: langweilig, fad.

<sup>1</sup> Referat in der Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg am 6. November 2008. Dieses Referat ist die Kurzfassung eines Vortrages im Rahmen des Symposions der Liturgischen Kommission Österreich am 13./14. Oktober 2008 in Salzburg. Die Langfassung wurde veröffentlicht in: *HID* 63 (2009) 55–66.

Marianne Schlosser, seit 2004 Universitätsprofessorin für Theologie der Spiritualität in Wien, hat in einem Vortrag am 10. Juni 2005 danach gefragt, wie Sakramente Orte mystischer Erfahrung sein können. Das scheint zunächst schwer zu sein. Versteht man doch unter mystischer Erfahrung meist etwas zutiefst Persönliches, Innerliches, wozu die »weiselose«, also »ohne Mittel« geschehene Meditation dem göttlichen Wesen am ehesten angemessen ist, während man Sakramente eher als das Zuhandene, Gewöhnliche, das niemand vom Stuhl reißt, gerade als Gegensatz zu mystischen Erfahrungen sieht.<sup>2</sup> Was die Eucharistie anlangt, wird sie noch deutlicher: »Wer zur Eucharistiefeier geht mit der Einstellung: ›Das kenne ich alles schon‹, wird keine Überraschungen erleben. Was not tut ist die Wiederentdeckung des Mysteriums als *nichtselbstverständlich*. Gottes Geschenke sind nicht ausschöpfbar. Man muss bereit sein, sich davon erschüttern zu lassen. Diese Speise sättigt den, der danach verlangt, nicht aber denjenigen, der nicht nach ihr hungert; ›denn sie will mit dem Munde heiligen Verlangens empfangen und in Liebe genossen werden‹ (Caterina). Wer des Trostes nicht bedarf, wird ihn nicht empfinden.«<sup>3</sup>

Ich möchte einen geistlichen Zugang zur Messe aus ihrem Mahlcharakter suchen, aus der verschiedenen Weise der Gegenwart des Herrn und schließlich aus dem tiefen Verständnis dessen, was mit Wandlung eigentlich gemeint ist.

## I. EUCHARISTIE – DAS HERRENMAHL

In der Auseinandersetzung mit den evangelischen Kirchen musste man den Eindruck haben, dass diese mehr das Mahl betonen, wir aber das Opfer. In seinem Apostolischen Schreiben »Mane nobiscum Domine« zum Jahr der Eucharistie 2004<sup>4</sup> betonte der verstorbene Papst, dass unter den verschiedenen Aspekten der Eucharistie jener

<sup>2</sup> Dok. in: M. Schlosser (Hg.), Eucharistie. Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens, Köln 2005, 42.

<sup>3</sup> Ebd., 70.

<sup>4</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Mane nobiscum Domine« an die Bischöfe, den Klerus und an die Gläubigen zum Jahr der Eucharistie Oktober 2004–Oktober 2005 (= MN). 7. Oktober 2004; deutsch: VApS 167 (2004).

des *Gastmahles* am meisten ins Auge fällt, denn die Eucharistie entstand im Kontext des Paschamahles am Abend des Gründonnerstages. »Dennoch darf nicht vergessen werden, dass das eucharistische Mahl auch und zuerst einen tiefen *Opfercharakter* besitzt.«<sup>5</sup> Als die sog. Schweizer Hochgebete ihre letzte Fassung bekamen und dann erst in Deutschland offiziell zugelassen wurden, wurde eigens ein Gebet mit Hinweis auf das Opfer eingeschoben. Aber gerade das Zeichen des Mahles scheint mir am besten geeignet, Menschen zur innigen Vereinigung mit Christus in dieser Mahlgemeinschaft zu führen.

### 1. Das Mahl der Liebe

Jungen Menschen, besonders Firmlingen, versuche ich den persönlichen Zugang zur Eucharistie über das Motiv der Liebe zu öffnen. Mich rührt das Wort bei Lk 22,15: »Als die Stunde gekommen war, begab sich Jesus mit den Aposteln zu Tisch. Und er sagte zu ihnen: ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen.« Das drückt die Liebe zur Jüngerschaft aus, die er erwählt hat, Liebe offenbar zu allen, auch zu Judas. Das ist Liebe im Abschied. Das gibt dem »letzten Abendmahl« die Deutung, dass er auch später in diesem Mahl bei ihnen sein will und wird. Im 4. Kanon beten wir vor dem Einsetzungsbericht: »Da er die Seinen liebte, liebte er sie bis zur Vollendung.« Und da lag einer, der Jünger, den Jesus liebte, an seiner Seite, der als Einziger noch in aller Ratlosigkeit des angekündigten Verrates Worte findet (vgl. Joh 13,23).

Besonders deutlich drückt das Johannesevangelium diese Liebe Jesu aus, wenn dort anstatt des Einsetzungsberichtes die Fußwaschung steht. Ich bedenke dabei: Der Herr neigt sich bei diesem Mahl zu mir, ja kniet vor mir. »Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir« (Joh 13,8). Das heißt, aus Liebe eingeladen, ohne Verdienst, so wie man ist. Wer fernbleibt, hat diese Liebe nicht verstanden oder gar zurückgewiesen.

---

<sup>5</sup> MN 15.

## 2. Abschiedsmahl und Vermächtnis

Bei Firmpredigten versuche ich, den Jugendlichen das Verständnis der Messe auch vom Vermächtnis Jesu her zu erklären. Sie sollen an den Abschied eines ganz lieben Menschen denken. Dann erzähle ich vom letzten Abendmahl: Es herrscht eine gedrückte Stimmung. Eine herzinnige Freundschaft scheint zu Ende zu gehen. Was wird aus der faszinierenden Zeit an seiner Seite nun werden? Wenn doch er, wenn doch etwas vom ihm bleiben würde! Da will Jesus ein Zeichen bleibender Gemeinschaft für die Zukunft setzen. Ein Andenken. Aber nicht so, wie Menschen es tun, ein Bild, einen Gegenstand, sondern sich selbst in einer neuen, wunderbaren Gegenwart. »Nehmt und esst. Das ist mein Leib!«, »Trinkt alle daraus, das ist mein Blut«, »Tut dies zu meinem Gedächtnis.«<sup>6</sup> So will er bei ihnen bleiben, im gemeinsamen Mahl, in Brot und Wein, in einer Speise, in der er ganz in sie eingeht, sie *ein* Leib mit ihm werden, vom gleichen Blut mit ihm werden können. Ob junge Menschen verstehen können, wie ein Freund mit Fleisch und Blut, nicht nur mit einem Song oder Poster, ganz unter ihnen bleiben kann? Dass Brot und Wein mehr sind als ein Symbol?

## 3. Das Mahl der Entlarvung

Mitten in diese Abschiedsstimmung kommt beim Abendmahl das vorwurfsvolle Wort: »Amen, amen, das sage ich euch: einer von euch wird mich verraten« (Joh 13,21). »Bin ich es etwa Herr?«, fragt einer nach dem anderen (Mt 26,22). Offenbar kann es jeder sein. In dieser Stunde vertrauen sie sich selbst nicht mehr. Die Spannung löst sich, als Judas fragt: »Bin ich es etwa, Rabbi?«, und er hört: »Du sagst es« (Mt 26,25). Lothar Lies SJ, der leider zu früh verstorbene Dogmatiker aus Innsbruck, sagt dazu: »Dass gerade Judas im Abendmahlssaal ›entlarvt‹ wurde, zeigt an, dass die Nähe Christi den Sünder nicht scheut, aber seine Sünde bloßstellt. So auch die sakramentale Eucharistie.«<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Lk 22,19.

<sup>7</sup> L. Lies, *Sich auf Christus einlassen – in Messe und Anbetung*, Würzburg 1990, 31.

#### 4. Das Mahl und die vielen Mähler

Obwohl der Aspekt des Gastmahls bei der Eucharistie am meisten ins Auge fällt,<sup>8</sup> wäre es eine Verkürzung, ausschließlich an das letzte Abendmahl zu denken. Eucharistie ist erst zu verstehen im Zusammenhang mit den verschiedenen Mahlgemeinschaften Jesu vor seiner Passion, den »Erscheinungsmählern« nach seiner Auferstehung und dem Ausblick auf jenes himmlische Mahl, das er einst mit uns allen halten wird.<sup>9</sup>

Beim Mahl zeigt Jesus, wofür er eigentlich gesandt ist: Verlorene in die Heilsgemeinschaft aufzunehmen, das neue Gottesvolk zu versammeln. »Er isst mit Zöllnern und Sündern!«, wirft man ihm vor.<sup>10</sup> Ja, er ist zu den Sündern gesandt, nicht zu den Selbstgerechten. Noch deutlicher wird es in der Parabel vom Festmahl bei Lukas 14,15–24. Von den Geladenen lassen sich viele entschuldigen, wegen Acker, Ochs und Frau. (Heute hört man andere Ausreden!) Da schickt der Herr die Diener aus, die Armen, die Krüppel, die Blinden und die Lahmen von der Straße zu holen. Es waren die Verachteten im Lande. Beim Pharisäermahl nach Lk 7,36–50 ist die stadtbekannt Sündlerin dabei, die ihm die Füße salbt. Aus lauter Liebe zu Jesus ist sie heimlich gekommen. Jesus verteidigt ihre Anwesenheit. »Ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie (mir) so viel Liebe gezeigt hat.«<sup>11</sup>

Das alles macht nachdenklich. Ist Eucharistie ein Mahl der Sünder oder der vorher ganz Gereinigten? Die Gottesdienstkongregation deutet den Bezug von Mahl, Sünde und Vergebung: »Die Eucharistie fördert die Umkehr und reinigt das Herz des reuigen Sünders, der sich seiner eigenen Schwäche bewusst ist und nach Gottes Vergebung verlangt. Dennoch ersetzt sie nicht die sakramentale Beichte, die für die schweren Sünden der einzige ordentliche Weg zur Veröhnung mit Gott und der Kirche ist.«<sup>12</sup> Der Weltkatechismus sagt: »Die Eucharistie stärkt die Liebe und diese neubelebte Liebe tilgt die

<sup>8</sup> MN 15.

<sup>9</sup> Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz 1992, 148.

<sup>10</sup> Mt 9,9–13; Mk 2,13–17; Lk 5,27–32.

<sup>11</sup> Lk 7,47.

<sup>12</sup> Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Das Jahr der Eucharistie. Empfehlungen und Vorschläge. 15. Oktober 2004; deutsch: VApS 167 (2004) 22,2.

lässlichen Sünden.«<sup>13</sup> Es wird so oft vergessen, dass Eucharistie *ein* Weg zur Sündenvergebung ist, nicht nur Belohnung für »Gerechte«. Vergessen, dass der Bußritus am Anfang der Messe, das Hören der Schrift, der Empfang des stärkenden Brotes tatsächlich Sünden tilgt. Und schon hier drängt sich die Frage auf: Was sind die schweren Sünden, die erst durch Beichte vergeben werden müssen? Zu leichtfertig hat man angenommen, dass ohnehin die meisten, von schwerer Sünde belastet, eher nicht im Gnadenstand sind.

Freilich steht bei Mt 22,11 auch die schreckliche Mahnung, nicht ohne hochzeitliches Kleid zum Mahl zu kommen. Obwohl dieses Mahl eschatologisch zu deuten ist, es also um letzte Verurteilung geht, erinnert es an die Mahnung des Paulus: »Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon isst und trinkt, ohne zu bedenken, dass es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt.«<sup>14</sup> Es geht nicht um Sünden allgemein, sondern um den Gnadenstand. Wer urteilt darüber? Der Papst nimmt in »Ecclesia de Eucharistia« Bezug: »Das Urteil über den Gnadenstand kommt offensichtlich nur dem Betroffenen zu, wobei es sich hier um eine Gewissensfrage handelt.« Ist allerdings das äußere Verhalten, so setzt er hinzu, im schwerwiegenden Widerspruch zur moralischen Norm, dann besteht die pastorale Sorgspflicht der Nichtzulassung.<sup>15</sup> Klingt das nicht wie ein Widerspruch?

Hier drängen sich sehr konkrete Fragen auf, die auch die Spiritualität der Eucharistie berühren. Wer lädt also eigentlich ein? Wer stößt sich an den Sündern? Wer muss wirklich ausgeschlossen werden? Was ist mit hochzeitlichem Kleid heute gemeint? Müsste man nicht differenzierter über schwere Sünde nachdenken, wenn sie den Abschluss vom Liebesmahl bewirkt?

Eine eigene Kategorie stellen die *Erscheinungsmähler* dar, wie sie die Evangelien berichten. »Insgesamt lassen die Texte erkennen, dass es

---

<sup>13</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, Abs. 1394, mit Berufung auf das Konzil von Trient, DS 1638.

<sup>14</sup> 1 Kor 11,28f.

<sup>15</sup> Johannes Paul II., Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche (= EE). 17. April 2003; deutsch: VAPs 159 (2003) hier 37,2.

bei Mahlgemeinschaften der Jünger zur Erfahrung des Auferstandenen gekommen ist, zur Erfahrung der fortbestehenden Tischgemeinschaft mit dem Erhöhten.«<sup>16</sup> Oft ist Christus so ferne in unserer Zeit. Dem Papst ging es gerade um die Jahrtausendwende darum, den Menschen Christus neu nahezubringen, ihnen sein Antlitz zu zeigen.<sup>17</sup> Die Bischöfe haben 2004 in Mariazell nach Europa hinausgerufen: »Den Menschen Christus zeigen.«<sup>18</sup>

Das wird aber zur großen Herausforderung unserer Messgestaltung. Wann lassen unsere Messen eine Begegnung mit dem Auferstandenen erleben? Wer erlebt den Sonntag in unseren Gemeinden als »kleinen Ostertag«? Wie soll es aber sonst zu einem spirituellen Erlebnis kommen?

### 5. *Vom Brot der Sklaven zum Brot des Himmels*

»Das Brotbrechen, wie die Eucharistie im Anfang genannt wurde, steht von jeher im Mittelpunkt des Lebens der Kirche«, betont der Papst in *Mane nobiscum*.<sup>19</sup> Aber auch hier wird im eucharistischen Brot zusammengefasst und überhöht, was das Brot in der Heilsgeschichte bedeutet. L. Lies sagt: Das Brot ist das Zeichen der Not und wird zum Zeichen gewandelter Not.<sup>20</sup>

Das Brot der Sklaverei. Das Brot als Zeichen des Hungers in der Wüste. Das Brot in der Fremde. Der Wein als Zeichen des gekelterten und geschlagenen Volkes Israel. Brot und berauschender Wein sind so auch Zeichen der Not des Menschen ohne Ordnung und Gesetz, also seiner Orientierungslosigkeit. Brot und Wein stehen für die physische Not des Menschen, für den geschundenen und gequälten Menschen selbst.<sup>21</sup> Auch die Paschamahlgaben stellen diese Not in der Geschichte des Volkes dar. Zugleich aber sind Brot und Wein

<sup>16</sup> Schneider, *Zeichen*, 148.

<sup>17</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »*Novo Millennio ineunte*« an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des großen Jubiläums des Jahres 2000. 6. Januar 2001, in: AAS 93 (2001) hier 24–28.

<sup>18</sup> Hirtenbrief »*Botschaft von Mariazell*« der österreichischen [u.a.] Bischöfe 2004 auf dem Mitteleuropäischen Katholikentag (MEKT), n. 1.

<sup>19</sup> MN 3.

<sup>20</sup> Lies, *Sich auf Christus einlassen*, 13.

<sup>21</sup> Ebd.

auch die von Jahwe gewandelte Not. Auf welche Not weisen die Gaben heute hin und welche Wandlung erhofft man sich?

Es ist das ungesäuerte Brot, das in der Nacht der Befreiung aus Ägypten zusammen mit dem Lamm hastig gegessen wurde.<sup>22</sup> Es erinnert an das Manna in der Wüste, das der Herr »vom Himmel regnen« ließ.<sup>23</sup> Brot hat den Elija in seiner Todesmattigkeit in der Wüste gestärkt und befähigt bis zum Berg Horeb zu einer neuen Gotteserfahrung zu gelangen. Es ist das Brot, mit dem der Herr die große Menschenmenge sättigte.<sup>24</sup> Und in der Synagoge von Kapharnaum redet Jesus ausführlich über das Brot, das er selbst ist. »Ich bin das Brot des Lebens. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit nicht sterben« (Joh 6,48.50).<sup>25</sup> Die Brotrede ist nicht nur eine eucharistische Rede. Jesus ist das Brot des Lebens schlechthin. Brot des Lebens ist er durch sein Wort, durch die Hingabe seines Lebens, durch die Speise, die er uns als Unterpand für die Ewigkeit hinterlassen hat. Hier drängen sich mir folgende Fragen auf: Ist das eucharistische Brot eher Belohnung oder Quelle der Kraft gerade in der Not? – Wer braucht wohl am notwendigsten solche »Kraftnahrung«? – Kann man Menschen, die es brauchen, auf lange davon ausschließen?

### *Exkurs über das Opfer*

Die Messe als Opfer zu sehen, scheint uns am meisten von der Auffassung der evangelischen Kirche zu unterscheiden. Der Streit war in der Reformationszeit überaus heftig. Mit bissigen Worten polemisierte Luther gegen den »vermaledeiten Götzendienst«<sup>26</sup> des Messopfers. Seine Sorge war – durch manche Entartungen in der Messpraxis nicht unbegründet –, das einmalige, heilschaffende Kreuzesgeschehen werde hier durch Menschengemächte entwertet und entleert, insofern hier menschliche Darbringung gleichen Rang beansprucht wie das Kreuzesopfer Jesu.

<sup>22</sup> Ex 12,8.

<sup>23</sup> Ex 16,4.

<sup>24</sup> Joh 6,1–15; vgl. dazu: Mt 14,13–21; Mk 6,31–34; Lk 9,10–17.

<sup>25</sup> Vgl. dazu: W. Kasper, Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche, Freiburg 1980, bes. die Meditation zu Joh 6,45–54.

<sup>26</sup> Vgl. etwa: Die Schmalkaldischen Artikel, 1537, 2. Teil, 2. Art., zit. nach: Schneider, Zeichen, 166, Anm. 45.

Der Irrtum entsteht, wenn man den Opfertgedanken aus den anderen Religionen übernimmt. Das Priestertum Jesu Christi ist anders. »Hier wird der Kultgedanke ganz entschieden personalisiert: Das Leben ist der Kult, das Sterben wird zum Gottesdienst, die traditionelle Unterscheidung zwischen Priester und Gabe, zwischen Opfernden und Opfer ist aufgehoben. Was sein ganzes Leben entscheidend prägt, kulminiert im Kreuzesgeschehen: Er macht sich selbst zur Gabe.«<sup>27</sup> Wenn also vom Opfer am Kreuz oder in der Eucharistie gesprochen wird, dann geht es grundlegend zunächst darum, die Hingabebewegung von Gott zu uns wahrzunehmen, zu empfangen und dafür zu danken.<sup>28</sup>

Trennt uns dann der Opfertgedanke wirklich so von den Lutheranern? Gemeinsam mit ihnen bekennen wir: »Wir feiern das Abendmahl als Lobopfer und Danksagung an Gott, den Vater für alles, was er in Schöpfung, Erlösung und Heiligung für die Welt getan hat und tut. Dieser Dank und dieses Lobopfer schließen ein, dass wir uns Gott hingeben im Gebet und Bekenntnis, im Tun und Leiden und im Dienst am Nächsten.«<sup>29</sup> Für uns Katholiken ist es aber auch »ein wirkliches Sühnopfer«<sup>30</sup>. Aber kein Opfer *in sich*, neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Eröffnung des einen sühnenden Opfers Jesu Christi auf die konkrete Gemeinde hin. Und Opfer der Kirche kann Eucharistie insofern genannt werden, als auch die Christen am Schicksal Jesu Christi teilhaben, getauft auf seinen Tod, *in* und *aus* Christus leben. In dem Maße, wie die Kirche (wir Christen) zum Leib Christi wird, lässt sie sich selbst zur Opfertgabe machen (Röm 12,1) und zum priesterlichen Gottesvolk.

## II. DIE GEGENWART DES HERRN

Alles konzentrierte sich auf die Gegenwart des Herrn in den Gestalten von Brot und Wein. Und die Art und Weise, wie sie »zeitbedingt«

<sup>27</sup> Schneider, Zeichen, 167.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> H. Meyer, Der Ertrag der Erörterungen und Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis und Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog, in: J. Brosseder/H. G. Link (Hg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen-Vluyn 2003, 61–84, 64.

<sup>30</sup> Konzil von Trient, DH 1743.

jeweils am besten (apte) ausgedrückt werden kann, ist zum großen Streitpunkt gerade in der Ökumene geworden. Die Liturgiekonstitution spricht aber deutlich von verschiedenen Formen der Gegenwart: im Brot, im Wort, im Priester und in der betenden Gemeinde.<sup>31</sup>

### 1. *Gegenwart im Wort*<sup>32</sup>

Davon spricht schon Hieronymus: »Wir essen das Fleisch und trinken das Blut Christi im Geheimnis (der Eucharistie), aber auch in der Lesung der Heiligen Schrift.« Origenes folgert daraus: »Wenn man euch den Leib des Herrn reicht, so hütet ihr ihn mit aller Sorgfalt und Verehrung, damit kein Krümchen auf die Erde falle. Wenn ihr aber so große Sorgfalt anwendet, seinen Leib zu bewahren, wie könnt ihr dann glauben, es sei eine geringere Schuld, das Wort Gottes zu vernachlässigen als seinen Leib?«

Die Konsequenzen daraus sind weitreichend. Wortgottesdienst und Eucharistiefeier sind ein einziger Kultakt. Den »Herrenleib« in der Schrift zu verehren bedeutet, den Tisch des Wortes genauso sorgfältig und ehrfürchtig zu bereiten wie den Tisch des Brotes. Und wo aus Priestermangel an Sonntagen keine Eucharistie gefeiert werden kann, ist es doch eine Versammlung um den »Herrenleib«. (Gibt es schon eine eigene Spiritualität im Hinblick auf Wortgottesfeiern? Sind sie nicht gleichsam eine Herausforderung dazu?)

### 2. *Die Gegenwart in den Gestalten von Brot und Wein*

Es kann zwei schwere Missverständnisse geben: Das »Kapharnaitische«, nämlich seine Gegenwart, grob sinnlich, natural zu nehmen oder nur rein symbolisch. Das sakramentale Verständnis aber meint: »Alles, was man äußerlich betasten, sehen und schmecken kann, ist Brot und Wein; doch im Glauben an Jesu Wort wissen wir, dass durch das Wirken des Heiligen Geistes die eigentliche, unseren Sinnen entzogene Wirklichkeit (die das Mittelalter als Substanz be-

<sup>31</sup> Konzilskonstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium« (= SC). 4. Dezember 1963, in: AAS 56 (1964) 97–138; deutsch: LThK.E1, 15–109, hier SC 7.

<sup>32</sup> Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung »Dei verbum« (= DV), in: AAS 58 (1966) 817–836, deutsch: LThK.E2, 497–583, hier DV 21.

zeichnet hat) nicht mehr Brot und Wein, sondern Leib und Blut Christi ist. Im Sinne der Bibel heißt das: Hier ist ›Jesus Christus in seiner Selbsthingabe für uns‹ und in seiner neuen Wirklichkeit als der auferstandene und erhöhte Herr«<sup>33</sup>.

Im theologischen Disput mit der evangelischen Kirche sollte uns vielmehr die Gemeinsamkeit des Glaubens, *dass* der Herr gegenwärtig ist, freuen, als die Uneinigkeit über die Art seiner Gegenwart immer wieder hervorzukehren.

### 3. Gegenwart in der feiernden Gemeinde

»Gegenwärtig ist er 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.«<sup>34</sup>

Der große Fortschritt am Konzil war, dass man von einer einseitigen Priesterliturgie wieder zur Feier des ganzen Gottesvolkes gefunden hat. Träger des Gottesdienstes ist der Priester Jesus Christus, aber der »ganze Christus«, aus Haupt und Gliedern, d.h. die ganze mit Christus vereinte Gemeinde (Kirche).<sup>35</sup> Daher wünscht die Mutter Kirche sehr, »alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist«<sup>36</sup>. Lateinisch heißt es sogar: »vi baptismatis ius habet et officium«. Damit ist die Gemeinde in ihr ursprüngliches Recht und Amt wieder eingesetzt, meinte einmal Theodor Schneider.<sup>37</sup>

Man soll diese Gegenwartsweisen nicht gegeneinander ausspielen, schon gar nicht dadurch die Gegenwart in den eucharistischen Gestalten relativieren. Aber dem Geheimnis seiner Gegenwart im Brot kommt man umso näher, je mehr die Gegenwart des Herrn in Wort, in Priester und Gemeinde bedacht und »erfahren« wird. Weil alles das erst verdeutlicht, was real in den Gestalten von Brot und Wein zu verehren ist.

<sup>33</sup> Kasper, Sakrament, 49.

<sup>34</sup> SC 7,1.

<sup>35</sup> Schneider, Zeichen 133.

<sup>36</sup> SC 14.

<sup>37</sup> Schneider, Zeichen, 133.

### *Exkurs über die Anbetung*

Der Papst weist oft auf diese Form der Frömmigkeit hin.<sup>38</sup> Sie soll eine besondere Aufgabe für Pfarren und Ordensgemeinschaften im Jahr der Eucharistie sein.<sup>39</sup>

Es ist gut, die lange Geschichte bis hin zur Anbetung der Eucharistie außerhalb der Messe zu studieren. Josef Weismayer hat dies in einem Vortrag einmal überschrieben: »Von der eucharistischen Reserve zur eucharistischen Anbetung.«<sup>40</sup>

Nun ist die eucharistische Anbetung ein spiritueller Schatz der lateinischen Kirche geworden, den die Ostkirche nicht kennt. Anbetung kann zu einer ganz persönlichen Begegnung mit Christus führen und einem in stiller Betrachtung dem unauslotbaren Geheimnis der Eucharistie näherbringen. Der Papst denkt eine tiefe Verbundenheit in Liebe: »Es ist schön, bei ihm zu verweilen und, wie der Lieblingsjünger an seine Brust gelehnt (vgl. Joh 13,25), von der unbegrenzten Liebe seines Herzens berührt zu werden.«<sup>41</sup>

Und doch ist auch Folgendes zu beachten:

1. Eucharistische Anbetung ist nur eine Form der Anbetung. Anbetung gehört zur religiösen Grundhaltung jedes Menschen. Sie ist die Anerkennung der absoluten Erhabenheit und Einzigkeit Gottes und die Anerkennung der vollständigen Abhängigkeit von ihm als Geschöpf.<sup>42</sup> In der ganzen Schöpfung kann Gottes Allgegenwart und Allmacht erkannt und angebetet werden (vgl. Röm 1,19f, Pss 104; 136 u.a.). Eucharistische Anbetung soll hinführen zur umfassenden Anbetung Gottes in der Welt.

2. Die eucharistische Anbetung muss immer im Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie gesehen werden.<sup>43</sup> Die Gaben wurden ja zunächst aufbewahrt, um Kranke und Sterbende an der gefeierten Eucharistie teilnehmen zu lassen.

<sup>38</sup> EE 25; MN 18,2.

<sup>39</sup> MN 18.

<sup>40</sup> J. Weismayer, Eucharistische Frömmigkeit im Wandel der Zeit, in: M. Schlosser, Eucharistie 32–36.

<sup>41</sup> EE, 25,2.

<sup>42</sup> Vgl. dazu: Art. »Anbetung«, in: Ch. Schütz (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 40ff.

<sup>43</sup> Vgl. EE 25,1.

3. Das Auskosten seiner Gegenwart in trauer Abgeschlossenheit darf uns nicht vergessen lassen, dass derselbe Herr in vielfach leidender Gestalt in der Welt auf uns wartet.

### III. WANDLUNG

Im Lauf der Geschichte ist Wandlung zum Kernbegriff der katholischen Messe geworden, mit möglichen, fast magischen Missverständnissen. Bischof Kurt Koch<sup>44</sup> erweitert diesen Begriff auf eine fünffache Weise:

#### *1. Wandlung des Todes in Liebe*

Beim letzten Abendmahl redet Jesus bewusst von seinem Leib »der für euch hingegeben wird«. Vorausschauend wird damit die erbärmliche Gewalttat der Menschen, die Kreuzigung, in einen Akt der Hingabe, in einen Akt der Liebe umgewandelt. »Ohne den Tod am Kreuz wären die Abendmahlsworte Jesu letztlich ohne Währung, ohne Deckung. Umgekehrt aber wäre ohne die Abendmahlsworte Jesu der Kreuzestod eine bloße Hinrichtung, ohne jeden erkennbaren Sinn. Sinn hat der Kreuzestod Jesu vielmehr nur aufgrund der Wandlung des Todes in Liebe von innen her.«<sup>45</sup>

#### *2. Wandlung von Brot und Wein*

Irdisches wird himmlisch! Bei der Speisung der 5000 vermehrt Jesus das Brot aus der schlichten Gabe von fünf Broten und zwei Fischen. »Auch heute braucht Christus unseren Beitrag, um das Wunder seiner Gegenwart wirken zu können.« Was wir geben, steht aber in keinem Verhältnis zu dem, was aus fünf Broten und zwei Fischen wird. Eucharistie ist also das Geheimnis der Überbietung. Theresa von Avila sagte: »Gott gibt schon in diesem Leben hundert für eins.«<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> K. Koch, *Geheimnis der Eucharistischen Wandlungen. Meditation zum Jahr der Eucharistie 2005*. Sonderdruck, Solothurn 2004.

<sup>45</sup> Ebd., 2f.

<sup>46</sup> Theresa von Avila, *Libro de vida* 22,15, zit. bei: Koch, *Geheimnis*, 9, Anm. 4.

### 3. *Wandlung des christlichen Lebens*

»Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren Communio mit seiner Verwandlung.«<sup>47</sup> Wie geht das? Das Essen des eucharistischen Brotes ist anders als die Aufnahme alltäglicher Speisen. Da ist der Mensch der Stärkere, indem er die Speise aufnimmt und sie in seinen Körper assimiliert. Bei der Eucharistie ist Christus der Stärkere, und zwar dadurch, dass wir in ihn hineinassimiliert werden und wir eins werden mit ihm und untereinander.

Anlässlich der Auseinandersetzung wegen einer gemeinsamen Eucharistiefeyer eines katholischen und eines methodistischen Geistlichen in Salzburg im Jahr 2000 beschrieb Superintendent Helmut Nausner seine Auffassung von Wandlung: »In der methodistischen Kirche wird weniger die Verwandlung von Brot und Wein erwartet, aber sehr wohl die Verwandlung der Menschen, die am Gottesdienst teilnehmen. In der Epiklese unserer Abendmahlsliturgie heißt es: ›Gieße deinen Geist über uns aus, die wir hier versammelt sind, und über die Gaben von Brot und Wein. Lass sie für uns Leib und Blut Christi sein, damit wir, erlöst durch sein Blut, für die Welt der Leib Christi sein können. Mache uns durch deinen Geist eins mit Christus, eins miteinander und eins im Dienst für die Welt, bis Christus als letzter Sieger kommt und wir bei seinem himmlischen Festmahl feiern.«<sup>48</sup>

### 4. *Wandlung der Kirche in den Leib Christi*

Die vierte Wandlung ist, dass Kirche in den Leib Christi verwandelt wird. Das legt Paulus nahe, wenn er das Wort »Leib Christi« sowohl für den eucharistischen Leib als auch für die kirchliche Gemeinschaft verwendet (1 Kor 10.16f). Augustinus hat das auf die Kurzformel gebracht: »Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis ... Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid.«<sup>49</sup> Der Papst widmet diesem Gedanken in EE ein eigenes Kapitel: Die

<sup>47</sup> J. Ratzinger, Eucharistie – Communion – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament, in: ders., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 129, zit. bei: Koch, Geheimnis, 11, Anm. 6.

<sup>48</sup> H. Nausner, Leserbrief in: »Die Furche« vom 13.12.2000, 7.

<sup>49</sup> Aug., serm. 272 (PL 38, 1247) 1280. Vgl. dazu auch: EE, 40.

Eucharistie baut die Kirche auf.<sup>50</sup> Das zeigt, wie Kirche (auch am Ort) ohne Eucharistie auf Dauer nicht denkbar ist. Was ist aber dort, wo nur ganz selten Eucharistie gefeiert werden kann?

### 5. Vorwegnahme der endgültigen Verwandlung der Schöpfung

»Und da in jeder Eucharistiefeyer das himmlische Hochzeitsmahl der Endzeit vorweggenommen wird, ist die Eucharistie auch die Feier der Vorwegnahme der Vollendung des Menschen und der ganzen Schöpfung.«<sup>51</sup> Aber gerade diese eschatologische Spannung unterstreicht die *Weltverantwortung*. Johannes Paul II. mahnte am Beginn des neuen Jahrtausends die Christen, »die Aufgaben ihrer irdischen Bürgerschaft nicht zu vernachlässigen«<sup>52</sup> Er erinnert an die vielen Probleme, die den Horizont unserer Zeit »verdunkeln«. Es drängt, für den Frieden zu arbeiten, tragfähige Voraussetzungen der Gerechtigkeit und Solidarität zu schaffen, das menschliche Leben von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende zu verteidigen.<sup>53</sup> Und der Papst mahnte: »Den Tod des Herrn zu verkünden ›bis er kommt‹, bringt für alle Christen die an der Eucharistie teilnehmen, die Verpflichtung mit sich, das Leben zu ›verwandeln‹, damit es in gewisser Weise ganz ›eucharistisch‹ werde.«<sup>54</sup> Was könnte, müsste weltverändernd von der Unzahl der Messen ausgehen! In einer Fußnote zu n. 20 zitiert der Papst eine ergreifende Stelle von Johannes Chrysostomus, wie jener diese Verantwortung im Hinblick auf die Gerichtsrede bei Mt 25 konkretisiert: »Willst du den Leib des Herrn ehren? Ehre ihn nicht hier im Heiligtum mit Seidenstoffen, um ihn dann draußen zu vernachlässigen, wo er Kälte und Nacktheit erleidet. Was nützt es, wenn der eucharistische Tisch überreich mit goldenen Kelchen bedeckt ist, während Er Hunger leidet? Beginne damit, den Hungrigen zu sättigen, dann verziere den Altar mit dem, was übrig bleibt.«<sup>55</sup> Eucharistie, Schule der Weltverantwortung!

<sup>50</sup> EE, II. Kap., 21–25.

<sup>51</sup> Koch, Geheimnis, 21.

<sup>52</sup> EE 20,1.

<sup>53</sup> EE 20,2.

<sup>54</sup> EE 20,3.

<sup>55</sup> Johannes Chrysostomus, Homilie über das Matthäusevangelium 50,3–4 (PG 58, 508–509), zit. in: EE 20,3, Anm. 34. Vgl. dazu auch: Johannes Paul II., Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« an die Bischöfe und Priester, an die Ordensgemeinschaften,

#### IV. DIE POLITISCHE DIMENSION

Das Wort Gottes, aber auch die Verpflichtung aus dem Gedächtnis der Hingabe Jesu an Gott und die Welt in der Eucharistie müssten zu einer unvergleichlichen Kraftquelle für die soziale Erneuerung der Welt werden. Benedikt XVI. hält in seinem Apostolischen Schreiben »Sacramentum Caritatis« (n. 89) die Beziehung zwischen Eucharistie und sozialem Engagement für notwendig. Die Gedenkfeier des Opfers Jesu Christi drängt ja, »sich dem Dialog und dem Einsatz für die Gerechtigkeit zu öffnen. Aus diesem Bewusstsein entsteht der Wille, auch die ungerechten Strukturen zu verwandeln, um die Achtung der Würde des Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist, zu gewährleisten«. Der Papst wird noch konkreter, wenn er anlässlich der Eucharistie an das Elend der Menschen (n. 90) denkt, an die himmelschreiende Ungleichheit der Verhältnisse der Menschen, an die erschütternden Bilder der Flüchtlingslager. Die Speise der Wahrheit drängt uns, »die menschenunwürdigen Situationen anzuprangern«. Und schließlich weist er auf die Soziallehre der Kirche hin (n. 91): »Das Geheimnis der Eucharistie befähigt und drängt uns zu einem mutigen Einsatz in den Strukturen dieser Welt, um in sie jene Neuheit der Beziehungen hineinzutragen, die im Geschenk Gottes ihre unerschöpfliche Quelle hat.« Das sind vielleicht die aktuellsten Gedanken im nachsynodalen Schreiben über die Eucharistie, viel wichtiger als so manche rituelle Anmerkung. Liturgieerneuerung so gesehen: Die Feier der Eucharistie müsste in diesem Sinn noch viel politischer werden!

Heute gibt es die berechtigte Sorge, das eucharistische Mahl könnte seines letzten Sinnes entleert zu einem rein irdischen Zeichen der Gemeinschaft werden. Es mehren sich auch die Anzeichen, dass die Ehrfurcht vor den heiligen Gestalten abnimmt. Man glaubt nun, »Haltungsvorschriften« könnten dies rückgängig machen, wie knien bei der Kommunion, Mundkommunion etc. Oder aber, man forciert die Anbetung außerhalb der Messe, um daran den Grad der Frömmigkeit zu messen. Was Eucharistie ihrem Wesen nach ist, muss viel

---

an alle Söhne und Töchter der Kirche, an alle Menschen guten Willens. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum Progressio*. 30. Dezember 1987, deutsch: VApS 82 (1987) hier 31.

tiefer erfasst werden. Es braucht eine vertiefte Spiritualität, die den Einzelnen, auch die Jugend hinführt zum einmaligen Mysterium, aber vor allem zu einer ganz persönlichen Begegnung mit dem Auf-erstandenen, den er am Brotbrechen freudig wiedererkennen soll.

#### LITERATUR

- Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung »Dei verbum«, in: AAS 58 (1966) 817–836, deutsch: LThK.E2, 497–583.
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« an die Bischöfe und Priester, an die Ordensgemeinschaften, an alle Söhne und Töchter der Kirche, an alle Menschen guten Willens. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika Populorum Progressio. 30. Dezember 1987, deutsch: VApS 82 (1987).
- JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben »Novo Millennio ineunte« an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des großen Jubiläums des Jahres 2000. 6. Januar 2001, in: AAS 93 (2001).
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. 17. April 2003; deutsch: VApS 159 (2003).
- JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben »Mane nobiscum Domine« an die Bischöfe, den Klerus und an die Gläubigen zum Jahr der Eucharistie Oktober 2004–Oktober 2005. 7. Oktober 2004; deutsch: VApS 167 (2004).
- KASPER, W., Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche, Freiburg 1980. Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993.
- KOCH, K., Geheimnis der Eucharistischen Wandlungen. Meditation zum Jahr der Eucharistie 2005. Sonderdruck, Solothurn 2004.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Das Jahr der Eucharistie. Empfehlungen und Vorschläge. 15. Oktober 2004; deutsch: VApS 167 (2004).
- Konzilskonstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«. 4. Dezember 1963, in: AAS 56 (1964) 97–138; deutsch: LThK.E1, 15–109.
- LIES, L., Sich auf Christus einlassen – in Messe und Anbetung, Würzburg 1990.
- MEYER, H., Der Ertrag der Erörterungen und Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis und Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog, in: J. Brosseder/H. G. Link (Hg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen-Vluyn 2003, 61–84.
- NAUSNER, H., Leserbrief, in: »Die Furche« vom 13.12.2000, 7.

- RATZINGER, J., Eucharistie – Communion – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament, in: ders., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003.
- SCHLOSSER, M. (Hg.), Eucharistie. Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens, Köln 2005.
- SCHÜTZ, CH. (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988.
- WEISMAYER, J., Eucharistische Frömmigkeit im Wandel der Zeit, in: M. Schlosser (Hg.), Eucharistie. Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens, Köln 2005.

HELMUT KRÄTZL

## »Die sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuz«

Betrachtungstexte zu: Joseph Haydn, Hob XX/1 B

*Zum Autor: siehe oben. Bischof Krätzl hielt anlässlich eines Benefizkonzertes der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg am 23. März 2010 in der Wiener Hofburgkapelle, bei dem Joseph Haydns »Die sieben letzten Worte des Erlösers am Kreuz« zur Aufführung kamen, zu den einzelnen »Worten« spirituell und theologisch tiefschürfende Betrachtungen, die wir an dieser Stelle dokumentieren (Ed.).*

Im Jahr 1785 ersuchte ein Domherr aus Cádiz Joseph Haydn, eine Instrumentalmusik zu den sieben letzten Worten Jesu am Kreuz zu komponieren. In dieser spanischen Diözese war es üblich, in der Fastenzeit ein Oratorium aufzuführen. 1801 kam es zur ersten Aufführung. Der Bischof selbst sprach von der Kanzel die einzelnen Worte des Herrn und hielt eine kurze Betrachtung. Danach folgte jeweils die entsprechende Sonate als eine musikalische Meditation. Die Stellen sind aus verschiedenen Evangelien genommen. Man darf keinen strengen theologischen Maßstab anlegen, weil diese Worte ja auch in den Evangelien in unterschiedlichem Kontext stehen. Sie geben sogar ein verschiedenes Bild von Jesus und auch vom Inhalt seines Leidens wieder. Die Betrachtung über die letzten Worte Jesu am Kreuz steht jeweils in einem aktuellen Zusammenhang. Wir erleben gerade, wie in unserer säkular werdenden Gesellschaft, die andererseits auch multireligiös ist, das Kreuz zu einem Streitobjekt geworden ist. Seine Bildsprache wird vielfach nicht mehr verstanden. Man fürchtet, dass es den religiösen Frieden stören könnte. Vor allem fehlt das Verständnis, dass gerade das Kreuz und hier noch einmal der Gekreuzigte eine Botschaft zu Frieden und Versöhnung bringen könnte. Ich will jetzt diese Herausforderung annehmen und in diesem Sinn die einzelnen Worte zu interpretieren versuchen.

1. WORT: JESUS BETET: VATER, VERGIB IHNEN,  
DENN SIE WISSEN NICHT, WAS SIE TUN  
(Lk 23,34)

Es ist eine erschütternde Realisierung der Forderung Jesu in der sog. Bergpredigt: »Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen«. (Mt 5,44) Oder die gleichbedeutenden Worte im Lukasevangelium 6,28: »Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch misshandeln.« Eine Aufforderung, zu der sich auch die strengste irdische Ethik nie aufschwingen hätte können. Feindesliebe klingt nach Torheit. Wie auch sonst bei seiner Lehre lebt Jesus vor, was er als Spitze zwischenmenschlicher Beziehung zum Ziel setzt. Der Gekreuzigte, der so vielfach in unseren Kirchen, Wohnungen, ja sogar öffentlichen Gebäuden hängt, macht diese Botschaft – wenn das Kreuz nicht nur zu Tradition und Dekor verkommen ist – jeden Tag erneut lebendig. Wer immer vor dem Kreuz denkend steht, wird sich bewusst, wozu menschliche Bosheit fähig ist, wie Menschen sich dabei selbst so betrügen können, dass sie gar nicht mehr merken, was sie tun. Wäre es nicht gut, selbst stille zu werden, um sich selbst deutlicher zu erkennen, wie oft man Dinge tut, die man eigentlich selbst nicht will? Man sich erst sagen lassen müsste? Vor dem Kreuz stehend höre ich aber auch die erlösende Botschaft: Es gibt Versöhnung, Vergebung, gerade in der tiefsten Nacht eigener Bedrängnis. Wer das Kreuz aus der Öffentlichkeit wegnehmen will, raubt uns einen so eindrucksvollen Ruf zur Versöhnung.

2. WORT: AMEN, ICH SAGE DIR,  
HEUTE NOCH WIRST DU MIT MIR IM PARADIESE SEIN (Lk 23,43)

Die Darstellung der Mitgekreuzigten ist nicht einheitlich. Mt und Mk schreiben nur von zwei Räubern, die Jesus ebenso beschimpften, wie die vorbeigehenden Leute und die führenden Männer des Volkes. Lukas ist der einzige, der den sog. rechten Schächer das wunderbare Bekenntnis sagen lässt. »Uns geschieht recht, denn wir empfangen nur, was unsere Taten wert sind; dieser aber hat nichts Unrechtes getan.« Und dann: »Denk an mich, wenn du in dein Reich kommst.« Und die Antwort Jesu: »Amen ich sage dir: Heute noch

wirst du mit mir im Paradies sein« (Lk 23,41–43). Dieses Jesusbild zeigt typisch lukanische Züge. Wie oft gerade bei Lukas erweist sich Jesus als der menschenfreundliche Heiland, der sich bis in den Tod hinein der Armen, Verlassenen und Verachteten zuwendet. Zum andern muss Lukas wohl auch seelsorglich-pastorale Absichten gehabt haben, um Mut zu machen in der Sterbestunde und dort sogar in verzweifelter Situation einen trostreichen Zuspruch geben zu können.

In meiner Wohnung hängt eine Radierung von Hans Fronius, die den »rechten« Schächer zeigt, wie er sehnsüchtig zu Jesus aufblickt und seinen linken Arm, obwohl ans Kreuz geheftet, gleichsam um Jesu Hals legt. Jesus aber, von den Todesqualen schwer gezeichnet, blickt staunend auf den Bittenden und scheint, ihm mit seinem herabsinkenden Haupt immer näher zu kommen. Die Botschaft dieses Bildes bewegt mich. Sie gibt mir die Gewissheit, dass auch ein verpfushtes Leben am Ende eine gute Wende nehmen kann und wir auf die erlösenden Worte Jesu hoffen dürfen: »Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.« Der Tod ist unser sicherstes Los. Und doch wird der Gedanke an ihn mit allen Möglichkeiten geflissentlich verdrängt. Es sterben zunächst ja immer nur die anderen. Das Kreuz in unserer Gesellschaft ist allemal eine Mahnung: Mensch, gedenke, dass du sterblich bist, dein Leben einmal vor Gott verantworten musst. Aber wo klingt bei unseren Kreuzen der hoffnungsvolle Gedanke an das Paradies an? Es müsste mehr Darstellungen mit dem rechten Schächer geben.

### 3. WORT: FRAU, SIEHE, DEIN SOHN! UND SIEHE, DEINE MUTTER! (Joh 19,26f)

Im längeren Wortlaut heißt es: »Beim Kreuze Jesu standen seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas und Maria Magdalena. Als Jesus seine Mutter sah und bei ihr den Jünger, den er liebte, sagte er zu seiner Mutter: Frau, siehe, dein Sohn. Dann sagte er zu dem Jünger: Siehe, deine Mutter. Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich.« Von dieser Bibelstelle gibt es viele Auslegungen. Geht es hier vor allem um die rührende Sorge Jesu um seine Mutter, die er nun seinem liebsten Jünger anver-

traut? Das wäre wohl zu wenig. Zu betrachten ist zunächst, wer unter dem Kreuz steht. Vier Frauen, nur zwei davon kennen wir, seine Mutter und Maria von Magdala. Und der Jünger, den er besonders liebte, der ihn besonders liebte. Von den anderen heißt es in der Schrift, dass sie weit weg standen. Selbst die Jünger waren alle sonst geflohen. Wer steht heute unter den vielen Kreuzen dieser Welt? Wie viele bleiben abseits, teilnahmslos, sich auf andere verlassend? Dem Kreuze Jesu stehen ganz nahe, die ihn lieben. Das Kreuz, das in unseren Räumen hängt, rüttelt auf: Wer hängt dort, auf wen will Jesus hinweisen? Der Kranke, die einsame Frau, das missbrauchte Kind? Wer hat den Mut, sich dort dazuzustellen?

Aber dieses Wort hat sicher auch eine heilsgeschichtliche Bedeutung. Jesus geht es nicht nur um die leibliche Versorgung seiner Mutter. Es geht um die Zukunft seines Werkes. Bei der Hochzeit von Kana hört Maria: Frau, meine Stunde ist noch nicht gekommen. Hier spricht Jesus sie wieder als »Frau« an, die große Frau mit ihm in der Heilsgeschichte. »Jetzt ist meine Stunde da, da dein Sohn verherrlicht wird.« Und Maria wird zur Repräsentantin jener, die auf die Erlösung immer schon gehofft haben und Johannes repräsentiert jene, die zur Zeugenschaft des Lebens, der Lehre und auch der Auferstehung Jesu berufen sind. Wenn ich auf das Kreuz schaue, natürlich mit dem Gekreuzigten, dann denke ich an die Geburtsstunde der Kirche, aus der geöffneten Seite Jesu geboren, Kirche, in der Maria als Mutter verehrt wird und Johannes die Zeugenschaft weitergibt.

#### 4. WORT: MEIN GOTT, MEIN GOTT WARUM HAST DU MICH VERLASSEN? (Mk15,34)

Bei Mk lesen wir: »Und in der neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Eloi, Eloi lemma sabachtani«, d.h. übersetzt: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Das Wort ist erschütternd. Oder täuscht es nur? Hat der Sohn Gottes nicht alles vorhergewusst, ist also siegessicher in den Tod gegangen? All diese Auslegungen hat es auch gegeben. Sie werden aber ganz und gar nicht der Menschwerdung des Wortes Gottes gerecht. Er hat unsere Natur angenommen mit aller Leidensfähigkeit, Bedrängnis, auch mit der Angst vor dem Tod. Auch er ringt mit Gott und bittet, ihn vor dem

Schrecklichen zu retten. Am Ölberg ergriff ihn Furcht und Angst. Da betete er inständig: »Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir« (Mk 14,36). In dieser Stunde, da die Seinen am Ölberg schlafen, ist er allein. Aber Gott schweigt. Nur bei Lukas kommt ein Engel und gibt ihm neue Kraft. Auch Jesus muss diesen Gehorsam erst lernen. Im Hebräerbrief lesen wir: »Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt« (Hebr 5,8). Aber schafft dieses Schweigen Gottes nicht auf einmal eine ganz neue Beziehung zu ihm? Elie Wiesel erzählt, dass im jüdischen Gebet vorkommt, dass man Gott anklagt, weil er nicht barmherzig sei, dann »bete ich aber so lange, bis er es wird.«

Oder Heinrich Heine, der große Spötter, beginnt unter furchtbaren Schmerzen auf einmal mit einem Gott zu ringen, den er längst für tot erklärt hatte. Und Heine lehrt uns: Im furchtbaren Leid muss man sich nicht nur ausweinen, sondern auch ausweifeln.

Und der Neutestamentler Prof. Jacob Kremer, vor wenigen Wochen gestorben, schrieb in seinem Testament: »Angesichts von so viel Leid und Bosheit fällt es mir bisweilen schwer, die Botschaft von der Liebe Gottes damit in Einklang zu bringen. Persönlich ebnet mir seit einigen Jahren die Aussage der Bibel über den Tod Jesu, über das Schweigen Gottes zum Kreuzestod seines Sohnes, den Weg zu einer Antwort: Wer ist Gott, der selbst zum Tod seines Sohnes scheinbar schweigt? Wenn am Kreuz, wie das NT (Mk 15,39) bezeugt, »wirklich« Gottes »Sohn« gestorben ist, kann ich die Welt – auch die Weltgeschichte – nicht mehr so betrachten, als wäre das nicht geschehen«. Was sagt uns das Kreuz?

## 5. WORT: MICH DÜRSTET (JOH 19,28)

Im Zusammenhang heißt es: »Danach, als Jesus wusste, dass nun alles vollbracht war, sagte er, damit sich die Schrift erfüllte: Mich dürstet« (Joh 19,28). Das lässt uns erkennen, dass manches im Leben Jesu mit Zitaten aus den Propheten oder den Psalmen übereinstimmt. Voraussage, oder Erkenntnis, wie sich alles auf das Ziel, auf Jesu Sterben und Auferwecken zuspitzt? In Psalm 22, in dem übrigens schon das zuletzt betrachtete Wort steht: »Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen? Bist fern meinem Schreien, den Worten mei-

ner Klage? Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort. Ich rufe bei Nacht und finde doch keine Ruhe« (Ps 22,2f). Im selben Psalm steht das Wort: »Meine Kehle ist trocken wie eine Scherbe, die Zunge klebt mir am Gaumen, du legst mich in den Staub des Todes« (Ps 22,16). Auch darauf will wohl das Evangelium hinweisen, dass die Schrift erfüllt werde! Der physische Durst in letzter Todesangst weist aber auf einen anderen, existentiellen Durst hin. »Selig die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit«, heißt es in der Bergpredigt (Mt 5,6). Der Samariterin am Jakobbrunnen verspricht Jesus: »Wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben« (Joh 4,14). Der Mensch kann viele Tage ohne Nahrung leben, aber nur sehr kurz ohne Flüssigkeit, Getränke. Quält den Sterbenden nicht der Gedanke, wie viele seelisch zu verdursten drohen? In seinem Durst wird im übertragenen Sinn der vergebliche Versuch all seines Wirkens nach mehr Gerechtigkeit, Liebe, Barmherzigkeit deutlich. Wie können sie dann leben? Sein Durst geht nach dem Heil der Seelen. Wer wird sich aller bekehren? Im Durst-Schrei des Sterbens wird wohl auch die Tragik des Menschen offenkundig, der Gott – nach den Worten des Propheten Jeremia – die Quelle des lebendigen Wassers verlassen hat und sich Zisternen gräbt, die das Wasser nicht mehr halten (Jer 2,13). Ich stehe vor dem Kreuz und höre: mich dürstet nach dem Heil deiner Seele. Wonach dürstet mich? Aus welchen Quellen schöpfe ich?

#### 6. WORT: ES IST VOLLBRACHT! (JOH 19,30)

»Als Jesus von dem Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht!« (Joh 19,30). Das Wort passt zunächst nicht in das Verlöschen des Leidenden. »Es ist vollbracht« hat eher einen sieghaften Klang. Er hat das ihm vom Vater übertragene Offenbarungswerk vollbracht in Wort und Werk. Das Wort ist keinesfalls mehr Ausdruck des Schmerzes, sondern des Sieges. Mit den Worten »Es ist vollbracht« stirbt Jesus nur im Johannesevangelium. Für dieses Evangelium steht die Verherrlichung gerade in aller Erniedrigung im Vordergrund. Der Eröffnungschor der Johannespassion von Johann Sebastian Bach gibt das wieder. »Herr, unser Herr, dessen Ruhm in allen Landen herrlich ist. Zeig uns durch deine Passion, dass du der

wahre Gottessohn, zu aller Zeit, auch in der größten Niedrigkeit verherrlicht worden bist.«

Im sog. Abschiedsgebet Jesu, wie es das Johannesevangelium wiedergibt, sagt Jesus selbst: »Vater, die Stunde ist da. Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrlicht. Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast. Vater verherrliche mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war« (Joh 17,1.4f). »Ich habe das Werk zu Ende geführt«. Das wollen die Worte bei Johannes sagen: Es ist vollbracht. Es weist weit über das Kreuz hinaus zur Auferweckung.

Wenn ich an diese Worte denke, dann beginnt der Gekreuzigte an meinem Kreuz zu strahlen, gerade in seiner Todesstunde. Einer, der in aller Würde stirbt. Einer, dem der Sieg über Sünde und Tod gelungen ist. Ich sehe es am Todgeschundenen noch nicht, aber ich glaube es, ich weiß es. Er hat alles vollbracht und ist verherrlicht worden. Es ist verständlich, dass in verschiedenen Stilepochen der Gekreuzigte wie ein König dargestellt worden ist. Wie ein Hoherpriester. Und noch einmal die Johannespassion nach Bach: Vor dem Rezitativ »Und neigte sein Haupt und verschied«, erklingt eine fast martialische Arie, die heldisch singt. Der Held von Juda siegt mit Macht und schließt den Kampf: Es ist vollbracht. Das Kreuz, das bei mir hängt, will ich auch als Siegeszeichen sehen über Sünde und Tod.

#### 7. WORT: VATER, IN DEINE HÄNDE LEGE ICH MEINEN GEIST (Lk 23,46)

Hier wechselt wieder die theologische Aussage und Stimmung. Mir wäre lieber, erst hier käme das Wort »es ist vollbracht«, das Wort vom Sieg. Nein, hier klingt die volle Ergebenheit des Sohnes an den Vater an, eigentlich im Widerspruch zu seiner Klage: »Warum hast du mich verlassen?« Die Stelle ist Eigengut bei Lukas. Ähnlich wie in der Ölbergzene. Wo in Ergänzung der absoluten Verlassenheit und Einsamkeit ein Engel kommt und Kraft gibt. In der Predigt lässt sich nun leicht sagen: Jesus ruft »Warum hast du mich verlassen?«, um sich dann doch gleich in die Arme seines Vater fallen zu lassen. Die sieben Worte sind keine Einheit. Jedes soll in sich betrachtet werden. Jedes hat seine Geschichte, aber auch einen besonderen Sitz

im Leben, im meinem und in der Geschichte der Menschheit und der Kirche. Und doch stehe ich noch einmal gerne vor dem Kreuz und höre diese tröstenden Worte: In deine Hände empfehle ich meinen Geist. Weil mir, soll ich einmal scheiden, nicht das stolze Wort zu- steht: es ist vollbracht, sondern die große Hoffnung mich erfüllt: ich falle nicht in Nichts, nicht in das finstere Grab, sondern in Gottes Hände, in die er mich schon von allem Anfang an geschrieben hat. Von seiner Hand bin ich gemacht, von seiner Hand geschützt, in seine Arme kehre ich wieder zurück. Lasst uns alle noch einmal hintreten vor das Kreuz und denken, was uns alles fehlte, wenn das Kreuz aus unseren Räumen entfernt würde. Ist doch im Kreuz wahrhaft Heil und Segen. Aber gleichzeitig tut es Not, selbst das Kreuz immer wieder neu zu sehen. Es kommt nun ein besinnliches Largo, das mich zur inneren Ruhe bringt. »In deine Hände empfehle ich meinen Geist. Was macht mich dann noch bange?«

## »Ein Stück vom Himmel«

Symbol, Sinn und die geistlichen Sinne in der Liturgie

*Gunda Brüske, Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin des Liturgischen Institutes der deutschsprachigen Schweiz und Lehrbeauftragte im Fach Liturgiewissenschaft. Sie ist wiederholt als Autorin qualifizierter fachwissenschaftlicher Beiträge hervorgetreten und gilt insbesondere als Expertin der Romano-Guardini-Forschung sowie für Fragen der Theologie des Gottesdienstes. Zugleich vertritt sie eine vertiefte pastoralliturgische Linie für die Praxis des Gottesdienstes in den Gemeinden (Ed.).*

»Ein Stück vom Himmel« – damit könnte man das Stück Brot bezeichnen, das als Manna vom Himmel in die Wüste hinabrieselte, oder das Brot der Engel, also das eucharistische Brot. Tatsächlich klingen religiöse Töne auch in Grönemeyers gleichnamigem Lied über diese unsere Welt an: »Ein Stück vom Himmel, ein Platz von Gott, es gibt Milliarden Farben, und jede ist ein anderes Rot ...«<sup>1</sup> In seinem Liebeslied »Der Weg«<sup>2</sup> ließ er jene Wendung schon einmal anklingen: »Es war ein Stück vom Himmel, dass es dich gibt.« Ein Stück vom Himmel finden, heißt Fülle erfahren – Milliarden Farben, und jede ein anderes Rot – und Gut-Sein: dass es dich gibt. Im Finden und Erfahren wird Sinn entdeckt. Und das will erzählt oder sogar besungen sein: »Es sind Geschichten, sie einen diese Welt, Nöte, Legenden, Schicksale, Leben und Tod, glückliche Enden, Lust und Trost.«<sup>3</sup>

Zeichen und Symbole im Gottesdienst sind auch »ein Stück vom Himmel«. Sie erzeugen Sinn, indem sie bezeugen, was uns geschenkt ist. Damit sind sie weit mehr als Ausschmückung einer Feier oder didaktische Hilfe für Kinder und Erwachsene. Symbole und Zeichen

<sup>1</sup> Herbert Grönemeyer, Stück vom Himmel, aus dem Album »Zwölf« von 2007.

<sup>2</sup> Herbert Grönemeyer, Der Weg, aus dem Album »Der Mensch« von 2002.

<sup>3</sup> Grönemeyer, Stück vom Himmel.

sind vielmehr Teil der liturgischen Kommunikation zwischen Gott und den Menschen. Sie spielen auf jener Existenzebene, auf der es heißt: Es ist gut, dass es dich gibt – dich Gott, dich Mensch. Viele liturgische Zeichen haben deshalb ein hohes Sinnpotential. Aber wie erschließt sich dieser Sinn? Wie wird er deutlicher, wie wird er bisweilen auch verdeckt? Darum geht es im folgenden Beitrag.<sup>4</sup>

## I. SINN FINDEN UND BEZEUGEN

Beim liturgischen Gebrauch von Zeichen und Symbolen geht es nicht darum, einen Sinn zu erfinden, den es vorher nicht gab. Die entscheidende Sinnstiftung ist von Gott her bereits geschehen: in der Schöpfung am Anfang der Zeiten, in Gottes Shalom stiftenden Taten durch die ganze Geschichte Israels und der Kirche hindurch, im Erfülltwerden der menschlichen Wirklichkeit von den letzten Dingen her. Sie ereignet sich in jeder liturgischen Feier neu, insbesondere in der sonntäglichen Eucharistiefeier. Sinn bezeugen im liturgischen Handeln mit Zeichen und Symbol heißt deshalb, jenen Sinn bezeugen, der uns aufgrund der biblischen Heilsgeschichte vorgegeben ist. Die Vorgabe hat den Charakter eines Geschenks. Zu ihr gehören Fülle und Gut-Sein. Dieser guten Vor-Gabe im liturgischen Handeln zu entsprechen, heißt, ihr neu Präsenz zu verleihen, damit Menschen diesen Sinn erfahren und erleben können. Das geschieht wesentlich durch die Verkündigung der Heiligen Schriften und andere im Gottesdienst gesprochene Worte. Ganz entscheidend tragen nun aber auch Zeichen und Symbole zur Sinn-Repräsentanz bei, insofern Präsenz sich hier über die menschlichen Sinne vermittelt.

Wie vollzieht sich diese symbolische Präsentation von Sinn nun genau? Der Vorgang lässt sich am Umgang mit dem Evangelium in der Eucharistiefeier oder der Wort-Gottes-Feier illustrieren. Es geht dabei um die Präsentation eines Buchs, dem ein bestimmter Sinn zugeschrieben wird, dass nämlich Christus gegenwärtig ist, wenn daraus vorgetragen wird (vgl. SC 7). Um Buchpräsentation geht es auch auf

---

<sup>4</sup> Er geht zurück auf einen Vortrag in Klosterneuburg am 10.10.2008, bei dem die Veranschaulichung durch Bildmedien einen weit größeren Raum einnahm, als es an dieser Stelle möglich ist.

Buchmessen, wobei der Sinn hier ein kommerzieller ist: Die Kunden sollen aufmerksam werden und kaufen. Dazu werden Bücher gezeigt («präsentiert»), es wird also mit dem Medium Buch etwas getan, das sich auch in der Liturgie findet. Schaut man Bilder von solchen Buchpräsentationen an, so wird man schnell bemerken, dass jene, die das Buch vor sich halten, so dass es zum Betrachter zeigt, lächeln oder sogar lachen. Sie machen kein »Pokerface«, sie schauen nicht verdrießlich und sie verstecken sich auch nicht hinter dem Buch. Sie verbinden also ihre persönliche Ausstrahlung, ihr Lächeln mit dem Zeigen des Buches. Damit signalisieren sie dem Betrachter oder Kunden, dass sie persönlich hinter dem Buch stehen, dass sie es schätzen. Das Buch wird durch dieses Signal zu mehr als nur bedrucktem Papier.

In der Messe muss das Evangeliar oder Lektionar nicht verkauft werden, aber die Mitfeiernden sollen sehr wohl aufmerksam werden auf dieses Buch. Sie sollen sich öffnen für das, was darin geschrieben steht. Deshalb ist nicht gleichgültig, wie dieses Buch gezeigt wird und mit welchem Gesicht. Wenn daraus eine frohe Botschaft erklingen soll, dürfte die Mimik nicht verschlossen sein oder neutral oder gelangweilt und Ähnliches. Vielmehr müssten die innere Übereinstimmung mit dem Buch und die Wertschätzung für seinen Inhalt über die Gesichtszüge nach außen hin für den Betrachter sichtbar werden. Es könnte sein, dass Liturgen eher eine neutrale Buchpräsentation üben, wenn sie mit dem Evangeliar einziehen, es in einer Prozession tragen oder nach der Verkündigung mit einem Zeigegeus erheben. Ich selber habe den Eindruck, dass ich hinter dem Evangeliar selten so leuchtende Augen gesehen habe, wie sie mich von manchem Foto einer ganz gewöhnlichen Buchpräsentation anschauen. Einem Buch Präsenz verleihen, das geschieht also nicht allein durch das bloße Ding, sondern darüber, wie Menschen mimisch und gestisch mit diesem umgehen, wie sie sich dazu verhalten. Mit anderen Worten: Zeichen und Symbole in liturgischen Handlungsgefügen erfordern eine ihnen angemessene *ars celebrandi*.

Für das Zusammenwirken zwischen menschlichem Gesicht, gezeigtem Buch und liturgischer Verkündigung lässt sich ein historisches Beispiel anführen, das mit der kommerziellen Buchpräsentation etwas gemeinsam hat und doch weit darüber hinausgeht. Dabei geht es um die Möglichkeit von Vergegenwärtigung durch das Zusammen-

spiel von Kunst und Liturgie.<sup>5</sup> Das Kunstwerk ist in diesem Fall die Christusikone vom Sinai und ein kostbar gestaltetes Evangeliar, das jenem auf der Sinai-Ikone sehr stark ähnelt. Auf dieser Ikone schaut Christus den Betrachter frontal an. Gesicht, Haut, Haare, alles an seinem Gesicht ist weitaus realistischer dargestellt, als es bei späteren Ikonen üblich ist. In seiner Hand hält er ein Buch, es dürfte sich um ein Evangeliar bzw. einen kostbaren Einband halten, wie er z.B. als Buchdeckel der Königin Theodolinde heute im Domschatz von Monza aufbewahrt wird. Die Ikone und das Evangeliar müssen wir uns nun im Gottesdienst vorstellen, also im selben liturgischen Raum in der Handlung des Einzugs oder noch besser der Verkündigung. Der Mitfeiernde sieht beides und hört die Worte des Evangeliums. Er hört die Worte aus einem Buch, das dem gleicht, welches Christus auf der Ikone hält – dieser Christus, der ihn anschaut, spricht also augenblicklich zu ihm. Das Bild vergegenwärtigt oder präsentiert in diesem Moment den göttlichen Sprecher des Wortes hinter dem menschlichen Verkünder. Das Evangelienbuch wird zum sinnstiftenden Träger zwischen dem in der Liturgie gegenwärtigen Christus und den Mitfeiernden. Es wird also zum Symbol seiner Gegenwart. Es bezeugt damit jene Sinn-Vor-Gabe, die in den biblischen Schriften niedergelegt ist, als heute gegenwärtig.

Der solcherart bezeugte Sinn ist »ein Stück vom Himmel«, nämlich die Königsherrschaft der Himmel, wie Jesus sie einst verkündigt hat als jetzt je neu für die feiernde Versammlung proklamierte Botschaft, sichtbar im Symbol des Evangeluars (oder des Lektionars). Oder er ist »ein Stück vom Himmel« als Brot des Himmels und Kelch des Heils, gute Gabe der Schöpfung und Realsymbol der in Christus erneuerten Schöpfung, zu kosten und zu sehen mit den Sinnen.

Nicht alle Zeichen und Symbole, die in liturgischem Gebrauch sind, haben so stark vergegenwärtigende Qualität. Um eine Grundunterscheidung im Symbolhandeln wird es im nächsten Schritt gehen. Grundsymbole wie das Evangeliar, Brot und Wein, das Wasser der Taufe, die Osterkerze, das Kreuzzeichen machen jeweils auf ihre

<sup>5</sup> Sehr instruktiv ist dafür der Beitrag von R. Warland, Die Gegenwart des Heils. Strategien der Vergegenwärtigung in der frühbyzantinischen Kunst, in: ders. (Hg.), Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter, Wiesbaden 2002, 51–74. Das folgende Beispiel ist eines der von ihm angeführten.

Weise ein Stück vom Himmel sichtbar. Damit dieser von Gott gegebene Sinn menschlichen Sinnen zugänglich wird, bedarf es auf Seiten der Liturgen eines gestisch und mimisch klaren Zeichenhandelns, einer *ars celebrandi* also, es bedarf echter Zeichen (ein Buch und nicht eine Attrappe, eine echte Kerze und kein elektrischer Ersatz etc.), oft sogar von hoher künstlerischer Qualität. Auf Seiten der Mitfeiernden ist entscheidend, dass sie vom sinnlichen Erfassen bis zum überirdischen Sinn gelangen können. Darum wird es im 3. Abschnitt gehen.

## II. EPIPHANE UND ILLUSTRATIVE SYMBOLIK<sup>6</sup>

»Die Liturgie«, so formulierte es Romano Guardini (1885–1968) im Jahr 1939, »ruht auf der Tatsache, dass Gott ›hier‹ ist, und beginnt mit der Antwort des Menschen auf jene Tatsache ... Großes Geheimnis, dass Gott ›hier‹ ist! Es fordert eine Antwort: dass der Mensch vor ihn trete. Im Italienischen gibt es dafür einen schönen Ausdruck: *fare atto di presenza*, den Akt des Anwesend-Seins vollziehen. Damit fängt alles an.«<sup>7</sup>

Gottes Hier-Sein, seine Gegenwart, ist grundlegend für die Feier. Seine Gegenwart ist das Erste, während die Reaktion des Menschen auf diese Gegenwart als Antwort an zweiter Stelle steht. Aber wie gelangen Menschen vor oder in diese göttliche Gegenwart? Wie wird sie ihren Sinnen zugänglich? Und umgekehrt: Was behindert möglicherweise den Sinn für Gottes Hier-Sein? Ich stelle eine biblische Vergewisserung an den Anfang, die nochmals das Medium Buch aufgreift.

Als die Thora, das Gesetz der Tafeln vom Sinai, nach dem Exil den Israeliten erneut zu Gehör gebracht wurde, ereignet sich etwas, das man mit der Epiphanie Gottes bei der Übergabe der Thora an Mose in Beziehung setzen kann: »Esra öffnete das Buch vor aller Augen ... Als er das Buch aufschlug, erhoben sich alle. Dann pries Esra den

<sup>6</sup> Vgl. dazu ausführlicher: G. Brüske, Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie, in: HfD 62 (2008) 3–18.

<sup>7</sup> R. Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. Erster Teil: Die Haltung, Mainz 1939, 45f.

Herrn, den großen Gott; darauf antworteten alle mit erhobenen Händen: Amen, amen! Sie verneigten sich, warfen sich vor dem Herrn nieder, mit dem Gesicht zur Erde« (Neh 8,5f). Esra spricht einen Lobpreis und redet Gott mit seinem Namen an wie zuvor schon Mose am Sinai (vgl. Ex 34,4–9). Und die Israeliten reagieren genauso wie Mose nach dem Vorübergehen Gottes: Sie werfen sich auf die Erde. Von einer Theophanie wird im Buch Nehemia allerdings nichts gesagt. Was vorausgeht, ist lediglich das Öffnen eines Buches. Ist Gott »hier«? Repräsentiert dieses Buch den gegenwärtigen Gott? Es sieht so aus. Lobpreis und Proskynese als Akte einer Antwort auf etwas Vorausgehendes legen das nahe. Aber er ist anders »hier« als in den Gotteserscheinungen auf dem Berg Sinai. Gottes Hier-Sein hat die Gestalt der Thora. Das Buch bzw. die Rolle der Thora wird zum Symbol des gegenwärtigen Gottes, wenn die Lebensordnung vom Sinai vor dem Volk proklamiert wird. Später wird es in der jüdischen Tradition heißen: »Wenn zwei zusammensitzen und sich mit Thoraworten beschäftigen, so ist Gott unter ihnen.«

Man kann das als »epiphane« Symbolik bezeichnen. Epiphane Symbolik lässt die Gegenwart dessen aufscheinen, den sie repräsentiert. Wahrscheinlich geht epiphane Symbolik nicht nur in der Bibel, sondern auch in der Liturgie häufig mit der Anrufung oder Ausrufung des Namens Gottes einher: Die Osterkerze ist ein Symbol für den Auferstandenen, für Christus, der Ostern erneut in unsere Gegenwart tritt. Das dreifache lumen Christi beim Hineinragen der brennenden Osterkerze ist auch ein Bekenntnis zu Christus. Vor dem Konzil folgte auf das lumen Christi dreimal eine Kniebeugung, also ein der Proskynese vergleichbarer Akt. Die Antwort *Deo gratias* entspricht dem Amen, amen in der untergründig liturgischen Szene im Buch Nehemia. Das In-Szene-Setzen der Osterkerze ist also ein Beispiel für epiphane Symbolik.

In der Osternacht kann Gottes Hier-Sein als Anwesenheit des Auferstandenen im Zeichen des Lichtes aufscheinen. Sie kann aufscheinen, aber das muss nicht passieren.<sup>8</sup> Ob überhaupt, und wenn ja: wo,

---

<sup>8</sup> Vgl. auch: ders., Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie, in: ders., Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung. Würzburg 1950, 39–74. Guardini betont dort (S. 59f) die Unverfügbarkeit recht stark und weist auch auf den Unterschied zwischen den Sakramenten und den Zeichen der Liturgie hin.

wie oder wem Gott sich offenbaren und seine Gegenwart erfahrbar machen will, das ist vom Menschen her nicht festzulegen oder zu machen – aller Sehnsucht nach religiöser Erfahrung zum Trotz. Der im unzugänglichen Lichte wohnt, bleibt unsichtbar, auch wenn die Osterkerze leuchtet. Zur epiphanen Symbolik gehört, dass etwas aufleuchten kann vom an sich Unzugänglichen – wenn Gott will –, und das wird eher den Charakter des Aufblitzens, also einer rasch vorübergehenden Erfahrung, haben.

Wenn jenes liturgische Verhalten kunstgerecht ist, das der Gegenwart Gottes im Handeln entspricht, dann gehört zur Kunst, Liturgie zu feiern, also zur *ars celebrandi*, auch die Pflege epiphaner Symbolik. Weil Gottes Hier-Sein daran erkannt werden kann, ist die Symbolgestalt treu zu wahren oder auch wiederherzustellen, so wie es in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts durch die Karwochenreform mit der Licht-Symbolik der Osternacht geschehen ist.

Innerhalb des Symbolkosmos der Liturgie gibt es jedoch nicht nur die mit dem eschatologischen Sinn der Liturgie verbundene epiphanen Symbolik. Der russisch-orthodoxe Exiltheologe Alexander Schmemmann (1921–1983) unterscheidet zwischen epiphaner oder eschatologischer Symbolik und illustrativer Symbolik.<sup>9</sup> Diese zweite Art von Symbolik tut, was das Wort sagt: Sie illustriert. Sie illustriert eine biblische Geschichte mit Gegenständen, Weizenkörnern z.B. oder mit Tüchern oder den gegenwärtig an vielen Orten verwendeten Egli-Figuren. Die illustrative Symbolik ist gegenüber der epiphanen Symbolik in der Liturgie sekundär. Sie erhebt nicht den Anspruch, dass etwas oder jemand erscheint oder ein umfassender theologischer Sinn bezeugt wird.

Vielmehr will illustrative Symbolik mit Hilfe von Dingen, die sinnlich erfahren werden können, für Kinder und Erwachsene einen

---

<sup>9</sup> Schmemmann gebraucht die Begriffe, um Veränderungen in der nachpatristischen Zeit der orthodoxen liturgischen Tradition zu beschreiben. Seine Unterscheidung erweist sich meines Erachtens auch für den Symbolgebrauch in den katholischen Liturgiefiern unserer Tage als hilfreich. Vgl. A. Schmemmann, *Symbols and Symbolism in the Byzantine Liturgy: Liturgical Symbols and their Theological Interpretation*, in: Th. Fisch (Hg.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood/N.Y. 1990, 115–128 [Erstveröffentlichung 1981]; A. Schmemmann, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, Freiburg i. Br. 2005, 53 f, 64 f, 70 f u.ö.

leichteren Zugang zum Glauben schaffen. Darin liegt m.E. die unbestreitbare Berechtigung illustrativer Symbolik. Es hat im katholischen Kirchenraum schon lange illustrative Symbolik gegeben, und zwar durchaus legitim. Die Grenze rein illustrativer Symbolik besteht darin, dass sich der Glaube am gegenwärtigen Gott entzündet und nicht an menschlicher Symbolik. Solange die Symbole nicht bis vor den gegenwärtigen Gott führen oder wenigstens für sein Hier-Sein offen bleiben, sind sie letztlich defizitär. Der übermäßige Gebrauch illustrativer Symbole kann sich auf die Dauer als liturgischer Kunst-Fehler erweisen, dann nämlich, wenn den Feiernden dadurch der Sensus für den gegenwärtigen Gott verloren geht bzw. wenn er nie wirklich ausgebildet wird. Illustrative Symbole bleiben damit hinter den eigentlichen liturgischen Symbolen wie der Osterkerze, der Asche, dem Taufwasser und anderen zurück. Man muss deshalb nach ihrem Ort im Ganzen der Liturgie fragen und auch nach dem ihnen angemessenen Ort im Kirchenraum (vgl. dazu die Beispiele am Ende dieses Abschnitts).

Wenn illustrative Zeichen und Symbole in den zweiten Rang verwiesen werden, geht es – um dieses Missverständnis auszuschließen – nicht um Fragen des Geschmacks. Auch eine furchtbar kitschig gestaltete Osterkerze würde ihren epiphanen Charakter nicht durch ihre Gestaltung verlieren. Gibt es also ein Kriterium, mit dem das eine vom anderen unterschieden werden kann? Hier möchte ich noch einmal auf den Zusammenhang von Anwesenheit Gottes und Anrufung seines Namens zurückkommen: Mose ruft in der Gegenwart Gottes auf dem Berg den Namen des Herrn aus. Esra spricht einen Lobpreis Gottes. Zur Osterkerze gehört der feierliche Liedruf *lumen Christi*. Den Namen Gottes anzurufen und sich so in seine Gegenwart hineinzustellen, ist konstitutiv für die Feier der Liturgie.

Wenn die Anrufung des göttlichen Namens zu einem Symbol nicht passen will, wenn das einfach nicht über die Lippen kommt oder schlicht vergessen wird, dann fehlt diesem Symbol möglicherweise etwas für den Gottesdienst Entscheidendes. Zur liturgischen Kunst gehört also ein der Gegenwart Gottes entsprechender Gebrauch von Symbolen, der in vielen Fällen von einer Anrufung des göttlichen Namens begleitet sein wird und der die Mitfeiernden in die göttliche Gegenwart hineinstellt.

An dieser Stelle soll der unterschiedliche Symbolgebrauch noch einmal durch Beispiele veranschaulicht werden. Weil dem Sinn der Liturgie eine gute *ars celebrandi* entspricht, werden an dieser Stelle auch Fehler oder Schwächen im Symbolverhalten dokumentiert. Alle Beispiele fanden sich im Juni 2008 in einer Kirche im Kanton Zug, Bruder Klaus in Oberwil, die in den Jahren 1957–1960 mit Fresken des Schweizer Künstlers Ferdinand Gehr (1896–1996) ausgestattet wurde. Gehrs Fresken wirken heute auf den Betrachter zunächst »naiv«, sie sind tatsächlich aber sehr komplex und vor allem stehen sie im Dienst epiphaner Symbolik. Das Bildprogramm konzentriert sich auf die Eucharistie: Ähren und Trauben werden über den Beichtstühlen dargestellt, an den beiden Seitenwänden sind die Messe als Opfer und die Messe als Mahl zu sehen. Im Altarraum selbst präsentiert der Altartisch die Eucharistie, während sich dahinter eine purpurne Wand mit einer abstrakten Darstellung der Trinität und dem Patron der Kirche befindet. An der linken Seitenwand ist die Kommunion dargestellt. Es handelt sich dabei nicht um eine narrative Darstellung, sondern um ein Mysterienbild, das versucht, Sinn zu vergegenwärtigen. Wie wird die Aufmerksamkeit des Betrachters auf das vergegenwärtigte Geheimnis gelenkt?



*Die Messe als Mahl. Fresko von Ferdinand Gehr. Bruder Klaus in Oberwil/Zug (Bildrechte unbekannt).*

Eine männliche Figur mit Nimbus steht vor gelbem Grund, einem Tisch. Der Körper der Figur bildet ein Kreuz. Auf der genau gegen-

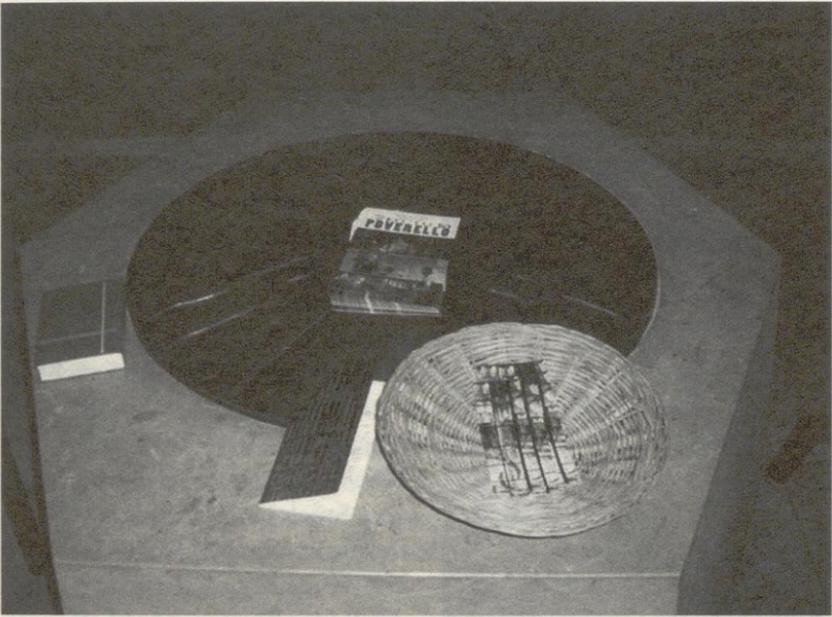
überliegenden Seite ist Christus am Kreuz zu sehen, wobei das Kreuz und der Tisch im selben Gelb gehalten sind. Derselbe, der einst am Kreuz hing, teilt also jetzt die Eucharistie aus. Er ist bekleidet mit einer Albe und einem purpurnen Messgewand. Purpur ist auch die Fläche hinter dem Altar. Das am Altar gefeierte Mysterium und das Fresko von Gehr verschränken sich über die Farbe Purpur und das Messgewand. Christus speist und er ist die Speise. Die Menschen, die aus seiner Hand die Eucharistie empfangen, werden größer, je näher sie zu ihm kommen – eine sehr wertvolle Bildaussage des Künstlers. Über dem Tisch schweben abstrakte Gebilde, es sollen Engel sein. Die Mächte des Himmels sind also zugegen, wenn in diesem Raum Eucharistie gefeiert wird. Die Fresken verschränken Zeit und Ewigkeit auf ähnliche Weise wie in dem angeführten historischen Beispiel mit Christusikone und Evangeliar. Es geht bei diesem Fresko (und den anderen im selben Kirchenraum) also nicht um die Illustration der Messe, sondern um ein Aufleuchten ihres Sinns im Medium eines Bildes.

Die Frage, »wie Bilder Sinn erzeugen« beantwortet der Philosoph und Kunstgeschichtler Gottfried Boehm allgemein und nicht im Hinblick auf Kunst in Kirchen folgendermaßen: »Die Macht, die Bildern innewohnen kann, liegt offenbar auch in ihrer Fähigkeit, Zugänge zu Verstorbenen oder Abwesenden zu öffnen, zu einem mächtigen Herrscher, einem religiösen Gehalt, etwas Unsichtbarem, was weder Körper noch Gesicht hat, oder zu etwas Erdachtem, Erträumtem. Die Macht des Bildes bedeutet: zu sehen geben, die Augen zu öffnen. Kurzum: zu zeigen.«<sup>10</sup> Genau dies kann – es muss nicht, wie oben schon betont wurde – sich auch ereignen, wenn jemand Gehrs Fresken betrachtet.

Die folgenden Beispiele für einen problematischen Umgang mit Zeichen und Symbolen könnten beliebig vermehrt werden. Auch an negativen Beispielen kann man lernen und die eigene Sensibilität für den Umgang mit Symbolen schärfen.

---

<sup>10</sup> G. Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlin 2007, 39. Vgl. dazu auch G. Brüske, *Die Augen des Glaubens und die ikonische Wende. Über das Sehen in der Liturgie*, in: *Dialog mit dem Auge – Liturgie sehen (Gottesdienst extra)*, Freiburg i. Br. 2009, 8–10.



*Beispiel 1: Der Taufbrunnen als Schriftenstand (Bild: G. Brüske).*

Das Bild zeigt den abgedeckten Taufbrunnen der Bruderklausenkirche in Oberwil, ein Sechseck. Der Stein ist aus demselben Material wie der Altar. Beide Orte sind zudem in einer Achse angeordnet, so dass sich der Weg von der Taufe zur Eucharistie symbolisch in den Raum einzeichnet. Auf der Abdeckung des Taufbrunnens sind die vier Paradiesesflüsse eingraviert. Der Taufort ist damit gleich mehrfach mit starker Symbolik aufgeladen. Als das Foto an einem Sonntag im Juni 2008 entstand, lag links ein Gesangbuch, in der Mitte der Abdeckung war die Werbung für eine Kirchenoper platziert, im Vordergrund lagen eine Karte sowie ein Korb mit Lesezeichen einer kirchlichen Dienststelle. Die ursprüngliche Symbolik des Ortes wird damit buchstäblich zugedeckt. Die abgelegten Gegenstände haben nichts mit dem Taufort zu tun, sie gehören nicht hierher.



*Beispiel 2: Osterkerze mit Perle  
(Bild: G. Brüske).*

Neben dem Taufort war – in der liturgischen Symbolordnung angemessen und schön – die Osterkerze aufgestellt. Überraschend war nur die Gestaltung der Osterkerze. In einem gelben Kreis findet sich da eine Muschel mit einer Perle in der Mitte. Was hat die Perle mit dem Licht der Osterkerze zu tun? Ein Bezug zu den Lesungen der Osternacht ist nicht gegeben, zur Taufe auch nicht. Die Perle als Zeichen des Reiches Gottes – also auch sie »ein Stück vom Himmel« – findet sich zwar in Mt 13,44–46, doch von einer Muschel ist dort nicht die Rede. Bei der Applikation eines biblischen Zeichens (Perle) auf einem Primärsymbol (Osterkerze) kommt es zu einer Kumulation

der Symbole, ohne dass der Sinn dem Betrachter deutlich wird.



*Beispiel 3: Madonna und Schultüte (Bild: G. Brüske).*

Auf der Höhe des Altarraums ist in der Bruderklausenkirche eine Madonna platziert. Sie steht allerdings nicht im Rosenhag, sondern zwischen für irgendein Wohnzimmer zu groß gewordenen Kübelpflanzen – ein in vielen Kirchen anzutreffender Dekor. Um Zeichen und Symbole handelt es sich dabei nicht. Und ob sie einen Schmuck darstellen und Festlichkeit evozieren, wird man in den allermeisten Fällen fragen dürfen. Mit einem gewissen Abstand findet sich aber noch ein weiteres »Attribut«: eine an der Decke befestigte überdimensionale Schultüte. Sie ist höher als die Marienstatue und viel bunter, zieht also mehr Aufmerksamkeit auf sich. Ohne Zweifel ist die Schultüte ein Zeichen für den Schulanfang. Die Szene wurde jedoch im Juni beobachtet und da beginnt die Schule noch lange nicht. Was soll dieses Zeichen zeigen? Wie gehört es in den Kirchenraum? Sind die Kübelpflanzen und die Schultüte nicht eher Symbole der Verbürgerlichung als Bezeugung von christlichen Sinngehalten?

Die genannten Negativbeispiele – Verdecken ursprünglicher Symbolik, Kumulation von Symbolen, Symbole der Verbürgerlichung – leiten sich in vielen Fällen aus guten Motiven ab. Im Hinblick auf Zeichen und Symbole im Kontext einer *ars celebrandi* ist »gut gemeint« jedoch nicht immer »gut gelungen«. Im Gottesdienst wirkt alles: Raum und Zeit, Personen (Mimik, Gestik) und deren Gewänder, Symbole und Dinge, Bewegungen, Stille, Sprache, Musik und anderes. Es wirkt und es wirkt zusammen und kann von den Feiernden als sinnlich begabten Wesen nicht einfach isoliert wahrgenommen werden. Deshalb stellt sich immer die Frage, wie diese verschiedenen Größen zusammenwirken. Da Zeichen und Symbole die Sinne oft stärker engagieren als das gesprochene Wort, geht es darum, ob sie Sinn bezeugen und vielleicht sogar verstärkt wahrnehmbar machen oder ob sie eher verwirren oder gar sinnlos sind. Diese Fragen sind weniger um Gottes willen zu stellen – er wird die guten Intentionen erkennen und über manches Fragwürdige schmunzeln – als um der Menschen willen, die an der Liturgie aktiv teilnehmen und vielleicht ein Stück vom Himmel darin wiederfinden. Deshalb ist im letzten Schritt davon zu handeln, mit welchem Sensorium Christen Sinn sinnlich erfahren.

### III. MIT DEN GEISTLICHEN SINNEN SINN ERFAHREN<sup>11</sup>

Wenn die Gläubigen in der Osternacht im Angesicht der brennenden Osterkerze auf den Ruf *lumen Christi* mit *Deo gratias* antworten, haben sie dann im Licht der Kerze den gegenwärtigen, auferstandenen Christus gesehen – oder ist das eine dunkle, nächtliche Phantasia? Schlimmer noch: Ist das angelernte, kollektive Einbildung, jährlich wiederholt, weil die Osternacht eine so dichte emotionale Atmosphäre hat und wir modernen Menschen so gerne Gott sinnlich erfahren möchten? Wäre das so, man müsste jene, die für die Liturgie verantwortlich sind, und alle, die unkritisch mitfeiern, unter Ideologieverdacht stellen. Wer jedoch davon überzeugt ist, dass am sinnlichen Vollzug der Liturgie tatsächlich Sinn, sogar göttlicher Sinn, abgelesen werden kann, muss fragen, in welcher Weise das möglich ist, welche Bedingungen dafür gelten, um so jeden frommen und dennoch faulen Zauber vom liturgischen Geschehen fernzuhalten.<sup>12</sup> Ich beginne mit einer biblischen und einer patristischen Verge-wisserung. Es bietet sich an, biblische Zeugnisse heranzuziehen, die den Tod Jesu und so den Entzug sinnlich-leibhaftiger Präsenz voraussetzen: einen Auferstehungsbericht (Lk 24,13–35) und einen erst nach Ostern berufenen Apostel (Paulus).

Jene beiden Jünger, die auf dem Weg nach Emmaus Christus begegnen, erkennen ihn weder vom Sehen her, noch hören sie seine Stimme, als er ihnen die Schriften erschließt. Erst als er am Abend das Brot bricht und ihnen gibt, gehen ihnen die Augen auf. Doch im selben Augenblick entzieht er sich auch schon ihren Blicken. Die sinnliche Erkenntnis göttlicher Gegenwart, der Gegenwart des Auferstandenen, ist mehr ein Aufblitzen als ein Auskosten einer sinnlichen Erfahrung. Sie ist vorbereitet durch die Schriftexegese durch den Auferstandenen, denn erst jetzt erkennen die Jünger, dass ja schon da ihr Herz brannte. Sinnliche Erfahrung und Wortereignis sind aufeinander bezogen, auch wenn sie den Zusammenhang erst *ex post* erfassen. Das Aufblitzen der Erfahrung und die Verbindung mit dem

<sup>11</sup> Ich greife hier zurück auf meine Ausführungen über: Die geistlichen Sinne und die Wahrnehmung von Sinn in der Liturgie, in: *BiLi* 78 (2005) 240–245.

<sup>12</sup> Vgl. dazu wiederum den bereits genannten Beitrag von R. Guardini, *Besinnung vor der Feier*, Mainz 1939.

gesprochenen Wort sind Eigenheiten, die im Hinblick auf Sinn und Sinnlichkeit in der Liturgie von Bedeutung sein können.

Paulus wiederum verdankt seine Berufung zum Apostel einer Erscheinung des Auferstandenen. Sie ist ihm zur Quelle der Erkenntnis geworden, so dass er in der Folge die verborgene Weisheit Gottes verkündet. Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, das wurde ihm durch den Geist Gottes enthüllt (vgl. 1 Kor 2,9f). Das Erkenntnisorgan für göttlichen Sinn ist pneumatisch gestiftet, es ist Geschenk göttlicher Gnade und bewirkt eine einzigartige Urteilsfähigkeit (vgl. 1 Kor 2,15), so dass er behaupten kann: »Wir aber haben den Geist Christi« (1 Kor 2,16). Die deutsche Übersetzung »Geist« Christi ist richtig, weil es im Kontext eben um die pneumatische Erkenntnisfähigkeit geht. Wörtlich aus dem Griechischen übersetzt hieße es aber: Wir aber haben den Verstand (nous) Christi. Die Vulgata übersetzt nous mit sensus: Wir aber haben den Sinn, die Wahrnehmung, das Empfindungsvermögen, das Verständnis, auch den Verstand oder die Denkkraft Christi. »Durch den ›Sinn Christi‹ (1 Kor 2,16) wird uns der ›Sinn für Gott‹ eingepflanzt.«<sup>13</sup> Wenn Christen durch den Geist den Sensus Christi empfangen, dann ist zu erwarten, dass sie damit sensibel und offen werden für göttlichen Sinn, wie er unter anderem in der Liturgie in Wort und Zeichen aufscheint.

Was sich in den angeführten neutestamentlichen Beispielen erst andeutet, eine »innere ›göttliche‹ Sinnlichkeit« (Hans Urs von Balthasar), ein durch die Gnade geschenktes göttliches Sensorium, formuliert erstmals Origenes im Hinblick auf einzelne geistliche Sinne. Die geistlichen Sinne erscheinen als jene Erkenntnisorgane, die bestimmten Eigenschaften Christi zugeordnet sind: »Darum nämlich wird Er ›Wahres Licht‹ genannt, damit die Seelen Augen haben, durch die sie eingestrahlt werden können, darum ›Wort‹, damit sie ›Ohren haben, zu hören‹, darum ›Brot‹, damit die Seelen einen Geschmack haben, zu schmecken, darum wird Er also auch ›Salböl‹ oder ›Narde‹ genannt, damit der Geruchssinn der Seele offen sei dem Dufte des WORTES. Darum wird das WORT, das ›Fleisch geworden‹, auch ›tastbar‹ und ›mit Händen berührbar‹ genannt, damit die innere

<sup>13</sup> H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 388, mit Bezug auf Paul Claudel.

Hand der Seele »etwas vom Worte des Lebens ertasten« könne.«<sup>14</sup> Die »unsinnliche Sinnlichkeit« (Origenes) der fünf geistlichen Sinne beinhaltet also Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten. Wo Christus sich sehen, hören, schmecken, riechen, handgreiflich berühren lassen will wie z.B. eben auch in der Liturgie, dort – so möchte ich Origenes fortschreiben –, wird im glaubenden Menschen das entsprechende geistliche Sinnesorgan geweckt, auf dass er ihn sinnhaft erfahren kann.

Da die geistlichen Sinne für Origenes nicht anders als analog auch für die neutestamentlichen Zeugnisse kein Vermögen außerhalb des Glaubens sind, überrascht es kaum, wenn im Kontext der Taufkatechesen auch die Glaubenssinne Erwähnung finden. Ausführlich geht Johannes Chrysostomus darauf ein. Da er die Verbindung zwischen sinnlicher Erkenntnis von Unsichtbarem und Taufliturgie herstellt, sei er ausführlich zitiert: »Was hier geschieht, bedarf des Glaubens und der Augen der Seele, um nicht nur auf die sichtbaren Dinge zu achten, sondern ausgehend von diesen sich die unsichtbaren vorzustellen ... Die leiblichen Augen können nur das Sichtbare sehen; ganz anders die Augen des Glaubens; sie sehen nichts von den sichtbaren Dingen, sondern das Unsichtbare sehen sie so, als läge es vor Augen. Dies bedeutet nämlich glauben: auf das Nichtsichtbare achten, als ob es sichtbar wäre ... Was bedeutet das, was ich sagte ...? Damit du, wenn du das Becken mit Wasser siehst und die Hand des Priesters, der deinen Kopf berührt, nicht meinst, es sei einfach nur Wasser und es liege nur die Hand des Bischofs auf deinem Kopf. Es ist nämlich kein Mensch, der das vollzieht, ... sondern die Gnade des Geistes heiligt die Natur des Wassers und berührt mit der Hand des Priesters deinen Kopf.«<sup>15</sup> Die geistlichen Sinne lassen den Neophyten sehen und leibhaftig spüren, dass ein anderer als der Bischof an ihm handelt. Sie machen ihm sicht- und tastbar, was den leiblichen Augen und der Empfindsamkeit der Haut verborgen bleibt. Was Chrysostomus im Beispiel der Taufe erläutert, lässt sich auch als liturgie-theologischer Grundsatz formulieren: Durch die geistlichen Sinne erkennt der glaubende Mensch im sinnlichen Vollzug der li-

<sup>14</sup> Zit. nach: Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von H. U. v. Balthasar, Salzburg/Leipzig 1938, 322.

<sup>15</sup> Johannes Chrysostomus, Taufkatechese 3/2,9–10, in: FC 6/2, 338–341.

turgischen Handlungen den göttlichen Sinn und damit letztlich Christus selbst. Das sei nun nochmals an der Osterkerze überprüft. In der Osternacht erschließt die duftende und brennende Kerze mitten im Dunkel der Kirche sehr sinnlich Glaubenssinn. Weder ist die Kerze der leibhaftige noch ist sie der auferstandene Herr. Dennoch ruft der Zelebrant der feiernden Versammlung dreimal ein lumen Christi zu. Er stellt ihnen nicht etwa die Frage, ob denn die Osterkerze wirklich Licht Christi genannt zu werden verdient, nein, er proklamiert, das heißt: er behauptet, in dieser Nacht ersteht wirklich das Licht Christi in der Mitte der Versammlung. Alle antworten: Deo gratias, und nicht: »Unfug!«. Im Aufscheinen der Kerze bricht plötzlich die Wirklichkeit der Auferstehung durch. Die Feiernden sehen also eine brennende Kerze und bekennen sich dank sagend zu Christus. Indem sie sehen und den Duft des Wachses atmen, glauben sie also, da sie beim Schein der Kerze den als Heiland ausriefen, den sie nicht sehen konnten.

Die heilshafte Gegenwart Christi wird im Wort proklamiert, sinnlich erfahren und im Wort bezeugt. Weil es Christus selber ist, der hier und heute erkannt sein will, hat er den Sensus geschenkt, ihn in Wort und Zeichen zu erkennen. Diese innere »göttliche« Sinnlichkeit bedient sich der leiblichen Sinne, verleiht diesen aber eine Tiefenwahrnehmung, die vom Sichtbaren bis zum Unsichtbar-Gegenwärtigen geschichtet ist. Flüchtig, wie viele unserer Sinneseindrücke sind, ist es auch diese: Das plötzliche Erkennen in Emmaus im Augenblick, da er sich schon wieder entzieht, erscheint mir typisch auch für die sinnliche Erfahrung in der Liturgie. Wir leben nicht im Schauen, Schmecken, Riechen, sondern im Glauben.

An dieser Stelle schließt sich nun der Bogen: Die geistlichen Sinne sind die Erkenntnisorgane für epiphane Symbolik. Sie sind der Sensus für das »Stück vom Himmel«, das im liturgischen Handeln in Zeichen und Symbol aufscheint. Wenn ich damit die epiphane Symbolik sehr stark gemacht habe, stellt sich vielleicht noch einmal die Frage nach dem legitimen Ort der illustrativen Symbolik, und zwar abgesehen von ihrem oben bereits erwähnten pädagogischen Zweck. Um hier Klarheit zu gewinnen, bietet es sich an, innerhalb des liturgischen Handelns zu unterscheiden zwischen Stiftung und Religiosität. Stiftung steht für die Vor-Gabe Gottes, die mit einem Auftrag versehen ist: Tut dies zu meinem Gedächtnis. Die Stiftung spielt also

für die Eucharistie und die anderen Sakramente eine entscheidende Rolle. Im Bereich des Zeichenhandelns verschafft sie sich Ausdruck durch epiphane Symbolik. Hier ist das, was von Gott her in der Feier auf den Menschen zukommt, entscheidend. Wenn Menschen feiern, möchten sie sich und ihre Lebenswelt aber auch einbringen und vor Gott tragen. Es geht um legitimen religiösen Selbstaussdruck. Ausgangspunkt ist hier der Mensch. Für diese Ausrichtung des Menschen auf Gott hin gibt es traditionelle Symbolhandlungen wie z.B. das mit Gebet verbundene Entzünden von Kerzen. Es kann jedoch sein, dass in Andachten, in Kinder- und Familiengottesdiensten und anderen freieren Gottesdienstformen neue Zeichen und Symbole gefunden werden, um der religiösen Lebenssituation der Feiernden zu entsprechen. Sie werden vermutlich eher illustrativen Charakter haben. In der sonntäglichen Messfeier der Gemeinde geht es allerdings darum, dass die Vor-Gabe aufgrund der Stiftung und der religiöse Selbstaussdruck nicht unverbunden nebeneinander stehen. Vielmehr sollten die Feiernden als religiöse Subjekte vor den gegenwärtigen Gott gelangen und sich den geschenkten Sinn vollumfänglich religiös aneignen. Eben dafür ist das Zeichenhandeln in der Liturgie von größter Bedeutung.

#### LITERATUR

- BALTHASAR, H. U. von, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Einsiedeln <sup>2</sup>1961.
- BOEHM, G., Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Berlin 2007.
- BRÜSKE, G., Die geistlichen Sinne und die Wahrnehmung von Sinn in der Liturgie, in: BiLi 78 (2005) 240–245.
- BRÜSKE, G., Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie, in: HlD 62 (2008) 3–18.
- BRÜSKE, G., Die Augen des Glaubens und die ikonische Wende. Über das Sehen in der Liturgie, in: Dialog mit dem Auge – Liturgie sehen (Gottesdienst extra), Freiburg i. Br. 2009, 8–10.
- GUARDINI, R., Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. Erster Teil: Die Haltung, Mainz 1939, 45f.
- GUARDINI, R., Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie, in: ders., Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung. Würzburg 1950, 39–74.
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Taufkatechese 3/2,9–10, in: FC 6/2, 338–341.

- ORIGENES, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von H. U. v. Balthasar
- SCHMEMMANN, A., Symbols and Symbolism in the Byzantine Liturgy: Liturgical Symbols and their Theological Interpretation, in: Th. Fisch (Hg.), Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann, Crestwood/N.Y. 1990, 115–128 [Erstveröffentlichung 1981].
- SCHMEMMANN, A., Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches, Freiburg i. Br. 2005.
- WARLAND, R., Die Gegenwart des Heils. Strategien der Vergegenwärtigung in der frühbyzantinischen Kunst, in: ders. (Hg.), Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter, Wiesbaden 2002, 51–74.

## Der Beitrag der Aus- und Fortbildung liturgischer Laiendienste zu einer Kirche von morgen – damit der Glaube lebt<sup>1</sup>

*Dr. Eduard Nagel ist Mitarbeiter des Deutschen Liturgischen Institutes in Trier und langjähriger Chefredakteur der Zeitschrift »Gottesdienst«, die vom Deutschen Liturgischen Institut in Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Liturgischen Institut und dem Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz herausgegeben wird. Darüberhinaus ist er als Autor und Herausgeber facheinschlägiger Publikationen bekannt geworden. Er war und ist Mitarbeiter mehrerer Gremien und ein vielgesuchter Vortragender im In- und Ausland (Ed.).*

In einer Pressemeldung über einen Studientag über die Zukunft der Pfarrgemeinden vor sechs bis sieben Wochen habe ich den Satz gelesen, dass schon heute in der Erzdiözese Wien die Vertreter der aktiven Christen mehr Signale für den Aufbruch zu Neuem als für den Abschied von Vertrautem sehen. Gesagt hat diesen Satz der Paderborner Pastoraltheologe Christoph Jacobs, also ein Außenstehender.

Ich lebe in einer ähnlichen Entfernung von Wien wie Professor Jacobs und stelle fest: Nach allem, was man aus Pressemeldungen, im Internet und da und dort in persönlichen Kontakten mitbekommt, gehört die Erzdiözese Wien tatsächlich zu jenen, in denen auf vielfältige Weise die Gegenwart nüchtern gesehen, die Situation ernst genommen und entsprechende Entscheidungen getroffen werden, auch wenn das nicht überall gut ankommt. Stichwort »Apostelgeschichte 2010«.

Für mich als Liturgiker liegt das Beispiel Begräbnisritus nahe: Wien

---

<sup>1</sup> Der Beitrag ist die schriftliche Fassung des Vortrages, den der Autor am 5. November 2010 vor ca. 70 Multiplikatoren und Verantwortlichen der liturgischen Ausbildungs- und Schulungsvorgänge auf Vikariats- und Diözesanebene in der Erzdiözese Wien gehalten hat.

hatte bereits ein neues Buch, noch bevor ein solches für den ganzen deutschen Sprachraum erschienen ist, und das Wiener Buch entspricht offensichtlich weitgehend dem Bedarf, während das andere neue Buch bereits im Jahr seines Erscheinens einer – und zwar gründlichen – Bearbeitung bedarf.

Hier in Wien – so wenigstens mein Eindruck – verschwendet man nicht mehr die Kraft mit Klagen über das, was nicht mehr ist, sondern streckt sich aus nach dem, was heute und auch morgen noch trägt. »Lass die Toten ihre Toten begraben, du aber geh und verkünde das Reich Gottes!« sagt Jesus zu dem jungen Mann, der erst seinen Vater begraben will, bevor er Jesus nachfolgt. Und da liegen wir mit dem Thema »Aus- und Fortbildung liturgischer Laiendienste« mit Sicherheit richtig.

## I. LITURGIE – HÖHEPUNKT UND QUELLE

Es ist einer der am meisten zitierten Sätze von allen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, und vielleicht rauscht er darum so leicht an den Ohren vorbei, dass seine Brisanz nicht mehr gehört wird: »Die Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.«

Wenn wir fragen: Wo begegnen Menschen der Kirche und dem, wofür sie da ist, dem Glauben?

Wo findet Gebet statt, wo werden Worte gesagt, die sich Menschen selbst nicht zutrauen, weil es um Unaussprechliches geht?

Wer gibt Menschen eine Sprache, die angesichts von Leid und Tod, angesichts persönlicher und gemeinschaftlicher Katastrophen nicht verzweifelt verstummt?

Wo haben Menschen, die gescheitert sind, und Menschen, die schuldig geworden sind, einen Raum, in dem ihre Würde geachtet wird, in dem sie sein und aufatmen dürfen?

Wo kommt es vor, dass eine alte Frau, die von einer kleinen Rente lebt, einem erfolgreichen Mann in den besten Jahren, den sie persönlich gar nicht kennt, einfach sagen kann: »Der Friede sei mir dir«, und dieses Wort diesem Mann gut tut, weil sonst ständig andere etwas von ihm wollen, aber nie jemand ihm einfach so von Herzen etwas Gutes wünscht?

Wo kann ein Mensch in einer verzweifelten Lage einfach hinkommen mit all seinen Sorgen, wo er sich nicht erklären muss, aber wo vielleicht ein Satz gesprochen wird, der schlagartig alles in einem ganz anderen Licht erscheinen lässt, oder ein Lied gesungen wird, aus dem sich ein Vers in seinem Herzen festsetzt?

Wo geschieht das alles – und noch viel mehr – tagtäglich und an ungezählten Orten auf der Welt?

Wenn wir so fragen – Sie kennen die Antwort: Es geschieht in unseren Kirchen: In Kathedralen und in Dorfkirchen, in solchen, die voll sind von wunderbaren Kunstwerken, und in solchen, deren Kitsch weh tut.

Es geschieht in armseligen Hütten und unter freiem Himmel unter Menschen, die nicht einmal ein Dach über dem Kopf haben.

Es geschieht, wo Menschen Gottesdienst feiern – Höhepunkt allen kirchlichen Tuns.

Es geschieht, *weil* Menschen Gottesdienst feiern – Quelle allen kirchlichen Tuns.

## II. GOTTES MENSCHENDIENST

Gottes-Dienst – auch das wurde schon oft wiederholt und haben wir selbst schon so oft gesagt, dass der Inhalt an Herz und Verstand vorbeifließt – Gottes-Dienst ist etwas von ganz anderer Art als all unser sonstiges Beginnen und Tun.

Da ist immer einer anderer dabei, der ganz Andere.

Was immer wir da tun, es ist nicht nur unser Tun. In meinem Nachbarn in der Bank, in den bekannten und den unbekanntenen Frauen und Männern und Kindern, die mit mir im Raum sind, umgibt mich der, der gesagt hat: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen.«

Kein Mensch kennt den Glauben derer, die um ihn sind, keiner weiß, wie der gemeinsame Herr in ihnen lebt, was er in ihnen und in ihrem Leben bewirkt. Aber er ist es, der sie untereinander verbindet: Er, Christus selbst.

Und das ist es, was diese Art von Gemeinschaft unterscheidet von anderen Gemeinschaften aller Art: Wenn Menschen sich versammeln, ist es zunächst ihr eigenes Werk. Sie kommen zusammen zu ei-

nem ganz konkreten Zweck – zu einem Kochkurs oder um Fußball zu spielen, als Angehörige eines Vereins oder zum Oktoberfest. Sie kommen, weil sie selbst dahin wollen oder weil jemand sie dazu eingeladen hat. Sie »bilden«, wie wir sagen, die Versammlung, sie leisten durch ihre Gegenwart und vielleicht durch eigene Aktivitäten ihren Beitrag dazu.

Die Versammlung ist *ibr* Werk. Nicht mehr und nicht weniger.

Beim Gottes-Dienst versammeln sich auch Menschen mit einem ganz bestimmten Ziel: Sie wollen ein Kind taufen, heiraten, Abschied nehmen von einem Verstorbenen, die Kommunion empfangen, sich segnen lassen. Sie wollen beten, Gottes Wort hören, ...

Aus diesen Stichworten hören wir bereits heraus: Wenn Menschen zusammenkommen, um Gottesdienst zu feiern, geht es um etwas, was sich diese Menschen nicht einfach selbst geben, was sie nicht selbst machen können:

Gottes Wort hören können wir nur, weil er sich in seinem Mensch gewordenen Sohn ausgesprochen hat und weil sein Wort von Mund zu Mund weitergesagt, von Generation zu Generation weitergetragen wurde. Beten können wir nur, weil uns zugesagt ist, dass da einer ist, der uns hört. Die Kommunion empfangen können wir nur, weil sich Jesus einst in den Tod gegeben und zuvor seinen Jüngern das Mahl hinterlassen hat, in dem seine Hingabe, sein Opfer, gegenwärtig bleibt. Oder umgekehrt, in dem die Seinen Zeitgenossen jenes Geschehens werden. Uns segnen lassen können wir nur, weil Gott seinen Segen gibt. Wirksam taufen können wir nur, weil uns verheißen ist, dass durch dieses Wasser und die dazu gesprochenen Worte die alte Schuld Adams und die persönliche Schuld abgewaschen werden und wir zu Kindern Gottes werden. Und die kirchliche Trauung bekommt ihren Sinn daher, dass die Gemeinschaft von Mann und Frau gegründet wird auf den, der Mann und Frau selbst geschaffen hat und der selbst die Liebe ist.

Es ist also, wenn wir Gottes-Dienst feiern, immer Gott voraus. Seiner Initiative verdanken wir, dass wir feiern können, und seinem Wort das Wissen, was und wie wir feiern dürfen. Und: Wenn wir feiern, kreisen wir nicht um uns selbst – so sehr es dabei um unser Innerstes geht –, sondern da ist immer er dabei, der alle unsere Grenzen sprengt. Gottes Dienst an uns ist das größte Geheimnis unseres Lebens.

Der Gottesdienst hat, wie jedes Geheimnis, eine Innen- und eine Außenseite.

Die Innenseite – die unvorstellbare Gegenwart Gottes – können wir nur glauben und erahnen. Als Menschen sind wir dabei auch angewiesen auf die Außenseite: auf die Worte, die wir lesen und mit unseren Ohren hören können, auf Zeichen und Symbole, die wir sehen und mit unseren Sinnen spüren können. Und beides gibt es nicht ohne die Menschen, die uns das Wort verkünden und die Zeichen sehen und spüren lassen. Und damit sind wir bei den liturgischen Diensten.

### III. GOTTESDIENST – EIN MENSCHENWERK

#### 1. *Übermenschlich – allzu menschlich*

Es ist erst 50 Jahre her, da war liturgischer Dienst eigentlich ausschließlich Sache des Klerus. Ministranten waren nur Stellvertreter für nicht vorhandene Kleriker. Im Italienischen gibt es deshalb für die Ministranten das Wort »chierichetti« – »Klerikerlein«. Noch in den 80er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts waren aus diesem Grund nur männliche Kinder und Jugendliche zu diesem Dienst zugelassen und Mädchen davon ausgeschlossen. Hinter dieser allzu lange unselig aufrecht erhaltenen Vorschrift stand ursprünglich: Nur Kleriker sollten im Raum des Allerheiligsten Dienst tun, Männer also, die sich ganz und gar dieser Aufgabe verschrieben hatten. Nur im Notfall, nämlich wenn geeignete männliche Kandidaten fehlten, suchte man auf der Frauenseite nach Ersatz. So wird noch in der Enzyklika Papst Pius' XII. über die Kirchenmusik »*Musicae sacrae disciplina*« vom 25. Dezember 1955 für Kathedralen und größere Kirchen die Errichtung von Sängerscholen empfohlen, und dann heißt es: »Wo aber solche Sängerscholen nicht eingerichtet werden können oder sich die entsprechende Zahl von Sängerknaben nicht findet, ist es gestattet, dass ein Chor von Männern und Frauen oder Mädchen an einem nur für ihn bestimmten Platz außerhalb des Altarraumes im Hochamt die liturgischen Texte singen könne, vorausgesetzt, dass die Männer und Frauen ganz getrennt sind, unter Vermeidung alles Unpassenden, wobei die Verantwortung dafür die Ordinarien

trifft.«<sup>2</sup> Und wenn für die so genannte Privatmesse des Priesters kein Ministrant zur Verfügung stand, durfte wohl eine Frau die Antwort geben auf seine Zurufe wie »Dominus vobiscum«, aber nur von außerhalb des Altarraumes aus. Als zu hoch, zu wertvoll galt jede Geste, jedes Wort im Gottesdienst – es sollte denen vorbehalten sein, die für diesen Dienst geweiht waren. Wie ernst es damit war, habe ich selbst noch erlebt, als ich 1952 Ministrant wurde: Die Feier, in der wir aufgenommen wurde, hieß »Minstrantenweihe«. Auch wenn dies kein offizieller Titel war, so sagte man doch so, das betreffende Büchlein hieß so, und der Ritus selbst war eine abgespeckte Version der Niederen Weihen. Gottesdienst ist also ein menschliches Tun mit höchstem Anspruch, einem Anspruch, der freilich die Gefahr einer Überhöhung in sich birgt, so dass er Auserwählten, mit »reinen« Händen, vorbehalten ist, während für die große Masse nur die Rolle des passiven Besuchers bleibt, der aus einer Distanz zuschaut und staunt. Oder der eben nur als Ersatz nicht vorhandener Auserwählter einen Dienst verrichten darf.

## *2. Anteil am prophetischen und priesterlichen Amt Christi*

Angesichts einer solchen übermächtigen Tradition war es eine schier unglaubliche Leistung der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass sie den Satz in der Liturgiekonstitution, Art. 29, beschließen konnten: »Auch Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und die Mitglieder der Kirchenchöre vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst.« Einen wahrhaft liturgischen Dienst! Keinen Ersatzdienst für nicht vorhandene Kleriker, sondern weil sie getauft sind, kommt es ihnen zu, in den Schriftlesungen im Gottesdienst ihren Schwestern und Brüdern Gottes Wort zu verkünden und beim Allgemeinen Gebet für sie vor Gott einzutreten. Sie haben damit Anteil am prophetischen und priesterlichen Amt Christi. Auch dieses Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils ist eines jener großen Worte, die uns leicht über die Lippen gehen und ebenso leicht an den Ohren vorbeirauschen.

- *Was ist das prophetische Amt Jesu Christi, an dem die liturgischen Dienste Anteil haben?*

<sup>2</sup> H. B. Meyer/R. Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*, Regensburg 1989, 76.

Sein prophetisches Amt übt Jesus aus, wenn er den Menschen in Gleichnissen klar zu machen versucht, was das Reich Gottes ist und wie es wirkt. Wenn er sich mit den Mächtigen und den Meinungsmachern anlegt, ihre Vorschriften und Lehren in Frage stellt. Wenn er die im täglichen Umgang miteinander üblichen Verhaltensweisen kritisch beleuchtet und einen anderen Stil fordert. Nicht »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, sondern »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.«

Wenn er der Dirne, die über ihr Leben verzweifelt ist, ihre Würde wiedergibt und ihr Frieden zuspricht und den Pharisäer, der ihn eingeladen hat, verunsichert. Wenn der verlotterte Sohn, der das halbe Vermögen seines Vaters durchgebracht hat, bei seiner Rückkehr nicht weniger Zuwendung erfährt als sein musterhafter älterer Bruder.

Die prophetische Verkündigung Jesu gipfelt in den Seligpreisungen, die alle gängigen Vorstellungen von dem, was das Glück auf Erden ausmacht, auf den Kopf stellt. Weil – darum geht es Jesus in seiner ganzen Verkündigung – weil dort, wo Gottes Wille Raum gegeben wird, Gerechtigkeit herrscht und selbst Leid und Tod nicht das letzte Wort haben. Wie es sein eigenes Schicksal zeigt.

• *Spätestens hier – in seinem Leiden und Sterben – zeigt sich auf unüberbietbare Weise, dass Jesu prophetisches Amt nicht von seinem priesterlichen zu trennen ist.*

Seine Hingabe in Leiden und Tod zeigen mehr, als alle Worte dies könnten, welche ganz anderen Gesetze dort herrschen, wo Gottes Reich anbricht. Und seine Auferstehung vermittelt den Jüngern eine Ahnung davon, dass dieses Reich bereits jetzt – in ihrem Leben – eine Wirklichkeit ist. Angedeutet hatte sich das ja schon in den vielen Krankenheilungen. Als etwa Jesus dem Lahmen, den seine Begleiter in der Hoffnung auf Heilung durch das offene Dach vor Jesus hinabgelassen hatten, die Sünden vergeben hatte und dieser sich wieder erheben konnte. Oder als Jesu Wort den Blinden wieder Licht in seinem Leben sehen ließ. Oder als Jesus böse Geister aus Besessenen austrieb, als er Aussätzige wieder gesellschaftsfähig machte und dem Stummen die Sprache wiedergab. Überall da haben die Jünger erfahren: Er, ihr Herr, hat Macht, die über das normale menschliche Maß hinausgeht.

Durch sein Wort und sein Handeln geschieht etwas zwischen den

Menschen und Gott. Auch in ihrem eigenen Leben: Das Wort der Berufung: »Folge mir« hatte sie selbst so verändert, dass selbst Familie und Beruf neu auszurichten waren. Und als Jesus sie zu zwei und zweien ausgesandt hatte, erfuhren sie staunend, wie auch ihnen selbst Dämonen gehorchten. Sie stellten fest, dass ihr Wort im Namen Jesu mehr bewirkte, als sie selbst zu leisten im Stande waren. Anders gesagt: Sie haben erlebt – und das sollte sich in den späteren Jahren fortsetzen, wie die Apostelgeschichte berichtet –, was es heißt, Anteil zu haben am prophetischen und priesterlichen Amt Jesu.

#### IV. DER LITURGISCHE DIENST – EINE HOHE WÜRDE

Warum sage ich Ihnen das alles – Dinge, die Sie selbst wissen und von denen Sie selbst schon oft gesprochen haben? Ich tue das, weil ich meine, dass hier das Fundament liegt, auf dem wir Menschen begleiten sollen, die bereit sind, einen liturgischen Dienst zu übernehmen. Und auf dem wir neue Menschen dafür gewinnen können. Zweifellos ist es wichtig, ihnen Grundkenntnisse über die Liturgie, ihren Ablauf, über Strukturen und Elemente zu vermitteln und sie auch mit entsprechenden Techniken vertraut zu machen. All das ist notwendig, und die Realität zeigt oft genug, dass da noch viel zu tun ist. Aber entscheidender scheint mir dieses Fundament.

Dazu zwei Beispiele: Vor einigen Jahren kommt in einer Dorfkirche der vorgesehene Aushilfspriester nicht. In der Sakristei herrscht Aufregung: Was machen wir? Die Kirchenmusikerin, die es gewohnt ist, vor Menschen aufzutreten, übernimmt die Aufgabe, der Gemeinde die Situation zu erklären. Die vorgesehene Lektorin, eine ältere Frau, ist bereit, die Leitung des Wortgottesdienstes nach dem Schott zu übernehmen: Eröffnung, Tagesgebet, nach den Lesungen die Fürbitten, Vater unser und eine Segensbitte. Für die Lesungen wird noch eine Lektorin aus der Bank geholt. Später einmal, wenige Monate vor ihrem Tod, erzählt diese Frau, dieser Gottes-Dienst sei einer der schönsten Momente ihres Lebens gewesen.

Ein zweites, ganz anderes Erlebnis: In einem Kurs in einer Geistlichen Erweckungsbewegung bittet der Leiter im Schlussgottesdienst nach dem Tagesgebet einen Teilnehmer, die Lesung zu übernehmen.

Diesem Mann war alles Kirchliche völlig fremd; er war aufgrund einer missverständlichen Werbung in den Kurs geraten und hatte bis zum Schluss mit all dem, was da geboten und verlangt wurde, nichts anzufangen gewusst. Offensichtlich wollte der Priester und Leiter des Kurses ihn durch eine Art Gewaltakt doch noch gewinnen: Die ausgewählte Lesung ist die Perikope von der Bekehrung des Saulus zum Paulus. Der Mann will seinen guten Willen zeigen, geht nach vorne, nimmt das Lektionar in die Hand und beginnt nach einer kurzen Pause den Text vorzulesen. Mehrmals stockt er beim Vortrag, liest einen Satz noch einmal, stockt wieder, setzt die Lesung fort, schweigt lange mit Blick ins Buch, schüttelt den Kopf und sagt auf einmal laut: »Nein!«, klappt das Buch zu und verlässt die Kapelle. Beiden Beispielen ist Eines gemeinsam: Beide Personen haben verstanden: Im Gottesdienst aus der Heiligen Schrift anderen etwas vorzulesen oder im Namen einer versammelten Gemeinde Gott ein Gebet vorzutragen, ist etwas grundsätzlich anderes, als wenn ein Schüler im Unterricht etwas vorzulesen hat oder Eltern ihren Kindern vor dem Schlafengehen eine Geschichte vorlesen. Das »Wort des lebendigen Gottes« ist nicht irgendein Text, den man nur richtig gliedern, laut genug vortragen und an den passenden Stellen betonen muss. Und ein Gebet im Namen der Gemeinde ist etwas anderes als mein persönliches Abendgebet. Da wird die eigene Person in Dienst genommen. Wenn das, was da zu tun oder zu sprechen ist, mit dem, was zutiefst in mir ist, übereinstimmt, ist das das Schönste, was geschehen kann. Wenn es nicht übereinstimmt, dann »funktioniert« es nicht, dann »geht« es nicht.

Als ich mit 11 oder 12 Jahren Lektor werden durfte, hat uns der Kaplan das Gebet, das der Priester oder Diakon vor der Verkündigung des Evangeliums spricht – »*Munda cor meum ac labia mea*« – »Reinige mein Herz und meine Lippen, Herr« – erklärt und dazu die Geschichte von der Berufung des Jesaja vorgelesen, wo ein Seraphim mit einer glühenden Kohle den Mund des Propheten reinigt. Der Kaplan sagte damals, eigentlich müsste auch der Lektor immer ein solches Gebet sprechen, bevor er seinen Dienst tut. Ich habe dieses Gebet damals lateinisch auswendig gelernt (wenn man *Confiteor* und *Suscipiat* konnte, war das kein großes Problem) und habe mit meinen frühesten Lateinkenntnissen darin die Worte *sanctum Evangelium tuum* durch *sanctam lectionem* ersetzt. Und dann habe ich es jedes

Mal gebetet, wenn ich eine Lesung oder das Evangelium vortragen durfte (was der Vorleser vortrug, »galt« damals ja noch nicht, darum durfte ein Bub bei einer Messfeier mit hunderten Gläubigen das Evangelium vorlesen). Heute teile ich die Vorstellungen von kultischer Reinheit nicht mehr, die noch vor 50 Jahren im Zusammenhang mit dem liturgischen Dienst eine Rolle spielten, aber im Kern hat sich das Bewusstsein von der hohen Würde des liturgischen Dienstes in mir bis heute gehalten.

Nichts hilft uns in der Ausbildung für den liturgischen Dienst und in der Vorbereitung auf die Feier mehr als etwas von der Scheu vor dem Heiligen. Oder, etwas anders gewendet: Das Wissen um die Würde, die uns zukommt, wenn wir unseren Schwestern und Brüdern Gottes Wort verkünden dürfen, ihnen die Kommunion reichen, in ihrem Namen ein Gebet sprechen oder ein Anliegen vor Gott tragen dürfen oder die Versammlung der Gläubigen leiten oder ihren Gesang führen oder durch Musik der Feier ihre Klanggestalt geben dürfen – das Wissen um diese Würde lässt uns fast von selbst die konkrete Aufgabe auf die richtige Art und Weise erfüllen.

#### V. SCHEU VOR DEM HEILIGEN UND ACHTUNG VOR DER MENSCHLICHEN WÜRDE

Die Scheu vor dem Heiligen und die Achtung vor der Würde der Menschen, für die ich einen Dienst verrichten darf, lassen nicht zu, dass ich eine Lesung aus der Heiligen Schrift oder ein Gebet vortrage, ohne mich darauf vorbereitet zu haben. Die Freude darüber, dass ich meinen Schwestern und Brüdern etwas von Gottes Wort vermitteln darf, lässt mich von selbst so laut und deutlich sprechen, dass sie mich verstehen können. Weil ich ihnen geben will, was in dem Text für sie gut und wichtig ist, werde ich das hervorheben, was mir selbst als bedeutsam aufgegangen ist, und Pausen machen, so dass die Gedanken mitkommen können. Als Leiter werde ich die Menschen so führen, dass sie dem Geschehen folgen können, und als Vor-Beter ihr Gebet vor Gott tragen. Mir fällt oft auf, mit welcher Ehrfurcht Kommunionhelferinnen und -helfer ihren Dienst tun; vielleicht ist es die unmittelbare Nähe zum Allerheiligsten, die sich hier auswirkt.

In den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts hat sich nach der frühe-

ren, manchmal allzu steifen liturgischen Etikette eine Hemdsärmeligkeit breit gemacht, die sicher zu dem Ruf nach der Alten Messe beigetragen hat. Es ist keine Schande, sich heute davon wieder erkennbar abzusetzen und unverkrampft Gesten, Haltungen und Zeichen der Ehrfurcht zu gebrauchen. Was uns beim Besuch einer Moschee beeindruckt, wo wir die Schuhe ausziehen müssen und wo sich Menschen zum Gebet niederwerfen, das kann analog, in unseren Formen, uns selbst eine Hilfe sein, wenn wir dem Heiligen begegnen. Und für jene, die das als Fremde sehen, kann es ein Signal sein, das ihnen zeigt, was uns unser Glaube bedeutet. Anzeichen, dass sich hier eine neue Kultur entwickelt, sind, so habe ich den Eindruck, zunehmend zu beobachten. Und es sind nicht zuletzt Frauen und Männer, die einen liturgischen Dienst versehen, die hier als Vorbild vorangehen.

#### VI. »... ZU EINER KIRCHE VON MORGEN«

Der Titel dieses Vortrags heißt »Der Beitrag der Aus- und Fortbildung liturgischer Laiendienste zu einer Kirche von morgen«. »... zu einer Kirche von morgen« – was haben unsere Überlegungen speziell mit der Zukunft der Kirche zu tun? Die Kirche zukunftsfähig zu machen, dafür werden doch in den Diözesen Strukturen verändert, Pfarren zusammengelegt, Priester und hauptamtliche Laien mit neuen Aufgaben betraut, Gelder neu verteilt, ... Die Liturgie trifft das natürlich auch und ganz besonders: Es gibt weniger Priester und damit weniger Messfeiern. Gemeinden bleiben ohne Sonntagsgottesdienst oder halten ersatzweise eine – weniger besuchte – Wort-Gottes-Feier; selbst Messfeiern für Verstorbene gibt es in immer mehr Gemeinden nicht mehr individuell, sondern nur noch als Gedenken in der sonntäglichen Gemeindemesse. Kirchen werden gar ganz geschlossen, Abbruch wird als Chance zum Aufbruch schöngeredet – Verwüstung überall!

»Lass die Toten ihre Toten begraben« sagt Jesus zu dem Jüngling, der ihm nachfolgen will. In Wien blickt man nach vorne. Doch wo ist für die Kirche heute vorne? Vorne ist für die Kirche dort, wo das geschieht, wovon ich eingangs gesprochen habe: Wo Menschen Gottes Wort begegnen können.

Wo von dem gesprochen wird, wofür in der Banalität des Alltags und in der Oberflächlichkeit von Small Talk und unverbindlichen Kontakten kein Platz ist.

Wo Kinder beten lernen, und wo Erwachsenen Worte vorgesprochen werden, die ausdrücken, wofür ihnen selbst die Sprache fehlt.

Vorne ist für die Kirche, wo auch Versagen, Scheitern, Schuld Raum haben, ohne dass dadurch Selbstachtung und Würde verloren gehen. Wo Geld und Glanz und Macht als Verantwortung und Pflicht eine Rolle spielen, aber nicht als Grund, sich über andere erhaben zu fühlen.

Wo der Jubelnde und der Trauernde ihren Platz haben und ihre Begegnung beide bereichert.

Und das ist eben die Liturgie und der Gottesdienst im weiten Sinne.

### *1. Vielfältige Initiativen*

Damit die Liturgie als Zukunftsprogramm ihre Wirkung entfalten kann, ist es freilich notwendig, ihren Ort in der Pastoral und ihre Gestalt neu zu bestimmen. Vor 40 Jahren hat uns die Freude über die muttersprachliche Liturgie eine eucharistische Monokultur beschert. Anstelle von Vespern und Andachten gab es nun bei fast jeder möglichen oder unmöglichen Gelegenheit eine Eucharistiefeier. (In der absoluten Zahl allerdings auch nicht mehr als in der Zeit davor, in der mitunter neben der Gemeindemesse am Hochaltar noch Messen an Seitenaltären gelesen wurden. Von einem Wallfahrtsort wurde vor kurzem berichtet, dort seien im Jahr 1760 nicht weniger als 22.440 Messen gelesen worden, das sind im Schnitt 55 pro Tag!)

Diese Zeiten sind vorbei mangels Masse – mangels Priestern ebenso wie mangels einer entsprechenden Anzahl von Gläubigen. Die Gründe für den Schwund sind vielfältig und haben nur zum Teil mit der Form und der Art des Feierns zu tun. Weitsichtige Seelsorger haben auch in den letzten Jahrzehnten nicht alle anderen Gottesdienstformen der einen Form der Messfeier geopfert, sondern wenigstens in reduzierter Zahl andere am Leben erhalten oder inzwischen wieder aufleben lassen.

Und mancherorts waren es ein paar Frauen, die den täglichen oder wenigstens wöchentlichen Rosenkranz einfach weiter gebetet haben bis heute. Klöster haben ihr Stundengebet natürlich nie aufgegeben

und da und dort mehr und mehr die Teilnahme daran auch für »Gäste« geöffnet. Und in einzelnen Gemeinden hat der Pfarrer Ähnliches getan: Wenigstens an bestimmten Tagen betet er sein Stundengebet in der Kirche; das ist bekannt und wer will, kann dazukommen. Und anderswo haben eine Handvoll Gläubige von sich aus die Initiative ergriffen, weil sie sich nicht damit abfinden wollten, dass nach dem Wegfall der Werktagsmessen die Woche über die Kirche »kalt« bleibt. Und wenn man hört, dass Stundengebetszeitschriften wie »Magnifikat« und »Te Deum« viele Tausende Abonnenten haben, ist die Vermutung angebracht, dass da noch ein gewaltiges Potential für gemeinsames Tagzeitengebet, für Tagzeitenliturgie, brach liegt.

## 2. Ermutigung

Meine Erfahrung aufgrund von Zuschriften von Lesern an die Redaktion der Zeitschriften »Gottesdienst« und »praxis gottesdienst« ist: Es gibt nicht wenige Menschen, die gerne an einfachen Gottesdiensten teilnehmen und bereit wären, Aufgaben und Verantwortung dafür zu übernehmen, die sich das aber selbst nicht zutrauen oder die mit ihren zaghaft geäußerten Wünschen bei ihren Seelsorgern nicht ankommen. Es sind nicht Scharen, aber es sind vielerorts eine Handvoll, die bereit ist, regelmäßig mitzumachen, damit und so dass die Kirche warm bleibt. Und die so dazu beitragen, dass die Kirche anderen offen steht, die sich – aus Dankbarkeit und Freude über eine glückliche Geburt, über einen guten Bescheid vom Arzt, über eine geheilte Beziehung oder in einer persönlichen Not – dahin verirren. Solche Menschen ausfindig zu machen, sie anzusprechen und zu ermutigen ist eine Aufgabe für jeden, dem die Zukunft der Kirche am Herzen liegt. Also in erster Linie für die Seelsorger und Seelsorgerinnen. Aber auch, und das wird vielleicht noch zu wenig gesehen: Menschen, die heute noch als Einzelne regelmäßig beten – vielleicht mit dem Kleinen Stundenbuch oder Magnifikat oder Te Deum – brauchen vielleicht nur einen kleinen Anstoß, dass sie sich mit Gleichgesinnten zusammentun oder andere ansprechen und fragen, ob sie nicht Lust hätten mitzumachen.

### 3. *Sich zusammentun*

Vielleicht hilft uns ein Blick nach Afrika, Südamerika und Asien, auch wenn dort die historische Entwicklung und die heutige Situation in Vielem ganz anders ist als bei uns. Dort leben viele Christen geistlich davon, dass sie sich mit anderen zusammentun, Gottes Wort lesen und einander mitteilen, was es ihnen bedeutet, dass sie miteinander und füreinander beten, einander tragen und stützen. Volk Gottes, das sich um Gottes Wort versammelt und in dieser Versammlung seine Gegenwart erfährt und daraus lebt.

In Frankreich geht der Bischof von Poitiers mit seiner Diözese seit etwa 15 Jahren einen neuen Weg: Kirche lebt für ihn da, wo fünf Menschen sich zusammenfinden, miteinander Gottesdienst feiern und als Glaubende für andere ansprechbar sind. Damit wird das Kirchenbild, mit dem das Zweite Vatikanische Konzil das traditionelle Bild der pyramidenförmigen hierarchischen Struktur der Kirche ergänzt hat, in die Praxis umgesetzt. Die Bilder stehen nicht gegeneinander, sondern sind zwei Seiten einer einzigen Wirklichkeit: Das Axiom, das Cyprian von Karthago zugeschrieben wird: »Ubi episcopus – ibi ecclesia« – »Kirche ist da, wo der Bischof ist« wird ergänzt durch »Ubi fideles – ibi ecclesia« – »Kirche ist da, wo Gläubige sich um den in seinem Wort gegenwärtigen Herrn versammeln.«

Schaut man in die jungen Kirchen, erkennt man, dass diese Form trägt. Warum nicht auch bei uns, wenn dies die traditionellen Formen und Strukturen offenkundig nicht mehr tun? Die Not des Priestermangels ist vielleicht der Auslöser dafür, dass das, was das Zweite Vatikanum über die Würde und Verantwortung aller Getauften gesagt hat, mehr und mehr in das allgemeine Bewusstsein gelangt und auch in der Praxis zu Konsequenzen führt. Die Kirche lebt in allen ihren Gliedern.

Das kirchliche Rechtsbuch, der Codex Iuris Canonici, also kein Werk, dessen erster Zweck Theologie und Spiritualität ist, sagt in can. 204 § 1: »Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingliedert, zum Volke Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind; sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung

in der Welt anvertraut hat.«<sup>3</sup> Diese Definition wurzelt in der dogmatischen Konzils-Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 31. Auf den Gottesdienst angewendet, heißt das: Der Gottesdienst ist nicht nur eine Sache derer da oben; er ist Recht und Pflicht aller.

#### 4. Räume für persönliche Frömmigkeit

Noch ein Gedanke: Die volkssprachliche Liturgie hat einen Anspruch mit sich gebracht, der die Liturgen ebenso wie die teilnehmenden Gläubigen heillos überfordern kann und dann denen in die Hände spielt, die als Konsequenz die Rückkehr zur lateinischen Liturgie und zum Messbuch von 1962 fordern. Es ist der – bisher m.E. noch zu wenig reflektierte – Anspruch: Wenn die Volkssprache verwendet wird, wenn also in dieser Sprache verkündigt und gebetet wird, muss jeder jedes Wort verstehen und innerlich mitvollziehen. Richtig ist: In einer volkssprachlich gefeierten Liturgie muss jeder jedes Wort verstehen *können*. Es muss sprachlich so abgefasst sein, dass die Mitfeiernden verstehen können, was mit den Worten und Sätzen gemeint ist. Und es muss so vorgetragen werden, dass es akustisch und in der Betonung verständlich ist. Das heißt aber keineswegs, dass jede und jeder der Anwesenden jedes Wort bewusst aufnehmen und verarbeiten muss. Die Voraussetzungen dafür müssen gegeben sein. Was die Worte im einzelnen Menschen auslösen und wie er damit umgeht, ist eine ganz andere Sache.

Vielleicht hilft ein Blick in die Vergangenheit zum besseren Verständnis: Als ich zur Schule ging, war das Programm der Messfeiern bei uns so: Sonntags, 6.00 Uhr stille Messe (ohne Predigt); 7.00 Uhr Singmesse mit Predigt; 8.00 Uhr Gemeinschaftsmesse (mit Lesungen in Deutsch, Priestertexte vom Vorbeter vorgetragen); 9.00 Uhr lateinisches Hochamt mit Kirchenchor und Predigt. Die Kommunion wurde um 8.00 Uhr in der Messe ausgeteilt, sonst danach oder auch davor, wenn Beichtende dies wünschten.

Werktags war die Gestaltung so: Montag, stille Messe; Dienstag, Betmesse; Mittwoch, Singmesse; Donnerstag, Gemeinschaftsmesse;

<sup>3</sup> Vgl. ebenso: Katechismus der Katholischen Kirche. IntraText – Konkordanzen, 1997, »Gläubige«, in: <http://www.vatican.va/archive/DEU0035/PB.HTM>.

Freitag, Rosenkranz; Samstag, stille Messe. Der Rhythmus wurde allerdings häufig durch Seelenämter unterbrochen, bei denen der Organist das Requiem sang.

Dieses Programm bot etwas, wonach nicht nur Nostalgiker sich heute sehnen. Es bot einen Freiraum, in dem sich persönliche Gedanken frei entfalten konnten. Bei der stillen Messe wurde man in den eigenen Gedanken gar nicht gestört. Auch beim Rosenkranz war es leicht, einem Gedanken nachzuhängen. Selbst die Gemeinschaftsmesse, bei der ein Vorbeter die Amtsgebete und ein oder zwei Lektoren die Lesungen vortrugen und das Ordinarium gesungen wurde, blieb während des (langen) Hochgebets Zeit, die frei war für das, was einen innerlich gerade beschäftigt. Die Stille war dazu ebenso hilfreich wie der Klangteppich des gemeinsam gebeteten Rosenkranzes oder auch wie die Lieder, deren einem oder anderem Vers man länger nachsinnen mochte.

Wir müssen heute deutlicher als bisher sagen: Mitfeier – auch durchaus tätige Mitfeier, *actuosa participatio* – heißt nicht unbedingt, in jedem Augenblick jeden Gedanken mit- und nachzuvollziehen, der eben geäußert wird. Es ist vielleicht ein Wort oder ein Satz einer Lesung oder aus dem Psalm, der mich anspricht; es kann ein Kehrvers sein, der mir im Ohr hängen bleibt oder ein Satz aus einem Lied zusammen mit der Melodie, der meine Gedanken schweifen lässt: in die vergangene Woche, an einen Menschen, mit dem ich einen Konflikt hatte, an eine Sorge, die mich bewegt, an die Freude, die einen anderen glücklich machte. Oder ich sehe einen Menschen, von dem ich weiß, dass er froh und glücklich oder einen anderen, der in Sorge und niedergeschlagen ist. Ich kann einen Augenblick dabei verweilen, mich in Gedanken mit ihm in Dank und Freude, in Klage und Bitte vor Gott stellen.

Dann kann das, was eben gesprochen oder gesungen wird, der Klangteppich sein, auf dem ich meine Empfindungen und Anliegen vor Gott trage. Das tut meiner Mitfeier keinen Abbruch, das *ist* meine Mitfeier.

Und dann gibt es Zeiten und Stellen im Gottesdienst, wo die Aufmerksamkeit sich wieder ganz auf das Geschehen vorne richtet: Wenn nach dem »Lasset uns beten« tatsächlich ein Pause gemacht wird, komme ich ganz von selbst ins Beten. Wenn Schriftlesungen so vorgelesen werden, dass spürbar ist: Das ist zu mir gesagt. Bei den Für-

bitten, sofern sie mich nicht auffordern, etwas zu erkennen oder zu tun.

### 5. Miteinander, nicht gegeneinander

Nun bieten gerade die von Laien geleiteten Gottesdienste viel Raum, dass Menschen zu sich selbst und zu Gott finden können. Weil der eucharistische Teil wegfällt und eine andere Zeichenhandlung – etwa ein Taufgedächtnis oder eine Weihrauchspende – keinen ähnlichen Umfang hat, bleibt mehr Zeit zu Ruhe und persönlicher Besinnung. Daraus kann eine Konkurrenzsituation zwischen Messfeier und Wort-Gottes-Feier entstehen, und man kann verstehen, wenn Priester darüber nicht unbedingt glücklich sind. Zwei Dinge scheinen mir in diesem Zusammenhang für die Laien, die einen liturgischen Dienst versehen, wichtig.

- *Dienste in der Messfeier sind einfach aufgrund der Gewohnheit häufig mehr der Gefahr der Routine ausgesetzt als die Dienste in den von Laien geleiteten Gottesdiensten.*

Damit es möglichst gar nicht zu Konkurrenzgefühlen kommt, bedarf die Eucharistiefeier einer nicht geringeren Sorgfalt in der Vorbereitung wie im Vollzug.

Und das gilt für alle ihre Teile und Elemente. Nicht zuletzt für den Kommunionteil: Wo die Brotbrechung sichtbar ein Teilen des einen Brotes für alle ist und wo alle von dem einen Brot essen und aus dem einen Kelch trinken, erübrigt sich die Diskussion darüber, ob in Wort-Gottes-Feiern die Kommunion ausgeteilt werden darf oder soll. Handeln müssen hier sicher zunächst die Priester, aber der Beitrag der Laien ist mitentscheidend für das Gelingen. Es ist nicht der beste Beitrag, wenn Gottesdienstbeauftragte das Recht auf Kommunionempfang und Kommunionsspendung in der Wort-Gottes-Feier einfordern. Hilfreicher ist es, das eigene Profil der Wort-Gottes-Feier zu schärfen und zu pflegen, so dass die teilnehmenden Gläubigen deren Eigenwert erkennen und sich damit die Diskussion erübrigt.

- *Gar nicht selten klagen Frauen und Männer, die bereit waren, einen Beitrag zum gottesdienstlichen Leben ihrer Gemeinde zu leisten, und die sich dafür haben ausbilden lassen, ihr Dienst sei bei ihrem Pfarrer nicht wirklich erwünscht, im Gegenteil, er fürchte die Konkurrenz.*

Das geht sogar so weit, dass bei einem Pfarrerwechsel – trotz einer geringeren priesterlichen Versorgung – bisher übliche Wort-Gottes-Feiern einfach wieder abgeschafft werden. Wie absurd hier die Praxis manchmal ist, habe ich vor wenigen Wochen erlebt. In einer Gemeinde, in der eine Zeit lang regelmäßig am Sonntag anstelle der Messfeier eine Wort-Gottes-Feier stattfand, wurde dieser Brauch nach einem Pfarrerwechsel als überflüssig wieder eingestellt. Manche Gläubige haben dies beklagt: »Schade, dass es die Wort-Gottes-Feiern nicht mehr gibt. Das war immer so schön; es hat gut getan, dass man da so viel Zeit hatte.« Ihr Wort blieb ungehört. Und als der eine der beiden Priester im Urlaub war, fiel die Sonntagsmesse einfach ersatzlos aus. Als dies zum dritten Mal innerhalb kurzer Zeit so war, haben ein paar von den früher dazu ausgebildete Frauen ohne Rückfrage beim Pfarrer beschlossen, selbst eine Wort-Gottes-Feier zu gestalten und haben dazu im Pfarrbrief eingeladen. Die Leute, die an zwei Sonntagen zuvor einfach ohne Gottesdienst geblieben waren, waren dankbar.

Sie, verehrte Damen und Herren, die Sie in der Aus- und Fortbildung von liturgischen Diensten tätig sind, kennen wahrscheinlich ähnliche Geschichten. Nach meinem Eindruck äußert sich hier einer der schwierigsten Knackpunkte für die Kirche der Zukunft, über den bisher auf den höheren Ebenen, soweit dies erkennbar ist, so gut wie nicht gesprochen wird. Es mag in der Großstadt, in der manche Kirchen nah beisammen liegen und öffentliche Verkehrsmittel eine große Mobilität gewährleisten, möglich sein, von Menschen zu verlangen, dass sie zur Sonntagsmesse in benachbarte Kirchen kommen, wenn in der eigenen Gemeinde keine Möglichkeit dazu besteht. Auf dem Land fährt die Pastoral an die Wand, wenn sonntags die Kirchen kalt bleiben. Die Strukturreformen, die ich in Deutschland beobachte, werden in allererster Linie und fast ausschließlich von der derzeitigen und der absehbaren Zahl der Priester bestimmt. Indirekt – und sicher ungewollt, aber notwendigerweise – führt das zu einem Klerikalismus, wie es ihn lange nicht mehr gegeben hat, und gleichzeitig zu einer heillosen Überforderung der Priester mit verheerenden Folgen.

## 6. Eine Frage auf Leben und Tod

Als es auf dem 2. Vatikanischen Konzil um die Frage der Volkssprache in der Liturgie ging, hielt der damalige Bischof von Meißen, Otto Spülbeck, eine Rede, die seine Mitbrüder tief beeindruckte. »Die Muttersprache beim Gottesdienst ist bei uns hinter dem Eisernen Vorhang eine Frage auf Leben und Tod.« Wir leben heute nicht hinter dem Eisernen Vorhang, und die Frage der muttersprachlichen Liturgie ist geklärt. Aber wo keine Liturgie mehr gefeiert wird, geht auch jedes kirchliche Leben zugrunde. Das Volk Gottes des Alten Bundes hat Verschleppung, Knechtschaft und Wüste erfahren, weil es nicht kapiert und immer wieder vergessen hat, was Gott von ihm wollte. Vielleicht braucht das Volk Gottes heute den Niedergang lieb gewordener Selbstverständlichkeiten, um zu begreifen, was der Heilige Geist gemeint hat, als er die Konzilsväter den Satz von der Teilhabe aller an dem priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi beschließen ließ.

Kirche, das sind wir alle. Alle sind wir füreinander Priester, Propheten und Könige.

Damit das spürbare Realität wird, braucht Gott Menschen, die sich dieser Würde bewusst sind und im Bewusstsein davon für andere zu Zeugen werden.

Menschen, die ihren Schwestern und Brüdern Gottes Wort zusprechen und durch ihr Tun und Leben dafür einstehen.

Menschen, die sie im Gebet vor Gott tragen und sie an der Hand mit vor Gott nehmen.

Das sind Menschen, die dafür sorgen, dass in einer Gemeinde, in einer Kirche, regelmäßig Gottes Wort verkündet und gebetet wird.

Menschen, die durch ihren liturgischen Dienst von ihrem Glauben Zeugnis ablegen.

Menschen, die, weil sie als Gläubige sichtbar sind, zu Ansprechpartnern werden, wenn es um Fragen des Glaubens geht.

Die Zukunft der Kirche in unserem Land, in Europa, hängt wesentlich davon ab, ob sich Gottes Volk auch dort regelmäßig zu Gottesdiensten versammelt, wo kein Priester zur Verfügung steht. Denn im Gottesdienst ereignet sich all das, wovon ich spreche. Da begegnen wir Christen als Christen. Da erleben wir, dass wir mit unserem Glauben nicht allein sind. Da trifft die Welt des Ich eines jeden Ein-

zelen mit all dem, was er ist und mit sich herumträgt, auf die Welt Gottes, auf sein Wort, seine Gegenwart in der Gestalt des Raumes und seiner Bilder und vor allem in den handelnden Personen. Da kommt Gottes Wort auf uns zu, da verleihen uns Lieder eine Sprache, in der wir uns ausdrücken können, da nimmt uns die Musik mit auf dem Weg zu Gott. Da ereignet sich Kirche. Sie lebt und ist erfahrbar in den Frauen und Männern, die Gottesdienste leiten und in den von Priestern geleiteten Gottesdiensten davon Zeugnis geben, dass Kirche alle angeht.

Aber diese Menschen brauchen Ermutigung, dass sie ihre Berufung entdecken. Und sie bedürfen der Unterstützung, damit sie die notwendige Sicherheit finden. Sie brauchen auch ein bestimmtes Wissen und technische Fertigkeiten, um ihren Dienst angemessen ausführen zu können. Sie, verehrte Damen und Herren, haben die schöne Aufgabe, diesen Schwestern und Brüdern diese Ermutigung und Unterstützung zu geben. Wie diese Aufgabe zu erfüllen ist, dafür möchte ich Ihnen einen Satz von Antoine de Saint-Exupery mit auf den Weg geben: »Denn ein Schiff erschaffen heißt nicht die Segel hissen, die Nägel schmieden, die Sterne lesen, sondern die Freude am Meer wachrufen.«

## Frömmigkeit – Brauchtum – Liturgie

*Die Autorin ist Kunsthistorikerin und Ethnologin sowie Kultur- und ORF-Journalistin. Sie 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. Sie ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (Ed.).*

### FROMMES VOLK?

Zu Ostern 2009 interviewten zwei österreichische Meinungsforschungsinstitute einen repräsentativen Querschnitt der Bevölkerung: Bei der von »market« durchgeführten Studie stand für 26% der 1040 Befragten beim Osterfest die Religion im Vordergrund und 23% freuten sich auf »feierliche Gottesdienste«. <sup>1</sup> Bei der »IMAS«-Umfrage sahen 42% (überwiegend ältere Menschen) in Ostern ein religiöses Fest, 48 Prozent nur »Brauchtum«, und 47 Prozent der 1000 Personen bekannten sich zum Glauben an Gott. <sup>2</sup>

»Ich glaube an Gott, bin aber nicht religiös«, lautete eine Aussage der im Sommer 2006 durchgeführten Österreichischen Jugendwertstudie. 69% der befragten 14- bis 24-Jährigen gaben an, an Gott zu glauben, doch nur knapp ein Drittel bezeichnete sich als religiös. <sup>3</sup> Hingegen ergab eine von der deutschen Bertelsmann-Stiftung 2007 durchgeführte Untersuchung, dass 72% der österreichischen Bevölkerung eindeutig als religiös bezeichnet werden könnten und der Anteil der Nichtreligiösen bei 28% liege. Bei der Volkszählung 2001 bekannten sich 73,6% zur katholischen Kirche (1991 waren es 78%)

<sup>1</sup> <http://ooe.orf.at/stories/354275/> (4.10.2009).

<sup>2</sup> <http://ooe.orf.at/stories/354511> (4.10.2009).

<sup>3</sup> Presseaussendung OTS 0161, 2008-07-08/13:32.

und die Personen ohne religiöses Bekenntnis (12%) stellte die zweitstärkste Gruppe dar.<sup>4</sup>

Wenn sich Theologen, Religionssoziologen und Meinungsforscher mit der »Leutereligion« beschäftigen, kommen sie zu unterschiedlichen Ergebnissen. Der gemeinsame Nenner scheint aber eine Skepsis gegenüber amtskirchlichen Traditionen zu sein. Individualismus ist den Menschen wichtig, auch in ihrer Spiritualität. Ob sich die neu entdeckte Religiosität zum »Megatrend oder Megaflop« entwickelt, ist für die Autorin der Jugendwertestudie, Regina Polak, noch nicht entschieden. »Die religiösen und ethischen Vorstellungen befinden sich in einem umfassenden Transformationsprozess«, meinte die Leiterin des Instituts für Praktische Theologie der katholischen Fakultät der Universität Wien bei der Präsentation der Studie. Sie sprach von einer »Praxiskrise der Kirchen« und fragte in einem Kathpress-Interview: »Wo sind die Orte gelebter Religion?«<sup>5</sup>

Ihnen ist eine deutsche Kulturwissenschaftlerin nachgegangen. Die Europäische Ethnologie beschäftigt sich seit langem mit Religiosität, manchmal auch mit der Liturgie.<sup>6</sup>

2009 publizierte die Tübinger Vereinigung für Volkskunde eine Arbeit der Kulturwissenschaftlerin Sarah Kubin.<sup>7</sup> Sie beschreibt Gottesdienst-Situation und -Erleben in Stuttgarter katholischen Pfarren. Ihr Fazit: »Sozialer Wandel macht eine umfangreiche Plausibilisierung des Kultrituals Sonntagsgottesdienst erforderlich. Seine Erscheinungsformen – Pluralisierung, Individualisierung und Informatisierung und besonders ein katholisch-religiöser Traditions- und Selbstverständlichkeitsverlust – erfordern im Gottesdienst Verständlichmachung, Übersetzung, Anleitung, den Ausdruck und die Vermittlung des Gefühls von Bedeutsamkeit und Authentizität. Von al-

<sup>4</sup> Zit. nach: Miteinander – Welt und geistliche Berufung 10/11 (2009), [http://religion.orf.at/projekt02/news/0210/ne021017\\_volkszaehlung\\_fr.htm](http://religion.orf.at/projekt02/news/0210/ne021017_volkszaehlung_fr.htm).

<sup>5</sup> Presseaussendung OTS 0161, 2008-07-08/13:32 und R. Polak, Megatrend Spiritualität?, in: Quart 1 (2008) und 2 (2008).

<sup>6</sup> Z.B. Ch. Köhle-Hezinger, Ritual, Brauch, Tradition. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Blicke auf den Gottesdienst, in: H. Kerner (Hg.), Gottesdienst und Kultur. Zukunftsperspektiven, Leipzig 2004, 107–122; A. Kaiser, In der Kirche im Dorf. Eine ethnographische Untersuchung zur sinnlichen Dimension des Kirchgangs (Magisterarbeit), Tübingen 2002.

<sup>7</sup> S. Kubin, Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes, Tübingen 2009.

len Beteiligten werden diese Herausforderungen in erster Linie als Aufgaben der Priester gesehen.«<sup>8</sup>

Kubins »ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes« trägt den bezeichnenden Titel »Ritual der Individualisten«. Schon darin zeigt sich ein Perspektivenwechsel. Frühere Forscher sprachen von »Volksfrömmigkeit«, als ob das »Volk« eine homogene Masse wäre, und »Frömmigkeit« etwas Allgemeingültiges. Wandel wurde eher negativ bewertet. Volkskundler alten Stils fanden sich oft in der Rolle des Todankünders: Der/die/das Letzte, gerade noch Existente oder Merkwürdige schien als Forschungsgegenstand interessant. Das »Normale«, Gegenwärtige wurde erst vor einigen Jahrzehnten zum Thema.

#### RELIGIOSITÄTSFORSCHUNG – EINST ...

Religiöse Volkskunde fand sich schon in der Vorgeschichte des Faches. Leopold Schmidt beginnt seine Geschichte der österreichischen Volkskunde mit den Betrachtungen frühchristlicher Prediger, die sich mit ihren Lehren von heidnischen Bräuchen distanzieren und diese deshalb eingehend schildern mussten: Die Schriften des Berthold von Regensburg, Caesarius von Arles oder Martin von Bracara wurden zum Vorbild für den spätmittelalterlichen Nikolaus von Dinkelsbühl, der in Österreich beobachtete, was die Leute so glaubten. Die erste Auflistung abergläubischer und zauberischer Praktiken datiert 1411 aus Südtirol. Hans Vintler lieferte damit die Vorlage zahlreicher Beichtspiegel. Der Theologe, Historiker und Rektor der Wiener Universität, Thomas Ebendorfer von Haselbach, ging noch einen Schritt weiter. Er sammelte nicht nur Segenssprüche und Orakel, sondern zeichnete auch »Beobachtungen aus dem Volksleben« auf. Sein 1463 erschienenes Geschichtswerk »Chronicon Austriacum« weist bereits in die Renaissance. Sogar ein Papst findet sich unter den Vätern der (Religions-)Volkskunde: Eneas Silvio Piccolomini (Pius II.). Anno 1438 schilderte er Wien und die Wiener, ihre kirchlichen Feiern und alltäglichen Gewohnheiten. 110 Jahre später

---

<sup>8</sup> Ebd., 164.

folgte der Schottenschulmeister Wolfgang Schmeltzl mit seinem »Lobspruch der [...] Stat Wienn in Osterreich.«<sup>9</sup>

Die große Zäsur der Gegenreformation, der obrigkeitlichen Reaktion auf die Reformation, spiegelt sich in der frühen volkskundlichen Literatur. Katholische Priester, wie der Göttweiger Abt David Gregor Corner, sammelten und publizierten vortridentinische Kirchenlieder. Evangelische Geistliche polemisierten gegen katholische Bräuche. In Umbruchszeiten sucht man nach Ge-Brauchs-Anweisungen und pflegt Traditionen. Im konfessionellen Zeitalter übernahmen vor allem Orden wie die Jesuiten diese Aufgabe. Geschickt und intelligent betrieben sie Mission für alle Sinne. Vieles, was retrospektiv »volkstümlich« erscheinen mag, kam in der Barockzeit bewusst gesteuert von »oben«, wie ländliche Weihnachtslieder und Hirtenspiele.

Johann Ulrich Megerle besuchte in Ingolstadt die Jesuitenschule, in Wien trat er bei den Augustiner-Barfüßern ein. Unter dem Ordensnamen Abraham a Santa Clara wurde er als Hofprediger und Ordensoberer berühmt. Seine Werke gelten als »die lebensvollsten Quellen vor allem zur geistigen Volkskultur der Jahrzehnte um 1700. Es gibt kaum ein Gebiet zwischen Volksglaube, Erzählung, Lied, Musik und Brauchtum, das nicht aus Abraham Belege entnehmen könnte. Manche Bereiche wie Sprichwort und Redensart fußen [...] auf den Werken des äußerst sprichwortfreudigen Predigers«, konstatiert Leopold Schmidt.<sup>10</sup>

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurden kritische bis spöttische Stimmen laut. Schriftsteller wie Johann Pezzl, Heinrich Georg Hoff, Joseph Richter, Johann Rautenstrauch, Johann Hanner oder Alois Blumauer geißelten die »katholischen Missbräuche«. Die Aufklärung brachte Befreiung vom barocken Überschwang. Die Entstehung der Volkskunde als Wissenschaft war begleitet vom Konstrukt des »Geistes des Staatsvolkes«, das zum »Volksgeist« und zur unseeligen »Volksseele« mutieren sollte.

Im Biedermeier erfuhren besonders die Wallfahrten Beachtung bis Verachtung. Auffallend ist das Verständnis, das Franz Joachim Ritter von Kleyle, ein Berater Erzherzog Karls, den Pilgern entgegenbrach-

<sup>9</sup> L. Schmidt, Geschichte der österreichischen Volkskunde, Wien 1951, 20f.

<sup>10</sup> Ebd., 31.

te: Wenn der Klassizismus schon so viel für die Bräuche der Antike übrig habe, warum tadle man dann die eigenen? Neben der Germanistik und Mythologie der Brüder Grimm brachten die romantischen Jahrzehnte Ansätze einer katholisch-konfessionellen Volkskunde. Schmidt bewertete sie als »an sich nicht sehr bedeutend« und nannte als Vertreter Beda Weber, Johann Paul Kaltenbaeck (»Mariensagen«) und Josef Gebhard (»Die heilige Sage«). In der zweiten Jahrhunderthälfte beschäftigten sich Geistliche wie Probst Karl Landsteiner (»Reste des Heidenglaubens in Sagen und Gebräuchen«) mit solchen Themen. Den Innsbrucker Bibliothekar Ludwig von Hörmann interessierten neben anderen Forschungsfeldern in Tirol Grabschriften und Marterln.

Um die Jahrhundertwende sammelte und beschrieb das Ehepaar Marie Andree-Eysn und Richard Andree »Votive und Weihegaben«. Mit der Wallfahrtsforschung erreichte damals die »Volks Glaubensforschung« eine gewisse Selbstständigkeit. Freilich war auch sie vom geistigen und politischen Kontext abhängig. Leopold Schmidt nennt es die »Tragikomödie jener ›völkischen‹ Dilettanten, die hinter jeder Altertümlichkeit Anspielungen auf die eddische Götterwelt sehen wollten. Als Prototyp der Gattung ist Guido List zu werten, dessen ›Deutsch-Mythologische Landschaftsbilder‹ von 1891 den unheilvollsten Einfluss auf die Laienwelt ausgeübt haben«. <sup>11</sup>

In der Zwischenkriegszeit schlossen deutsches Heimatgefühl, österreichische Volkskunde, Volkstumspflege und katholische Neuroantik einander keineswegs aus. 1922 erschien Viktor Geramb's Leitfaden der alpenländischen Brauchtumskunde »Deutsches Brauchtum in Österreich«. Im Vorwort betonte er: »Es ist uns dabei völlig gleichgültig, ob sich um solche Pflege Jugendgruppen, Turner oder Sängerbünde, katholische Frauenorganisationen oder evangelische Landpflegerinnen, Pfarrbauern oder sozialdemokratische Volksbildungskreise oder wer immer sonst bemühen will [...] [aber] wir müssten ein Verzerren, Entarten und parteipolitisches Ausnützen solcher geheiligter Brauchtümer unseres Volkes in jedem Falle entschieden bekämpfen.« <sup>12</sup> 1948 erschien Geramb's Standardwerk in

<sup>11</sup> Ebd., 129.

<sup>12</sup> V. Geramb, *Sitte und Brauch in Österreich. Ein Handbuch zur Kenntnis und Pflege guter heimischer Volksbräuche*, Graz 1948, 14f.

dritter Auflage – zwei Jahrzehnte nach der ersten und mit geänder-  
tem Titel. Aus dem »Deutschen Brauchtum« wurde auf Drängen des  
Verlages »Sitte und Brauch in Österreich«, und der Autor stellte fest:  
»Der verflossenen Epoche passte es nicht, dass das Buch auch ›kirch-  
liche Bräuche« und überhaupt ›zu viel christlichen Geist« enthalte.«<sup>13</sup>  
In der angewandten Volkskunde wirkten in den 1930er Jahren bäu-  
erliche Volksbildungsstätten in christlichem Geist. Ihre Exponenten  
waren der Priester Leopold Teufelsbauer in Niederösterreich und  
Franz Steinberger in der Steiermark, die der volksliturgischen Bewe-  
gung nahestanden. Ihr Gründer war der Klosterneuburger Chorherr  
Pius Parsch, der bekanntlich nicht nur – drei Jahrzehnte vor dem  
Zweiten Vatikanum – Gottesdienste in der Landessprache forderte  
und in seiner Gemeinde St. Gertrud ad experimentum durchführte,  
sondern auch in der Volksbildung aktiv war. 200.000 Texte zu ver-  
schiedenen Festen und Bräuchen wurden alljährlich durch sein  
Volksliturgisches Apostolat verbreitet. Parsch vereinte Romantik  
und Aufklärung, wirkte bewusstseinsbildend und fand neue Aus-  
drucksformen für Feste und Bräuche. Weil er sich nicht nur an Eli-  
ten wenden wollte, sondern auch an die einfachen Gläubigen auf  
dem Lande, entstand durch seine Bemühungen eine neue »Volks-  
frömmigkeit«. Sie knüpfte an Altes an und schuf Neues. Ein char-  
akteristisches Beispiel dafür ist Leopold Teufelsbauers Broschüre »Ern-  
tedankfest«, die 1933 in der von Pius Parsch herausgegebenen Reihe  
erschien. Späteren Generationen ist kaum bekannt, dass es sich bei  
dem populären Fest um eine in volksbildnerischer Absicht konstru-  
ierte Feierform handelt.

Die Wallfahrtsforschung wurde durch Rudolf Kriss, einen Schüler  
von Marie Andree-Eysn, weitergeführt. Er habilitierte sich 1936 in  
Wien und brachte seine »Sammlung für deutsche religiöse Volkskun-  
de«, die umfangreichste Spezialsammlung im süddeutsch-österrei-  
chischen Gebiet, mit. Ihr Bearbeiter war Gustav Gugitz.<sup>14</sup> Er publi-  
zierte u.a. über die österreichischen Gnadenstätten und brachte 1949  
– im Sinne Gerambs – das zweibändige Werk »Das Jahr und seine  
Feste im Volksbrauch Österreichs« heraus.

---

<sup>13</sup> Ebd., 7.

<sup>14</sup> Schmidt, Geschichte, 149.

Der bekannteste Schüler Viktor Gerambs war Hanns Koren. »Er betonte den in Gerambs Brauchtumsforschung bereits stark vorbereiteten Zug zur religiösen Volkskunde und fasste ganz nach dem Beispiel von Gerambs Übersicht den ›Volksbrauch im Kirchenjahr‹ 1935 zusammen. Diese Arbeit steht auch äußerlich in engem Zusammenhang mit der weniger nationalen als religiösen Neuromantik dieser Periode«, urteilt Schmidt.<sup>15</sup> 1936 gab Koren ein Buch mit programmatischem Titel heraus: „Volkskunde als gläubige Wissenschaft“. Nachdem im selben Jahr die Volkskunde zum Thema der (katholischen) Salzburger Hochschulwochen geworden war, wurde dort ein Institut für religiöse Volkskunde gegründet. Hanns Koren leitete es von 1936 bis 1938. Zur 80. Wiederkehr seines Geburtstages fand 1986 sein erstes Buch, »Volksbrauch im Kirchenjahr« (1. Auflage 1934) eine unveränderte Neuauflage. In der Einbegleitung findet sich kein relativierendes Wort zu den zwei Generationen zurückliegenden Texten. Der Verlag widmete es all jenen, »die dem Brauchtum in unserem schönen Land zugetan sind, Freude an seiner Erhaltung haben, wo es nicht zum reinen Spektakel für die Fremden degeneriert wird; als Wegweiser, Ratgeber oder zur Erbauung«. Das war wohl ganz im Sinne des Autors, der die »städtische Unkultur« und »nationale Schande«, kritisierte, mit der sich die Überlebenden des Ersten Weltkriegs konfrontiert sahen: »Denn auf den Asphaltplatten und Katzenköpfen wächst Brauchtum nicht. Der Industriearbeiter hat es völlig verloren.« Die Oberschicht sei »arm, unecht und überladen von volksfremdem Ballast«.<sup>16</sup>

... UND JETZT

Während in Innsbruck die unreflektierte Koren-Neuauflage erschien, schrieb Christoph Daxelmüller in Regensburg ein kritisches Vorwort zum Reprint des »Handwörterbuch(s) des deutschen Aberglaubens«. Das zehnbändige Standardwerk des Superstitiösen erschien zwischen 1927 und 1942. Mit der »volkskundlichen Großunternehmung der 1920er Jahre« sollten die damals noch auffindbaren

<sup>15</sup> Ebd., 140.

<sup>16</sup> H. Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr, Salzburg 1934 (Innsbruck 1986), 16.20.

abergläubischen und magischen Praktiken dokumentiert werden. Man suchte vor allem vorchristliche (germanische) Spuren, die in der Lebenswelt des so genannten Volkes vermeintlich in Form von Sprüchen, Sagen, Zeichen und Symbolen überliefert wurden.<sup>17</sup>

Christoph Daxelmüller, Professor mit Lehrstuhl für deutsche Philosophie und Volkskunde in Würzburg, referierte 1989 auf der vom Österreichischen Fachverband für Volkskunde zum Thema »Volksfrömmigkeit« veranstalteten Tagung in Graz. Er betitelte seine Ausführungen »Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff«. Ein Begriff, der sich für den Professor mit Forschungsschwerpunkt populäre Religiosität als Unbegriff herausstellte: »Volksfrömmigkeit wird gleichgesetzt mit äußerlich wahrnehmbaren Frömmigkeitsformen, -objekten und -gebärden, die der einschlägigen Literatur zu bunten Bildern verhelfen und den Betrachter bisweilen in das Reich des Exotischen verführen.« Mit einem Blick in die Forschungsgeschichte stellte er fest: »»Volksfrömmigkeit« lässt sich als ideologisches Wahrnehmungskonstrukt über die Frühaufklärung an den Universitäten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bis zur reformatorischen und nachreformatorischen Konfessionspolitik zurückverfolgen, gespeist aus unterschiedlichen, dennoch strukturell miteinander verbundenen geistigen Strängen, die mit den Kategorien ›Zeit‹, ›Erkenntnisfähigkeit‹ und ›Bildung‹ zu umschreiben sind.« Schließlich vertritt der Forscher die Position: »Volksfrömmigkeit existiert nicht als Sache, sondern lediglich als elitäres Wahrnehmungskonstrukt.«<sup>18</sup> Das Tagungsthema war weit gefasst, der christliche Rahmen sollte überschritten werden. Obwohl sich die meisten der 25 Referate in traditionellen Forschungsfeldern bewegten, zeichnete sich ein Aufbruch in Richtung »neue Frömmigkeit« (wie nachkonziliare populäre Religiosität, Remythologisierung, neue Religionen, Subkulturen, Körperkult) ab. Das herkömmliche Forschungsfeld war damals schon gut beackert.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> W. Kaschuba, Einführung in die Europäische Ethnologie, München 1999, 63.

<sup>18</sup> Ch. Daxelmüller, Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff, in: Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz. Hg. v. H. Eberhart/E. Hörandner/B. Pöttler, Wien 1990, 21–48.

<sup>19</sup> Z.B. J. Baumgartner (Hg.), Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg 1979; M. Ebertz/F. Schultheis (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa, München 1986; K. Rahner u.a. (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart u.a. 1979.

2004 betonte der Marburger Kulturwissenschaftler Martin Scharfe in seiner Gesamtdarstellung der Alltagsreligion Zweifel und Irreligion: »Religion ist Kultur; Kultur ist von Menschen geschaffen; alles von Menschen älterer Zeiten Geschaffene kann für die Menschen späterer Zeiten bedeutungslos werden.«<sup>20</sup>

#### KOMPLEMENTÄRE FORSCHUNG

In der traditionellen Auffassung war Frömmigkeitsforschung gleichbedeutend mit der Beschreibung der Objektivationen, wie »schöne« Festtagsbräuche, Wallfahrten und Motivbilder. Ich interessierte mich für die Subjektivationen. Was glaubten die »Leute« und warum? Wirkte sich ihr Glaube auf den Alltag aus? Half er bei der Lebensbewältigung und in Krisen? Wer vermittelte religiöse Vorstellungen? ... Erste Aufschlüsse brachte 1986–1988 das Forschungsprojekt »ja-Club« in der Pfarre Lichtental, Wien 9. Der »offene Gesprächskreis für jung und alt« ergab Details der populären Religiosität mit den Methoden der oral history. Er entstand im Rahmen des interdisziplinären Seminars »Religion in Lebensgeschichte« der Professoren Michael Mitterauer, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, und Paul Michael Zulehner, Pastoraltheologie, und bestand danach als Angebot der pfarrlichen Erwachsenenbildung noch einige Jahre weiter. Im Projektzeitraum fanden 105 wöchentliche Treffen statt, die von durchschnittlich 20 Personen im Alter zwischen 17 und 90 Jahren besucht wurden. Im Ganzen kamen 66 namentlich bekannte und ein rundes Dutzend anonymer, wechselnder Gäste. Ihre religiöse Selbsteinschätzung reichte von »praktizierend« bis »nicht religiös«.

Die religiöse Erziehung der um 1900 Geborenen war – wie auch die profane – zumeist von Angst und Strenge geprägt. Als Vermittlungsinstanzen fungierten, neben den Familienangehörigen, Lehrer und Priester. Das positive biblische Gottesbild wurde oft in ein transzendiertes, patriarchalisches Familienmodell pervertiert (Vater – Priester – Gott). Das persönliche Gottesbild blieb blass. Leid wurde nicht selten als pädagogische Maßnahme Gottes gedeutet. Wenn man sich auch nach außen hin von solchen »kindlichen« Vorstellungen distan-

<sup>20</sup> M. Scharfe, Über die Religion, Köln 2004.

zierte, sind diese doch in der Frömmigkeitspraxis wirksam geblieben: Die vermittelnde »Himmelmutter« wurde als ausgleichende Instanz gegenüber dem zürnenden »Himmelvater« bemüht. Und beide hatten einen Sohn.

Die Eindrücke der Marienverehrer/-innen reichten weit in die Jugend zurück – nun liegt ein Jahrhundert dazwischen. Die Maianacht mit traditionellen Marienliedern galt für viele ältere Menschen als Inbegriff der »schönen«, weil feierlichen Liturgie. Die Alltagsreligiosität der älteren Generation war nicht unbedingt mit der von den kirchlichen Amtsträgern empfohlenen identisch. Teils hielten sich vorkonziliare Gewohnheiten, teils wurden neue Zugänge gefunden. Viele Teilnehmer/-innen verfolgten wach und kritisch die Entwicklungen in der Amtskirche. Sie hatten gelernt, zwischen Glaube und Religion einerseits und der hierarchischen Institution Kirche andererseits zu differenzieren.

Die Diskussion um das eucharistische Geschehen hatte drei Kristallisationspunkte: Messfeier, Erstkommunion und Fronleichnam. Von diesem – einst ebenso fälschlich wie häufig – als höchstes Fest des Kirchenjahres angesehenen Ereignis erinnerte man sich hauptsächlich an Äußerlichkeiten. Beim häufigen Kommunionempfang hatte sich das nachkonziliare Verständnis durchgesetzt. Mund- oder Handkommunion und Frauen als Kommunionspender waren keine kontroversen Themen. Übertriebene »Ehrfurcht« wurde als überholt angesehen. Die Senioren erlebten ihre Erstkommunion eher bedrückend als beglückend. Als Kinder hatten sie weniger »Sehnsucht nach Jesus« als Höllenangst wegen einer »Sünde«, die im Zerbeißen oder Klebenbleiben der Hostie oder in der Übertretung des Nüchternheitsgebots bestand. Starke Erinnerungen verbanden sich mit Äußerlichkeiten wie dem weißen Kleid, der Kerze oder der Jause. Eingelernte Missverständnisse belasteten jedoch das Sakramentenverständnis bei Beichte und Krankensalbung (vulgo Letzte Ölung). In der christlichen Lebensorientierung wurde der Begriff der Sünde betont. Angst vor einer Strafe Gottes wirkte oft stark nach. Eine Mischung von Werten und Antiwerten bestimmte die alltägliche Lebensbewältigung (Angst und zugleich Vertrauen Gott gegenüber). Der Glaube alter Menschen erscheint bisweilen kindlich. Aber er erwies sich in Lebenskrisen als tragfähig.

Ein anderes Projekt, »Alte und neue Bräuche in Wiener Pfarren«, beschäftigte sich mit dem Segment der religiösen Rituale in der Liturgie und in pfarrlichen Gruppen der katholischen und evangelischen Kirchen in Wien. Nach der ersten Phase 1990/91 wurde 1997 ein Vergleich ermöglicht. 1990/91 antworteten 96,7% der katholischen Pfarren im Stadtvikariat, inkl. Militärpfarre und griechisch-katholischer Zentralpfarre St. Barbara (156 = 100%). Bei den evangelischen Pfarrgemeinden betrug die Rücklaufquote 91,3% (21 = 100%). Ich hatte 200 Fragen gestellt und ersucht, Zutreffendes anzukreuzen, evtl. Bemerkungen zu machen und ergänzende Informationen zu übersenden. Die Auswertung umfasste mehr als 35.000 Datenfelder. Bei Unklarheiten wurde systematisch nachgefragt. Nach sieben Jahren erhielten die Einsender Kopien ihrer Fragebogen mit der Bitte, sie zu aktualisieren. Diesmal lag die Rücklaufquote der katholischen Pfarren bei 75,5%. Von den evangelischen Gemeinden beteiligten sich 57,1%.

Die Umfrage widerlegte gängige Vorurteile wie: Die Stadt sei brauchfeindlich oder in der evangelischen Kirche kenne man keine Bräuche. 1990/91 war die wichtigste Erkenntnis, dass 40,4% der Pfarren von neuen Bräuchen wussten, während nur 14,1% vom Abkommen alter Bräuche berichteten. Dabei war zu beobachten, dass oft die gleiche Begehung von den einen eingeführt und von den anderen nicht mehr gepflegt wurde. Bei der Einführung zeigten sich drei Tendenzen. (1) Innovation: nach eigenen Ideen, Modellen aus Werkbüchern oder Behelfen bzw. aus sozialer Notwendigkeit (z.B. Flüchtlings- und Obdachlosenprojekte), (2) Revitalisierung: Man erinnerte sich alter (eigener oder fremder) Bräuche und erfüllte sie mit neuem Leben, aktualisierte Formen und Inhalte (z.B. Fastentücher, Fußwallfahrten) (3) Restauration: Die starke Präsenz althergebrachter oder wiederentdeckter Frömmigkeitsformen hatte mit bewusster Förderung durch die Kirchenleitung zu tun.

Der Brauch-Begriff umfasste im Verständnis der Einsender auch neue Feste, Sozialaktionen und Freizeitaktivitäten der Gruppen. In den neuen Bräuchen zeigte sich starkes soziales Engagement, Solidarität mit Randgruppen, Fremden und Schwachen. Sie betonen das Positive: Partnerschaft statt Patenschaft, Hilfe zur Selbsthilfe statt

Almosen, Opfer aus Nächstenliebe statt Kasteiung aus Selbsthass. 1997 war eine gewisse Stagnation festzustellen. Einführen und Abschaffen hielten sich fast die Waage. Die wenn auch geringe Fluktuation stärkt die Annahme, dass die Durchführung von einzelnen Persönlichkeiten abhängt und mit diesen lebt oder stirbt (wie es ein Pfarrer von seiner ökumenischen Bibelrunde formulierte). Man griff mehr auf Traditionelles zurück. Die Zeit des Experimentierens schien vorbei. Neue Bräuche wurden kaum erwähnt – vielleicht sind sie inzwischen »alt« geworden. 1999 wurden leicht adaptierte Fragebogen im Burgenland verschickt. Dort beteiligten sich 77,33% (133 von 172) katholische Pfarren sowie 9 von 29 evangelischen Gemeinden. Ihre Antworten spiegelten die ländliche Struktur und zeigten einige Besonderheiten bei Traditionen der kroatischen Minderheit. Bemerkenswert war der starke Einfluss der von der Katholischen Frauenbewegung der Diözese Eisenstadt unter ihrer damaligen Leiterin Helga Kaiserseder empfohlenen Modelle. Festgestaltung und christlicher Heimschmuck wie z.B. die Gestaltung von Kerzen und Kreuzstickereien für verschiedene Feste, Osterteller und Weihwasserflaschen sind inzwischen in vielen Familien üblich.<sup>21</sup>

Eine weitere Umfrage veranstaltete ich 1993 zum Thema »Zielgruppenmessen in Wiener Pfarren«. Obwohl diesmal die Beteiligung nur bei 18% (28 von 157) lag, bestätigte sich, was Sarah Kubin mehr als ein Jahrzehnt später in Stuttgart feststellte: Weg von Massenveranstaltungen, hin zu Angeboten für Zielgruppen und überschaubare Gemeinschaften. So kann auf besondere und persönliche Bedürfnisse besser eingegangen werden, mehr Flexibilität und Kreativität sind möglich. Messen für spezielle Zielgruppen (man berichtete von 88 verschiedenen Gottesdiensten) wurden in Wien zumeist zwischen 1981 und 1990 eingeführt (15x), vier Zielgruppen waren im Fragebogen vorgegeben: Kleinkinder, Schüler, Familien, Senioren, »andere« konnten ergänzt werden. Die meisten Pfarren gaben mehrere an, an der Spitze lagen Familienmessen (18x), Gottesdienste für Schüler (16x), Senioren (15x), Kleinkinder (13x) und Jugendliche (10x). Bei den Fragen »Wer bereitet diese Messen vor? Wer gestaltet sie mit?« ergab die überwiegende Mehrzahl ein Zusammenwirken von Pfarrer

<sup>21</sup> H. M. Wolf, Das neue Brauchbuch. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe, Wien 2000, 314–377.

und Laien, die sich speziell dafür interessierten. Um eine Zielgruppenmesse zu gestalten, braucht man Ideen. Woher kommen diese? Sind es eigene Einfälle? Pfllegt man den Austausch mit anderen Pfarren? Verwendet man Bücher und Behelfe? Nach den Antworten zu schließen, überwogen die eigenen Ideen (36x), wobei man Bücher und Behelfe (24x) zu Rate zog. Der Erfahrungsaustausch mit anderen Pfarren lag an letzter Stelle (8x).

Resümee aus den Antworten: Während die Erwachsenen in der Kirche die Gemeindemesse feierten, gab es für Kleinkinder einen kreativ und kindgemäß gestalteten Wortgottesdienst in einem anderen Raum. Zur Gabenbereitung kamen die Kinder in die Kirche und nahmen dort an der Messe teil, manchmal sangen oder spielten sie, was sie zuvor erlebt hatten. Im ersten Teil des Gottesdienstes wurden Rhythmusinstrumente, Spiele, Tanz oder Zeichnungen eingesetzt. Manche Eltern nahmen nur am Kinderwortgottesdienst teil und wussten daher nicht so recht, wie ein »normaler« Gottesdienst abläuft, der Kinderwortgottesdienst gefiel ihnen besser, »weil er verständlicher ist«. Umgekehrt gab es Erwachsene, die das »kindische Getue« bei Familienmessen nicht schätzten.

Als häufigste Gestaltungselemente für Kinder ab dem Schulalter nannte man »rhythmische Lieder, Tanz und szenische Darstellungen, Predigtgespräche oder kürzere Lesungen.« Die Kinder sollten aktiv werden, zeichnen, schreiben, Kerzen an die Gemeinde verteilen, Brot teilen, Gaben zum Altar bringen, Fürbitten formulieren und lesen, Szenen spielen ... Bei Familienmessen wurde die »normale« Liturgie angereichert durch Anschauungsmaterial, Erinnerungsgaben (bezogen auf das Hauptthema der Verkündigung), visuelle Medien, Symbole, Meditationen. Wichtig erschien das »Einbinden möglichst vieler in das aktive Mitfeiern« und das Bestreben, die übliche Gottesdienstgemeinde nicht zu vertreiben.

Weitere Wortmeldungen betonten: Es wäre eine Aufgabe für alle, deren Anliegen eine ansprechende und einladende Sonntagsmesse ist, genau zu unterscheiden, was dazu dient und wo es sich um verzichtbare »Verzierungen« des Geschehens handelt (»gute Ideen stören oft«). Weniger kann mehr sein (»Manchmal nur wenige Gestaltungselemente, je nach Anlass und Jahreszeit im Kirchenjahr«). Eine Antwort fasst die Meinung vieler zusammen: »Die Gemeinde anzusprechen, ist zu wenig. Sie feiert!«

Wieder zeigt sich eine Parallele zu den aktuellen Stuttgarter Beobachtungen. Sarah Kubin nennt – nach vielen Gesprächen – »Feierlichkeit« als das relevante Kennzeichen eines »guten« Gottesdienstes: »Schön gemacht müssten Gottesdienste sein, aber ›ohne viel Traur‹ ... Feierlichkeit scheint wesentlich zusammenzuhängen mit einer professionellen Gestaltung des Gottesdienstes ... Das Ritual muss stimmig sein, um konkrete Stimmungen bei den Gläubigen hervorzurufen zu können, die wiederum dafür verantwortlich sind, ob das Ritual als gelungen erlebt wird.«<sup>22</sup>

#### LITERATUR

- BAUMGARTNER, J. (Hg.), Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg 1979.
- DAXELMÜLLER, Ch., Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff, in: Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz. Hg. v. H. Eberhart/E. Hörandner/B. Pöttler, Wien 1990.
- EBERTZ, M./SCHULTHEIS, F. (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa, München 1986.
- GERAMB, V., Sitte und Brauch in Österreich. Ein Handbuch zur Kenntnis und Pflege guter heimischer Volksbräuche, Graz 1948.
- KASCHUBA, W., Einführung in die Europäische Ethnologie, München 1999.
- KAISER, A., In der Kirche im Dorf. Eine ethnographische Untersuchung zur sinnlichen Dimension des Kirchgangs (Magisterarbeit), Tübingen 2002.
- KÖHLE-HEZINGER, Ch., Ritual, Brauch, Tradition. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Blicke auf den Gottesdienst, in: H. Kerner (Hg.), Gottesdienst und Kultur. Zukunftsperspektiven, Leipzig 2004, 107–122.
- KOREN, H., Volksbrauch im Kirchenjahr, Salzburg 1934 (Innsbruck 1986).
- KUBIN, S., Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes, Tübingen 2009.
- Miteinander – Welt und geistliche Berufung 10/11 (2009).
- POLAK, R., Megatrend Spiritualität?, in: Quart 1 (2008) und 2 (2008).
- RAHNER, K. u.a. (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart u.a. 1979.
- SCHARFE, M., Über die Religion, Köln 2004.
- SCHMIDT, L., Geschichte der österreichischen Volkskunde, Wien 1951.
- WOLF, H. M., Das neue Brauchbuch. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe, Wien 2000.

<sup>22</sup> Kubin, Ritual, 137f.

## Spiritualität und christliche Missionsgeschichte in Afrika: »Ghanaization« in der römisch- katholischen Kirche<sup>1</sup>

*Der Autor ist Priester der Diözese Ho in Ghana/Westafrika: 1991 Bachelor in Religionswissenschaft und Soziologie an der University of Ghana in Accra, 1997 Magister und 1999 Doktor der Philosophie an der Universität Wien, während dieser Zeit war er zugleich in der Seelsorge als Aushilfskaplan an der Wiener Dompfarre St. Stephan und in St. Vitus/Kritzendorf tätig. 2001 folgte ein Studium der Pädagogik und der Erwerb des »Postgraduate Certificate in Education« sowie des »Qualified Teacher Status (QTS)« an der University of Cambridge. Er lehrt seit 2002 Soziologie an der University of Ghana in Accra. Forschungsschwerpunkte sind die Pfingstgemeinden in Ghana und Österreich, das Verhältnis der Philosophie Afrikas und Europas sowie die Darstellung der afrikanischen Gesellschaft durch die Literatur (Ed.).*

### EINFÜHRUNG

Das Zweite Vatikanische Konzil war ein Wendepunkt im Leben der römisch-katholischen Kirche. Das Hauptaugenmerk des Konzils lag in der Absicht, das geoffenbarte Wort in jede Kultur hinein zu inkarnieren, als bewusste Anstrengung für jedweden Kultur- und Zeitraum. Die Konzilskonstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* bekräftigt besonders, dass Liturgie, vor allem die Eucharistie, durch die »das Werk der Erlösung vollendet wird«, die Quelle der Spiritualität der Kirche ist. Die Liturgie macht die Glie-

<sup>1</sup> Der Beitrag ist die Druckfassung eines Vortrags, der auf der Tagung »Christliche Spiritualität und Mission in Afrika« am Akofi-Christaller Memorial Institute, Akropong-Akwapim, Ghana, 23.-25. März 2009, präsentiert wurde. Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Mag. phil. Eva Graf.

der der Kirche zu einem »heiligen Tempel Gottes«, zur »Wohnung für Gott im Geist«. Das war der Grund, weshalb das Konzil die Notwendigkeit der Liturgiereform erkannt hat, um die Gläubigen zu befähigen, »vor den anderen das Geheimnis Christi und die wirkliche Natur der wahren Kirche – wo immer auf dieser Welt – durch ihr Leben auszudrücken und zu bezeugen«<sup>2</sup>. Die Evangelisierung der Kirche (*missio ad gentes*) in der modernen Welt sollte auf afrikanischer Erfahrung beruhen, während die afrikanische Erfahrung diese Botschaft empfängt und sich umgekehrt in ihr engagiert.

Dieser Beitrag zeigt die gelebte afrikanisch-christliche (römisch-katholische) Spiritualität aus einer ghanäischen Perspektive. Er bezieht sich auf das liturgische Leben der Kirche, indem er wichtige liturgische Entwicklungen, die von den Ortskirchen (Diözesen) errungen wurden, heranzieht. Das liturgische Leben der Kirche hat seine Herkunft in jenem Modell, mit dem sich die Ortskirche besonders identifiziert und in dem der gelebte Glaube und die spirituelle Erfahrung nach außen hin sichtbar gemacht werden.

Daher zeigt die Studie auf, wie sich ghanäische Kultur im Katholizismus ausdrückt. Ihr Ausdruck ist die gelebte Erfahrung ghanäischer Katholiken durch und im liturgischen Leben der Kirche, das im Modell der katholischen Kirche Ghanas als »Familie Gottes« wurzelt. Die Studie will inkulturierten Katholizismus in Ghana darstellen, indem sie ausgehend von den Christlichen Basisgemeinden (CBG) das Fest Fronleichnam und das »outdooring«<sup>3</sup>, die Namensgebungszeremonie von Kindern, als Beispiele heranzieht. Das Ziel besteht darin, zu zeigen, wie sich katholisch-geistliches Leben und ghanäische Kultur »wechselseitig in- und transformieren und einander verstärken«<sup>4</sup>.

Der Sinn der Liturgie der Eucharistie ist es, den äußeren Ritus zu überschreiten und das aus Liebe und Einheit kommende lebendige Leben, das darin gefeiert wird, so einzubeziehen, dass sie zum Hö-

<sup>2</sup> A. Flannery (Hg.), Vatican Council II. Vol. 1. The Conciliar and Post Conciliar Documents, Dublin 1992, 1.

<sup>3</sup> »Outdooring« ist der Terminus für die Namensgebungszeremonie eines Kindes in Ghana. Er ist wörtlich zu nehmen, weil er das erstmalige Herausbringen des Kindes aus dem Haus bezeichnet.

<sup>4</sup> P. Obeng, *Asante Catholicism. Religious & Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*, Leiden 1996, 1.

hepunkt des geistlichen Lebens der römisch-katholischen Kirche wird. Dieses Leben findet seinen kirchlichen Ausdruck als »Familie Gottes«, das die CBG und die Gemeinschaft aller Gläubigen im Gebet und in anderen liturgischen Formen auf akkulturierte Weise bezeugen. Die CBGs sind weder einzigartig für Afrika, noch haben sie hier ihren Ursprung. In der Tat sind die CBGs heute charakteristischer für die katholische Kirche in Südamerika, wo – laut Penny Lernoux – die neue Botschaft der »Befreiung«, zeitlich wie geistlich vermittelt wird durch experimentelle Formen des Gemeindegebets. Darin sind sie auffallend ähnlich den Gemeinden der frühen Kirche in der präkonstantinischen Epoche, einer missionarischen Kirche, die unbehindert von Macht und Reichtum war.<sup>5</sup> Der Unterschied zwischen den CBGs in Lateinamerika und Afrika (Ghana) liegt jedoch im Geist, der sie bewegt. Während offensichtlich der Lebensnerv der Kirche in Lateinamerika die »Theologie der Befreiung« ist, hat die Kirche in Afrika die Christlichen Basisgemeinden als »Familie Gottes« zum Modell, ein auf Liebe und Teilen aufgebautes Familienideal. Der Unterschied liegt in den verschiedenen sozio-politischen Bedingungen begründet, in denen sich die Kirche vorfindet. Die CBGs bilden daher die Grundlage, auf der die oben erwähnten liturgischen Erneuerungen zu behandeln sind. Die Studie bezieht sich auf Beispiele aus den katholischen Diözesen Accra, Kumasi und Ho, um an ihnen zu zeigen, wie Katholiken ihren Glauben in spezifischen Kontexten artikulieren und ihm einen authentisch ghanäischen Ausdruck sowie ein entsprechendes Verständnis des römisch katholischen Glaubens geben.

## I. DIE UNIVERSALE MISSION

Unter dem Titel »Messe im Hinterland nur alle vierzehn Tage verfügbar« berichtet »The Tablet« vom 19. Januar 2008 eine Geschichte über Australien, das bekanntlich unter Priestermangel leide. Die abnehmende Anzahl »von Priestern und die kleiner werdenden ländlichen Gemeinden« bewirken, dass Priester um einer Messe willen ge-

<sup>5</sup> P. Lernoux, *The Latin American Church*, in: *Latin American Research Review* 15/2 (1980) 201–211, 202.

zwungen sind, einige hundert Meilen zu reisen. Die Liturgie der Eucharistie kann ohne Priester nicht gefeiert werden.

Die australische Erfahrung reflektiert jenen Trend, von dem auch in den meisten westeuropäischen Staaten und den USA oft in den Medien berichtet wird. Neue pastorale Strategien und Zugänge sind daher notwendig geworden, oder vielleicht sogar ein genereller Neuentwurf eines praktikablen Modells von Kirche, das diesen Umständen entspricht. Modelle sind – soziologisch gesprochen – mentale Konstrukte, mit denen man die tatsächliche Wirklichkeit messen kann. Ein solches Denken ist eher gesellschaftsbezogen, wohingegen die Kirche jedoch nicht nur unter soziologischen Begriffen gesehen werden kann. Obwohl aus Menschen bestehend, qualifizieren sich die Mitglieder der Kirche in dem Sinn, dass sie »Volk Gottes« sind. Die Kirche ist zwar Gesellschaft, transzendiert diese aber gleichzeitig. Aus diesem Grunde müssen daher selbst soziologische Modelle von Kirche zuallererst theologisch sein. Aber als Gemeinschaft von Gläubigen ist die Kirche, nach welchem Modell auch immer, gefärbt durch den sozialen Kontext, in dem sie handelt.

Angesichts dessen fehlt der Klage über den Priestermangel bisweilen, besonders in der westlichen Welt, die Erkenntnis, dass es niemals in der Kirchengeschichte eine adäquate Anzahl von Priestern gegeben hat. Sogar in den Regionen Afrikas oder Südamerikas, die einen Nachwuchsboom zu haben scheinen, ist die Situation nicht gleich. Deshalb ist es unwahrscheinlich, dass es jemals weder lokal noch universalkirchlich gesehen genug Priester geben wird. Die alte Kirche Europas war zum Beispiel an einen gewissen *modus operandi* gewöhnt, der für jede einzelne Pfarre zumeist einen dort lebenden Priester vorsieht, der das Volk Gottes in der jeweiligen Pfarre leitet. Wo dies jahrhundertlang praktiziert wurde, ist es schwierig, sich ein anderes Modell vorzustellen, wie das Hauptsitz-/Außenstationen-Modell in Ghana.

## II. MISSION IN GHANA

Selbst wenn davon ausgegangen werden kann, dass die Berufungen in Afrika im Überfluss vorhanden sind, darf dennoch nicht vergessen werden, dass viele einzelne afrikanische Pfarren ein Verbund von

etlichen Städten und Dörfern sind. Ein Priester in Ghana lebt typischerweise in einem Pfarrzentrum in der Hauptstation und ist bemüht, dieser sowie den zugehörigen Außengemeinden zu dienen und etliche Pfarren haben zwanzig oder noch mehr Gemeinden. Die Bevölkerungszahl solcher Pfarren variiert zwischen einigen hundert und vielen tausenden Menschen. Für gewöhnlich üben die Priester solcher Pfarren ihr Amt unter äußerst schwierigen Bedingungen aus wie schlechten Straßen und Ermangelung an adäquaten Verkehrsmitteln. In der Tat müssen sie manchmal zu Fuß etliche Kilometer zu den ihnen anvertrauten Außenstationen gehen und erfreuen sich nicht des Luxus eines Einstationen-Pfarrmodells, indem die Priester dort zugleich leben, wo sie arbeiten, was für die Kirche des Westens typisch ist.

Trotz dieser mühsamen Umstände, die wir eben beschrieben haben, scheint diese Kirche zu blühen, in manchen Regionen Afrikas sogar von Leben zu vibrieren. Priester können und konnten nie auf sich allein gestellt Pfarren oder Kirche aufbauen. So vital sie ist, blüht ihre Arbeit nur in Zusammenarbeit mit den Laien. Aus dieser Perspektive kann man sich keinerlei pastoralen Erfolg des priesterlichen Dienstes in Ghana vorstellen ohne die vielen Katechisten und anderen Laien, die auch die Kirche in unseren Gemeinden am Leben erhalten. Weil die Kirche wächst, wird es für Priester immer schwieriger, ihre Herde persönlich zu kennen. Die neuen charismatischen Pfingstkirchen ziehen einen Vorteil aus dieser Schwäche der katholischen Kirche, um Katholiken abzuwerben. Darüber hinaus beginnen einige der neuen Kirchen Institutionen wie Schulen, Spitäler, Universitäten zu etablieren, die dieselben Dienste anbieten, wie die katholische Kirche als Teil ihrer Evangelisierungsarbeit<sup>6</sup>. Die eigentliche Gründung und das bemerkenswerte Wachstum der katholischen Kirche Ghanas seit ihrem offiziellen Gründungsdatum 1880 bedeutete historisch, dass die Verkündigung den von den Missionaren dazu ausgebildeten Katechisten überlassen war. Und diese Praxis gilt auch heute noch, insbesondere dort, wo Priester nicht immer selbst anwesend sind. Der zeitgenössische Ruf nach einer »Neu-Evangelisierung« veranlasst die Kirche in Ghana, die Dienste und Praxisanwendungen dieses Modells mit Blick auf eine effiziente Evangelisie-

---

<sup>6</sup> M. P. Okyerefo, *The Gospel of Public Image*. (Forthcoming), 2009.

nung neu zu überprüfen. Als radikale Abwendung von diesem Modell wünscht die Kirche, eher darauf zu bauen, indem sie die Idee von der Kirche als »Familie Gottes« fördert. Die Mitglieder nehmen am Leben dieser Familie teil, indem sie sich oft treffen, um sowohl den Tisch des Wortes als auch den Tisch des Brotes zu teilen und dabei einander und sich selbst zu dienen.

In einem Interview mit *The Tablet* (10. November 2007, 14–15) präsentierte der Primas der Katholischen Kirche Ghanas, Kardinal Turkson, dieses Konzept der Evangelisierung Ghanas und Afrikas. Die Kirche als »Familie Gottes« betont die Kirche als ewig begründet in der Natur der Trinität Gottes. Die »Familie Gottes« ist in der Einheit Gottes grundgelegt. Jede einzelne Familie der christlichen Gemeinde einer Außenstation, einer Pfarre, einer Kaplanei, einer Diözese, einer Nation und in der Tat auch der Universalkirche, bekommt ihre Bedeutung und ihre Stimme durch ihre Verwurzelung in der Familie Gottes. Liebe, Compassion und Teilen sind charakteristisch für diese Familie. Der inkulturierte Knackpunkt dieses Modells liegt in seiner entschiedenen Prägung durch die sprichwörtliche Afrikanische Familie. Er zeigt ein Idealbild von Familie, das – vertieft durch die Liturgie der Eucharistie – Leben in gesellschaftlicher Einheit und Solidarität teilt. Man kann nicht sagen, dass die Idealfamilie irgendwo existiert. So existiert sie weder in Afrika, das von Kriegen, ethnischen Konflikten, Gier, schlechter Regierung und Krankheit geplagt ist, noch im Westen, der von Gier, Materialismus und Relativismus aufgeessen wird. Modernisierung und Säkularisierung der afrikanischen Gesellschaft beginnen, ihren Tribut auch von der christlichen Familie zu fordern. Aber derartige Defizite sind exakt der Grund für die Existenz der Kirche als Familie, die den Menschen selbst noch am Abgrund des Zerbrechens Hoffnung bringen soll.

Wenn daher Pfarrgemeinden nach dem Familienmodell aufgebaut werden, ruft die Kirche nach heilenden Beziehungen und bietet so jedem einzelnen und jeder Gruppe einen Platz in ihr. Konsequenter folgt daraus, dass die pastorale Arbeit nicht allein von Priestern und Ordensleuten abhängt. Priester und Ordensleute sind gemeinsam mit den zahllosen Katechisten und Laien, die sich unbezahlt zum Dienst an der Kirche in Afrika zur Verfügung stellen, für ihr Wachstum verantwortlich. In herkömmlichen menschlichen Familien ist

die Arbeit der Mitglieder zu ihrem Unterhalt weder messbar noch bezahlbar. Und dafür ist der Beitrag jedes einzelnen Mitglieds wichtig. Die Herausforderung heute besteht jedoch darin, dass die Familie selbst erneuert werden muss, um die Kirche zu erneuern. Es reicht einfach nicht aus, nur »Messe lesend umherzurennen«<sup>7</sup>. Die Katechese sollte ein wesentlicher Teil der Arbeit der Priester, Ordensleute und Katechisten sein, die zugleich das Heim ihrer Gläubigen aufsuchen, um das Leben als Glieder dieser Familien zu teilen und immer wieder deren Mitglieder zu versammeln. Konkret garantiert das Konzept der CBGs das Wachstum des gelebten Glaubens in unseren Pfarren. Aber sehr weit verwurzelt ist dies in Ghana nicht. In Tema, in der Erzdiözese Accra, ist dieses Konzept sehr verbreitet. Die CBGs trugen sicherlich zur Revitalisierung der Katholischen Hochschulgemeinde der Universität von Ghana bei. Die Kirche an der Universität besteht aus einem Posten eines Studentenseelsorgers und einer Pfarre für die Angestellten.

Als im Jahre 2005 der Pastoralrat erkannte, dass Mitglieder der Pfarre jeden Sonntag nur zur Messe kamen, ohne wirklich am Leben der Gemeinde (nicht Familie) teilzunehmen, initiierte er die CBGs, indem er die Pfarrgemeinde in kleine, an der Nachbarschaft orientierte Familiengruppen teilte. Dies geschah in Anerkennung der Tatsache, dass die Studenten bereits seit langem nach diesem Modell lebten, das sie »Zellen« nannten. Diese Zellen oder CBGs treffen einander, um zu beten, die Bibel und ihr Vorankommen zu diskutieren. Die Mitglieder beginnen einander besser zu verstehen, und erreichen dabei die Randständigen. Wenn daher irgendein Mitglied krank wird, um einen Toten trauert oder einen Anlass zum Feiern hat, wird dies der gesamten Kirche der größeren Familie durch die kleinere Familie der CBG bekannt gemacht. Dieses Modell hat die Arbeit der Priester effektiver gemacht. Sie besuchen die verschiedenen CBGs und ihre Treffen, feiern die Eucharistie mit ihnen und lernen so ihre Mitglieder besser kennen. Die gesamte Pastoralstrategie ist auf dem Prinzip aufgebaut, die Menschen durch Liebe zu gewinnen. Menschen wollen gebraucht werden. Wo dies fehlt, verlassen sie die Kirche, um sich neuen religiösen Gruppen anzuschließen, die dieses Bedürfnis zu erfüllen scheinen. Dank der pastoralen Anpassung gibt

---

<sup>7</sup> Im englischen Originaltext: »... to be running around saying mass«.

die afrikanische Familie in ihrer Kernform und als erweiterte Familie dem gelebten Glauben der Kirche im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils einen starken Impetus. Durch diese Pastoralstrategie der bewussten Wahrnehmung der Inkulturation, die das Zweite Vatikanische Konzil ermöglicht hat, ist dieses Konzil in Afrika erst lebendig geworden.

Pashington Obeng<sup>8</sup> bemerkt, dass nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich die Kirche im Konzilsdokument *Gaudium et Spes* (*Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*) den neuen Anforderungen einer sich verändernden Welt bewusst wird. Diese Anforderungen beinhalten »Beziehungen« der Katholischen Kirchen »zu den anderen Religionen« (*Nostra Aetate*), die bleibend zur »Natur und Mission der Kirche« gehören (*Lumen Gentium*). Also ermutigt der postkonziliare Geist einen Dialog mit jenen indigenen Kulturen und Religionen, während die praekonziliare Einstellung der Missionare das Einbringen der indigenen kulturellen Praktiken in die Kirche missbilligt. Dieser neue Geist ermöglicht es beispielsweise der Diözese Asante (Erzdiözese Kumasi), welche Obeng detailliert erforschte, mit der »Indigenisierung« des Glaubens zu beginnen. Inkulturation wird natürlicherweise dann als Absicht Jesu Christi, des Wortes Gottes, verstanden, in jede menschliche Kultur hinein inkarniert zu werden, deren genuine Träger er zu retten kam. Ein solches Verständnis würde die von Erzbischof Sarpong geleitete Erzdiözese Kumasi ermächtigen, in ein Inkulturationsprojekt einzutreten mit dem Ziel, den katholischen Glauben seinen Anhängern leichter verständlich zu machen. Kumasi ist nicht die einzige Ortskirche, die sich für diese Initiative engagiert. In der Tat macht die Anerkennung von *Nostra Aetate*, dass »Christen und Nichtchristen in ihrem jeweiligen kulturellen und historischen Kontext fest verwurzelt sind« und von da aus ihren Glauben »aus diesen besonderen sozialen Bedingungen« leben<sup>9</sup>, die Inkulturation zu einem weltweiten Imperativ. Die Kirche »ist von ihrer ureigenen Natur aus missionarisch« (*Ad Gentes Divinitus*).<sup>10</sup> Das bedeutet, dass die innerste Natur der Kirche eine Bewegung auf die Menschen zu in Gang setzen

<sup>8</sup> P. Obeng (wie in Anm. 4), 124.

<sup>9</sup> Ebd., 126.

<sup>10</sup> A. Flannery (wie Anm. 2), 814.

und für sie in ihren eigenen Lebenssituationen relevant sein muss. Einer der Hauptwege, auf dem das Zweite Vatikanische Konzil dies ermöglichte, ist der Wechsel von Latein als einziger Liturgiesprache hin zur Muttersprachlichkeit. So wird in Kumasi nicht nur die Liturgie in Twi (eine Variante der Akan-Sprache in Ghana) gefeiert, sondern sie ist voll von zahlreichen Bemühungen zur Inkulturation. Die Art und Weise, in der die Erzdiözese Kumasi das Fronleichnamsfest feiert, ist ein Beispiel für die bemerkenswerten liturgischen Erneuerungen, die Obeng als die »Asantesization of Catholicism« bezeichnet.<sup>11</sup>

Fronleichnam (*Corpus Christi*) ist das Fest des Leibes und Blutes Christi und gedenkt der Eucharistie. Für gewöhnlich fällt es auf den Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitssonntag, in manchen Regionalkirchen wird es auf den folgenden Sonntag verschoben. An diesem Tag wird der Leib Christi in einer Monstranz nach der Feier der Eucharistie in einer Prozession herumgetragen. Auf diese Weise wird der Herr Jesus in aller Öffentlichkeit an einer gewissen Anzahl von Altären angebetet, die eigens dafür errichtet wurden. Und so zeigen die Katholiken der Welt Jesus Christus als ihren Priester, Propheten und König.

In Kumasi scheint die Gefolgschaft Christi angesichts der Position, die der Asantehene (König der Asante) und andere leitende Personen in der Gesellschaft einnehmen, einen eigenen Impetus zu erhalten. Am Fest Fronleichnam wird die Monstranz mit dem Leib Christi »auf einer Sänfte unter einem großen *Gye Nyame*-Schirm, der nur für Gott verwendet wird, getragen«<sup>12</sup>, sowie der König oder Anführer bei besonderen Anlässen herumgetragen wird. Der Bischof, der Christus repräsentiert (*alter Christus*), »prozessiert unter einem Schirm wie ein *ohene*, aber der Bischof sitzt nicht in der Sänfte. Er geht zu Fuß aus Hochachtung vor Christus, dem König«<sup>13</sup>. Obeng stellt fest, dass die verwendeten rituellen Symbole, wie das Trommeln und das Tragen eines Zeremonial-Schwertes, »konzentrierter Ausdruck der Königsmacht Christi sind«, die »jenseits jeder lokalpolitischen und religiösen Autorität des Asante-Königs steht«<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> P. Obeng (wie Anm. 4).

<sup>12</sup> Ebd., ix.

<sup>13</sup> Ebd., 130.

<sup>14</sup> Ebd., ix.

Auf dieselbe Art hat die Diözese Ho eine ganze Büroabteilung für »Glaube und Kultur« eingerichtet, um den katholischen Glauben für die Angehörigen dieser Lokalkirche verständlicher zu machen. Einer der signifikanten Riten, die daraus hervorgegangen sind, ist die Namensgebungszeremonie der Kinder. Die Namensgebungszeremonie ist in Ghana ziemlich weit verbreitet. Viele ethnische Gruppen feiern dieses Ereignis am achten Tag nach der Geburt des Kindes. An diesem Tag wird das Kind »aus dem Haus gebracht«<sup>15</sup>, um das erste Mal das Tageslicht zu sehen und dabei wird ihm sein Name gegeben. Der Namensgebungsritus oder das „Outdooring“ wird ähnlich, aber doch anders, von unterschiedlichen ethnischen Gruppen in Ghana vollzogen. Zum Beispiel bei den Bakpele, einer Ethnie der Voltaregion Ghanas, wird das Kind zeitig am Morgen aus dem Haus gebracht, wenn sich dort Familie und geladene Gäste versammelt haben. Das Hervorkommen aus dem Haus bedeutet die Dunkelheit hinter sich zu lassen, um ins Licht zu treten. Das Familienoberhaupt, das den Ritus vollzieht, hebt das Kind mit dem Gesicht nach oben in die Höhe, damit es das Tageslicht sieht und lernt, den Unterschied zwischen Dunkel und Licht, zwischen Böse und Gut, zu erkennen vermag. Eine Menge anderer Symbole werden angewendet, so auch das Wasserbesprengen des Hausdaches, vor dem die Gemeinschaft versammelt steht, sodass es auf das Kind herabtropfen kann. Diese Handlung bedeutet, dass das Kind zwischen Schönwetter und Regen unterscheiden lernen soll. Salz und Alkohol werden nacheinander auf die Zunge des Kindes gegeben und begleitet mit den Worten: »Wenn es Salz ist, nenne es Salz, wenn es Alkohol ist, nenne es Alkohol«, womit die Ehrlichkeit als gebotene Tugend ausgesagt ist. Peter Sarpong<sup>16</sup> zeigt darüber hinaus einige andere Symbole auf, die von den Asanti angewendet werden, einige spezifisch anlässlich der Namensgebung von Mädchen, andere von Buben.

Diese traditionelle ghanäische Feier ist in der Diözese Ho christlich adaptiert worden und kann im Sinne Pashington Obengs Arbeit als »Eweization« des Aufnahmeritus (Taufe) in die christliche Gemeinschaft bezogen werden. Somit ist der Ritus eine Amalgamierung der

---

<sup>15</sup> Im englischen Originaltext: »outdooring«.

<sup>16</sup> P. Sarpong, Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture, Tema 1974, 91.

traditionellen Namensgebungszeremonie und der katholischen Kindertaufe. Daher kann die Namensgebungs- oder »Outdooring«-Zeremonie von einem Priester geleitet werden, der dabei einige der oben genannten Symbole anwendet, die die ghanäische Kultur mit dem Christentum teilt, zum Beispiel Dunkelheit und Licht als Symbol für Böse und Gut. Der Priester kann die Taufe entweder dabei gleichzeitig spenden oder sie wird auf einen späteren Zeitpunkt in der Kirche aufgeschoben. Wo die Taufe vollzogen wird, verstärkt das Wasser als Symbol des christlichen Ritus für Reinigung und neues Leben zugleich auch die Tugend der von der traditionellen Kultur geforderten Ehrlichkeit.

Die in dieser Arbeit aufgezeigten Beispiele – Kirche, die sich in der Erzdiözese Accra als Familie Gottes in den CBGs verkörpert, Fronleichnam in der Erzdiözese Kumasi, und die Namensgebungszeremonie bzw. das »Outdooring« in der Diözese Ho – waren ermöglicht worden durch das Zweite Vatikanische Konzil. Die Konzilskonstitution über die Liturgie *Sacrosanctum Concilium* ermutigt die Ortskirchen (Diözesen) innerhalb der katholischen Kirche, sich kulturelle Ressourcen der Gesellschaften zu erschließen, jedoch innerhalb der üblichen Grenzen liturgischer Experimente. Viele nachkonziliare Dokumente bekräftigen die Konzilsposition auch weiterhin. Anlässlich des 10. Jahrestages des Konzils veröffentlichte Papst Paul VI. die Enzyklika *Evangelii Nuntiandi* über die Evangelisierung in der modernen Welt. Eines der Hauptanliegen von *Evangelii Nuntiandi* ist es, die Methoden und Zugänge für eine in unserer Zeit wirkungsvolle Verkündigung des Evangeliums sicher zu stellen. Auf der Linie von *Gaudium et Spes* betont *Evangelii Nuntiandi*, dass »das Evangelium Kultur und Lebensweise der Menschen durchdringen muss«, weil »beim Aufbau des Reiches Gottes es unvermeidbar ist, einzelne Elemente dieser menschlichen Kulturen einzubeziehen.«<sup>17</sup> Die Enzyklika anerkennt, dass, obwohl die Frohbotschaft und die Evangelisierung nicht an irgendeine bestimmte Kultur gebunden sind, sie aber dennoch nicht notwendigerweise unvereinbar mit ihr sein müssen. »Hingegen kann sie jedwede Kultur durchdringen, während sie keiner davon untergeordnet ist.«<sup>18</sup>

<sup>17</sup> A. Flannery (Hg.), Vatican Council II. Vol. 2. More Post Conciliar Documents, Collegeville 1982, 719.

<sup>18</sup> Ebd.

Indem das Evangelium mit dem tatsächlichen persönlichen und sozialen Leben der Menschen in Beziehung gebracht wird, könnten alle menschlichen Kulturen durch den Kontakt mit dem Evangelium erneuert werden. Das ist die Aufgabe, die das Konzil und die nachkonziliaren Dokumente den Ortskirchen (Diözesen) innerhalb der Gesamtkirche stellen. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe sollten jedoch die einzelnen Kirchen bei ihrem Bestreben der Inkulturation des Evangeliums mit der Universalkirche in Einheit vorgehen. Daher können Katholiken verschiedener kultureller Herkunft, die die Diözesen Accra, Kumasi und Ho besuchen, am Leben der Pfarrfamilie teilnehmen, und in der inkulturierten liturgischen Feier von Fronleichnam und der Aufnahme der Kinder in die Familie der Kirche dieselbe Feier ihrer eigenen Ortskirchen wiedererkennen, wobei diese Riten nicht radikal anders sind.

### III. ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit zeigt anhand der erwähnten ghanäischen Inkulturationsversuche, wie der Dialog mit indigenen Kulturen und anderen Religionen im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Bereicherung für die katholische Kirche sein kann. Der Inkulturationsprozess kann schwierig sein, weil er Anpassung, Innovation und Modifikation und auch manchen Konflikt mit sich bringt, aber es besteht kein Zweifel daran, dass er sich lohnt.

Indem das Zweite Vatikanische Konzil den Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie fördert, achtet es den Menschen mit seiner Kultur, die das Evangelium zu durchdringen sucht. Man kann also Kirchenmodelle entwickeln, die das Evangelium auf dem best möglichen Weg für den Menschen verstehbar machen. Daher stellen die CBGs Modelle der Kirche als Familie Gottes dar: Mitglieder mit einem Zuhause, worin sie Ängste, Hoffnungen und Liebe teilen können, wie z.B. in der katholischen Hochschulseelsorge der Universität von Ghana. Die Mitglieder können sich auf gegenseitige Unterstützung verlassen und dabei am Leben der Kirche teilnehmen, ja sie immer wieder am Leben erhalten; jene Kirche, die durch die Liebe des Heilands erlöst ist, der die Mitglieder nacheifern. Ein Modell ist immer ein Ideal, an dem die Realität zu messen ist. Was ein Modell

zu sagen scheint, ist die Möglichkeit, dieses Ideal zu erreichen. Einzelne und Gruppen sind gefordert, auf das Ideal zu achten und mit Blick auf ihre konkrete Situation in ihr Leben zu implementieren. So kann ein Modell die Wirklichkeit bereichern und sie einem höheren Niveau zuführen.

Die kulturelle Wirklichkeit der ghanaischen Katholiken kann daher selbst der Weg sein, den katholischen Glauben für sich bedeutsam zu machen. Die verschiedenen in diesem Beitrag durchbuchstabierte Inkulturationsversuche sind daher wesentlich Begegnung mit dem in diese Kulturen inkarnierten Christus. Sicher will er, dass die Träger dieser Kulturen ihre Religion in ihren je eigenen Kulturen leben und weitergeben. Das ist auch das Ziel der Enzyklika *Evangelii Nuntiandi*, dass Evangelisierung sich konstant in Beziehung zwischen »Evangelium und dem tatsächlichen persönlichen und sozialen Leben der Menschen...« vollzieht und sich »mit dem gemeinsamen Leben der Gesellschaft, mit allen Nationen, mit Frieden, Gerechtigkeit und Fortschritt« befasst.<sup>19</sup>

#### LITERATUR

- ASAMOAH-GYADU, J. K., African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana, Leiden 2005.
- EVERY, D., 2000. Models of the Church, New York 2000.
- BROOLLY, M., Outback Mass available only once a fortnight, The Tablet, 19 January 2008.
- FLANNERY, A. (Hg.), Vatican Council II. Vol. 1. The Conciliar and Post Conciliar Documents, Dublin 1992.
- FLANNERY, A. (Hg.), Vatican Council II. Vol. 2. More Post Conciliar Documents, Collegeville 1982.
- GIFFORD, P., Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Economy, Bloomington 2004.
- JAMES R., Mission Possible. The Tablet Interview, The Tablet, 10 November 2007.
- JENKINS, P., The Next Christendom. The Coming of Global Christianity, Oxford 2007.
- LERNOUX, P., The Latin American Church, in: Latin American Research Review 15/2 (1980) 201–211.

---

<sup>19</sup> A. Flannery (wie in Anm. 17), 723.

- MEYER, B., *Delivered from the Powers of Darkness. Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana*, in: *Journal of the International African Institute* 65/2 (1995) 236–255.
- OBENG, P., *Asante Catholicism. Religious & Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*, Leiden 1996.
- OKYEREFU, M. P. K., *The Gospel of Public Image*. (Forthcoming), 2009.
- OMENYO, C. N., *Pentecost Outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer 2006.
- SARPONG, P., *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*. Tema 1974.

## Die volksliturgischen Messen bei Pius Parsch und deren Umsetzung in der Liturgiegemeinde St. Gertrud<sup>1</sup>

*Elisabeth Siegl entstammt einer bekannten Klosterneuburger Familie und trat nach jahrelangem ehrenamtlichen Engagement in der Stiftspfarr mit jungen Jahren der Kongregation der Don Bosco Schwestern bei. Ihre Herkunftsfamilie war eng der Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg, der »Wiege der volksliturgischen Bewegung« verbunden und damit auch Pius Parsch selbst und Petrus Tschinkel, dessen Nachfolger als Kirchenrektor. Sie absolvierte an der Theol. Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg ein religionspädagogisches Diplomstudium (Mag. theol.), in dessen Rahmen sie Liturgiewissenschaft bei Univ. Prof. Dr. Rudolf Pacik hörte. In einer Seminararbeit beschäftigte sie sich mit der Liturgiegemeinde St. Gertrud und kann dabei auch auf das Zeugnis einer Reihe von Zeitzeugen aus ihrem eigenen familiären Umfeld zurückgreifen (Ed.).*

### I. VORWORT

St. Gertrud – dieses Kirchlein gehört zu meiner Lebensgeschichte. Ich wurde dort gemeinsam mit meiner Zwillingschwester getauft und feierte dort bis zu meinem 7. Lebensjahr die Sonntagsgottesdienste mit. Dass meine erste kirchliche Heimat ein entscheidender Ort der volksliturgischen Erneuerung war, war mir damals natürlich nicht bewusst. Wohl war mir der Name Pius Parsch vertraut, insofern ich wusste, dass er in St. Gertrud begraben war und für Klosterneuburg eine wichtige Rolle spielte. Aber erst durch mein Studium an der Universität Salzburg und der Auseinandersetzung mit der

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung der schriftlichen Seminararbeit des Seminars »Wegbreiter der liturgischen Erneuerung« unter der Leitung von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, WS 2008/09.

Liturgiebewegung des 20. Jahrhunderts lernte ich Pius Parsch näher kennen und schätzen. Er war also nicht nur ein Freund meiner Familie, sondern hat die Geschichte der Kirche entscheidend mitgeprägt. Mich auf seine Spuren und damit auch ein Stück auf die Spuren meiner Familiengeschichte zu begeben war und ist ein spannendes Unternehmen.

Wenn ich versuche, Bilder meiner Kindheit von St. Gertrud einzufangen, dann höre ich Gesänge des gregorianischen Chorals, dann sehe ich mich in der Prozession zum Opfergang, höre den Priester geheimnisvolle Worte sprechen und eine lange Predigt halten. Und ich sehe mich schüchtern an der Eingangstür der Kirche, einen Osterstriezel vom Priester empfangend. Vieles habe ich nicht verstanden. Nach Beendigung meiner hier vorliegenden Arbeit freut es mich nun, meine Erinnerungen in die Geschichte der Liturgie einordnen zu können, die Schritt für Schritt unterwegs ist, das Heilsmysterium Jesu Christi tiefer zu erfassen. Ich durfte durch diese Arbeit erkennen, wie Gott durch die Erfahrung und Sehnsucht einzelner Menschen Heilsgeschichte schreibt. Pius Parsch hat keine Mühen gescheut, um den Menschen seiner Zeit wieder zurückzugeben, was in den letzten Jahrhunderten verlorengegangen war – die Heilige Messe als Feier des ganzen Gottesvolkes, die aktive Teilnahme eines jeden an der Liturgie, die zentrale Gnadenquelle unserer christlichen Religion ist. Aus seinen vielen Schriften kann man herauslesen, mit welcher großer Leidenschaft er sich dafür einsetzte. Daher habe ich manche seiner Aussagen in meiner Arbeit wortwörtlich zitiert. Diese Worte mögen die kraftvolle Lebendigkeit seines Lebenswerkes unterstreichen.

## II. KURZBIOGRAFIE ÜBER DAS LEBEN UND WIRKEN VON PIUS PARSCH

- |           |   |
|-----------|---|
| 1884      | Johann Parsch am 18. Mai in Neustift bei Olmütz geboren                   |
| 1904      | Eintritt in das Stift Klosterneuburg, als Novize erhält er den Namen Pius |
| 1909      | Priesterweihe im Wiener Stephansdom                                       |
| 1909–1913 | Aushilfsseelsorger in Maria Treu, Wien VIII                               |
| 1913      | Doktorat an der Universität Wien, Professor für Pasto-                    |

- ralthologie in Klosterneuburg, Sozius des Novizenmeisters
- 1915–1918 Feldkurat, befasst sich viel mit der Bibel, feiert mit den Soldaten Messe
- 1919 Erste Bibelstunde in St. Gertrud (Klosterneuburg)
- 1922 Erste Gemeinschaftsmesse im Kirchlein St. Gertrud (Klosterneuburg)
- 1926 Gründung des »Volksliturgischen Apostolates« und der liturgischen Gemeinde St. Gertrud
- 1927 Gründung der Zeitschrift »Bibel und Liturgie«
- 1927 Hält er die erste »Volksliturgische Tagung« in Klosterneuburg und die erste »Liturgische Woche« im Ausland (St. Paul, München)
- 1933 Katholikentag in Wien (Schönbrunn) mit der »Betsingmesse«
- 1936 Umgestaltung des Innenraumes der Kirche St. Gertrud (nach den Grundsätzen der volksliturgischen Erneuerung)
- 1938 Schließung von St. Gertrud durch die Nationalsozialisten
- 1941 Auflösung des Stiftes
- 1941–1946 Seelsorger in der Pfarre Floridsdorf, Wien XXI, Sonntagsmesse in St. Gertrud
- 1946 Rückkehr ins Stift, Wiederaufnahme der früheren Ämter
- 1950 Gründung des »Klosterneuburger Bibelapostolates«
- 1951 Römische Neuordnung der Osternachtsfeier »ad experimentum«
- 1952 Festredner beim Internationalen Eucharistischen Weltkongress in Barcelona; erster Schlaganfall
- 1954 Nach langer Krankheit am 11. März in Klosterneuburg gestorben

### III. PIUS PARSCH IM KONTEXT DER LITURGISCHEN BEWEGUNG<sup>2</sup>

Die ersten Zentren der liturgischen Erneuerungsbewegung im deutschsprachigen Raum bilden sich durch die Benediktinerabteien Maria Laach und Beuron. Ihnen geht es vor allem darum, die Liturgie wissenschaftlich zu erforschen und die Gläubigen in diese einzuführen. Ziel ist es, die Liturgie möglichst feierlich und ordnungsgemäß zu begehen, daher hält man auch an der lateinischen Sprache und am Choral fest. Die Bewegung richtet sich vor allem an die Akademiker und Gebildeten.

Schon kurz nach seinem Eintritt in das Chorherrenstift Klosterneuburg wird auch Pius Parsch im Zuge seines Studiums mit der Liturgischen Bewegung konfrontiert. Zudem macht ihm die prachtvoll gestaltete Stiftsliturgie in Klosterneuburg einen großen Eindruck. Doch bald wird ihm die Erfahrung unerträglich, etwas zu beten, ohne es wirklich zu verstehen. Daraus zieht er den Schluss, dass wohl die meisten Menschen mit der Liturgie nichts anfangen können und von einer echten Teilnahme an der Liturgie weit entfernt sind. Aus dieser Erkenntnis heraus wächst in ihm das Anliegen, die Liturgische Bewegung auszuweiten und auch das einfache Volk zu erfassen, und er gründet die sogenannte Volksliturgische Bewegung, die von den Laien ausgeht. Sie soll verwirklichen, was Liturgie zuinnerst bedeutet: die aktive Teilnahme jedes Gläubigen an der heiligen Messfeier.

### IV. ZUM BEGRIFF »VOLKSLITURGIE«

Der Begriff Volksliturgie ist wohl jener Begriff, der die Bewegung Pius Parschs als eigenständig von den anderen liturgischen Bewegungen abhebt. Parsch übernimmt dieses Wort, um die Aufgabe des Volkes in der Liturgie hervorzuheben, obwohl ihm selbst dieses Wort nicht ganz gefällt: »Volksliturgie – dieses Wort tut einem feinfühligem Menschen weh, weil darin zweimal Volk vorkommt. Litur-

<sup>2</sup> Vgl. E. Daigeler, Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch (PPSt 5), Würzburg 2006, 40f.

gie (leitōn ergon) heißt schon Volkswerk.«<sup>3</sup> Trotzdem bleibt Parsch bei diesem Begriff, um zu unterstreichen, was ihm wichtig ist: die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie.

## V. DIE AKTIVE TEILNAHME ALS THEOLOGISCHES EXISTENTIAL

### 1. Dogmatische Grundlagen

Die Grundlage für die aktive Teilnahme aller Gläubigen in der Liturgie sieht Pius Parsch in der Lehre vom mystischen Leib Christi und vom allgemeinen Priestertum in der Kirche. Christus lässt als Haupt seiner Kirche alle Glieder an seinem Erlösungswerk teilnehmen. Durch die zwei Sakramente Taufe und Firmung erhält jeder Gläubige prophetische, priesterliche und königliche Würde und nimmt so als allgemeiner Priester aktiv unter der Führung des Amtspriesters am Messopfer teil.<sup>4</sup> Das Volk ist also nicht nur anwesend und mit Privatgebeten »beschäftigt«, sondern feiert selbst die Feier mit. Es nimmt nicht nur an einem äußeren Vorgang teil, damit es sozusagen auch etwas zu tun hat. Die »actuosa participatio« ist leibhaft-sakramentaler Ausdruck und Verwirklichung der Zugehörigkeit zum Leib Christi. Die gesamte Gemeinde nimmt teil am Vollzug des Lebensaustausches im Empfangen und Antworten. Sie wird durch Christus, den ewigen Hohenpriester, in die innertrinitarische Lebensgemeinschaft mit dem Vater im Heiligen Geist hineingenommen, d.h., sie nimmt am Leben Gottes teil, am Mitsterben und Mitleben mit Christus. Das drückt sich konkret in der Leiblichkeit und Zeichenhaftigkeit der Teilnehmer aus: Gesang, Gebet, Prozessionen etc. sind nicht nur Ausschmückung, sondern bilden den eigentlichen liturgischen Vollzug, ohne den es keine Liturgie geben kann.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> P. Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Klosterneuburg-Wien 1940 (21952), 5; P. Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (PPSt 1), hg. v. A. Redtenbacher, Würzburg 2004, 12.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 106f (= PPSt 1, 115f).

<sup>5</sup> Vgl. A. Redtenbacher, *Pius Parsch und das innere Anliegen der Liturgischen Bewegung*, in: K. J. Wallner (Hg.), *Fünf-vor-Elf. Beiträge zur Theologie*, (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, Bd. 2), Heiligenkreuz 2010, 169–184.

Was schon vor Jahrhunderten in der alten Kirche geübt worden war, will Pius Parsch zurückgewinnen und dem Volk seine gebührende Teilnahme zurückgeben.<sup>6</sup>

## 2. Wiederentdeckung der Gemeinschaftsfrömmigkeit

Ein ebenso wichtiger Gedanke ist für Parsch die Feier der Liturgie als Ausdruck der *objektiven Gnadenfrömmigkeit*, die im Laufe der Kirchengeschichte immer mehr verlorengegangen war. Während die Gebotsfrömmigkeit, in der die Menschen sich die Gnade durch eigene Werke zu »erkaufen« glauben, seit dem Mittelalter im Zunehmen war, stellt Parsch wieder das Gnadenleben in den Mittelpunkt der Religiosität. Die Liturgie ist das Heilszeichen der Gnade, so wurde sie schon in der altchristlichen Spiritualität verstanden. Die Frömmigkeit der Menschen dürfe daher nicht nur darin bestehen, die Werkheiligkeit in den Vordergrund zu rücken, persönliche Andachten zu pflegen und so vom aktiven, gemeinsamen Gottesdienst immer mehr abzurücken (*subjektive Frömmigkeit*). Vielmehr gehe es darum, das göttliche Wirken zuerst zu betonen. Nicht die Moral, sondern die Gnade steht im Vordergrund (*objektive Frömmigkeit*). Der Mensch soll sich als grundsätzlich erlöster Mensch begreifen, und dabei stellt die Liturgie einen Kernpunkt dar.<sup>7</sup> Von daher ist auch das mystagogische Anliegen Parschs zu verstehen, wenn er selbst formuliert:

»Wir haben zwei große Ziele: 1. Liturgisches Verstehen, 2. aktive Teilnahme! An erster Stelle soll das Volk die ... Liturgie wieder verstehen lernen, den Geist der Liturgie erfassen, soll das Volk aus der allzu subjektiven Frömmigkeit zur Gemeinschaftsfrömmigkeit der alten Kirche geführt werden. ... 2. Doch mit dem Verstehen der Liturgie begnügen wir uns nicht, wir führen das Volk zur möglichsten aktiven Teilnahme an der Liturgie, wie sie die alte Kirche in ihrer Blütezeit hatte.«<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Parsch, *Volksliturgie*, 349 (= PPST1 357).

<sup>7</sup> Vgl. M. Wekerle, Pius Parsch, in: *HID* 58 (2004) 168–176, hier 170–172.

<sup>8</sup> Parsch, *Volksliturgie*, 49 (= PPSt 1, 43).

### 3. Bilder für die heilige Messe

Um die Wichtigkeit seines Anliegens anschaulich zu machen, verwendet Pius Parsch zwei Bilder für die Feier der Liturgie.

#### *Liturgie wie Lunge und Herz*

Durch den symbolischen Vergleich mit Lunge und Herz stellt Parsch die Liturgie mit klaren und leidenschaftlichen Worten in das Zentrum der christlichen Religion:

»Liturgie ist ... der Kultus der heiligen Kirche ... Unsere Religion ist ... nicht bloß eine Moralanstalt, sie ist vor allem eine Kultreligion, für die der Kult nicht ein bloßes Anhängsel ist. Der Kult ist für unsere Religion das, was Lunge und Herz für unseren Organismus ist. Diesen Kultus wieder unserem Volke zu geben in seiner ganzen Fülle, Tiefe und Wirksamkeit, auch das Volk in diesen Blutkreislauf einzuschalten, also zur aktiven Teilnahme zu führen, das ist das Ziel unserer volksliturgischen Arbeit.«<sup>9</sup>

#### *Liturgie wie Oper oder Schauspiel*

Wie sich ein Mensch durch verschiedene Zugänge dem Verständnis eines Theaterstückes oder einer Oper annähern kann, so kann man dies auch bei der Liturgie beobachten. Parsch unterscheidet drei Möglichkeiten:

a. Wenn der Zuschauer ein fremdsprachiger Gast ist, dann hört er zwar zu, versteht jedoch die Handlung nicht, er wird gelangweilt sein, vielleicht nimmt er ein Buch aus der Tasche und liest etwas völlig anderes, was er aber verstehen kann. Liturgie dürfe auf keinen Fall nach diesem Beispiel ablaufen.

b. Wenn der Zuschauer das Stück, die Musik, die Sprache kennt, wird er interessiert sein, trotzdem bleibt er passiver Zuschauer.

Im Vergleich zur Liturgie wäre das schon ein Anfang, aber zur aktiven Teilnahme reicht das noch nicht aus.

c. Als Schauspieler hingegen nimmt der Mensch ganz aktiv an der Handlung teil. Er greift in das Geschehen ein, durch eine Hauptrolle, eine Nebenrolle.

Genauso gelte es auch für die aktive Teilnahme an der Liturgie – jeder Mensch ist aktiv Mitwirkender.

<sup>9</sup> Ebd., 69f (= PPSt 1, 147).

Pius Parsch nennt die Liturgie ein Schauspiel »in heiligem Sinne«, eine »heilige Wirklichkeit«. Priester und Volk spielen ihre je eigene Rolle in einer Handlung, die wirklich stattfindet, nämlich in der sich erneuernden Opferhandlung Jesu. Durch die Gegenwart Jesu und der mitfeiernden Menschen entfaltet sich in der Liturgie das ganze Heilswerk. Pius Parsch führt den Vergleich des Schauspiels auch äußerlich weiter: Der Altar ist die erhöhte Bühne, für verschiedene Personen und Ereignisse gibt es eigene Gewänder, die Gesänge sind in Rollen verteilt.<sup>10</sup> In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, eine Zeitzeugin Pius Parschs sprechen zu lassen. Irmgard Hanzal, die in ihrer Jugendzeit seine Messen mitfeierte, beschreibt seine Liturgie, ohne seine diesbezüglichen Vergleichsgedanken zu kennen, als »Heiliges Theaterstück«. Von daher lässt sich erkennen, wie wichtig Parsch auch der äußere Ausdruck der liturgischen Handlung war.

## VI. DIE FEIER DER VOLKSLITURGISCHEN MESSE IN DER LITURGIEGEMEINDE ST. GERTRUD

### *1. Die Liturgiegemeinde St. Gertrud – Wiege der volksliturgischen Erneuerung*

Praktischer Mittelpunkt für die Entstehung und Umsetzung der volksliturgischen Messen ist das kleine Kirchlein St. Gertrud in Klosterneuburg.<sup>11</sup> Pius Parsch findet die 800 Jahre alte Pilgerspitalskirche als idealen Ort für seine liturgische Gemeinde vor. Er lässt das romanische Kirchlein im Jahre 1936 umbauen, um seine ursprüngliche Einfachheit wiederherzustellen. An diesem Ort ist er bestrebt, einen Mustergottesdienst einzurichten, der sich später verbreiten sollte.

Parsch weiß zwar, dass es ideal wäre, die gesamte Pfarre in den liturgischen Erneuerungsprozess einzubinden, aber es ist ihm ebenfalls bewusst, dass es praktisch unmöglich ist, alle Pfarrmitglieder sofort

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 102–104 (= PPSt 1, 111–113).

<sup>11</sup> St. Gertrud ist zum größten Teil so erhalten wie zur Zeit der Erneuerungsbewegung. Dazugekommen ist das Grab Pius Parschs, der 1954 dort seine letzte Ruhestätte fand. Das Grab wird durch die Grabplatte vor den Stufen des Altarraumes sichtbar (s. Abb. 2).

dafür zu begeistern. Gerade in der Kirche sei es schwer, Traditionen zu ändern, es würde eine gewisse Zeit brauchen, bis alle mitkämen.<sup>12</sup> Daher entscheidet er sich für die zweite Variante, nämlich eine kleine liturgische Gemeinde innerhalb der Pfarre aufzubauen, in der sich alle einig sind und von der aus sich die Reformbewegung ausbreiten kann. Das bringt ihm nicht wenige Kontroversen ein, vor allem mit Stiftspfarrer Roth, der die durchaus berechtigte Gefahr sieht, dass ihm die treuesten Pfarrmitglieder abhandengingen. Zudem muss man auch mit einer *ecclesiola in ecclesia* rechnen, d.h., die Mitglieder der liturgischen Gemeinde könnten sich als die Auserwählten fühlen und dadurch ein Konkurrenzdenken innerhalb der Pfarre auslösen. Doch wie bereits erwähnt, vertraut Pius Parsch seiner Idee und begründet die Liturgiegemeinde von St. Gertrud, wie man später feststellen wird mit Erfolg.<sup>13</sup> In der Liturgiegemeinde St. Gertrud entsteht eine Gemeinschaft von Freunden, eine kleine Pfarrfamilie. Sie zählt bis zu 350 Mitglieder, davon 150 Jugendliche. Neben dem feierlichen Sonntagsgottesdienst gibt es regelmäßige Treffen im Pfarrheim gleich neben dem Kirchlein, in denen die Menschen ihr Leben teilen. Es finden Bibelstunden, liturgische Stunden, Gesangsübungen, Heimabende, verschiedene Gemeindeveranstaltungen in Ernst und Freude statt. Besonders wichtig ist Pius Parsch die Agape nach dem Gottesdienst. Im so genannten Liebesmahl wird das eucharistische Mahl fortgesetzt. Es wird gesungen, erzählt, ausgetauscht, der Priester gibt Verlautbarungen, Anliegen werden vorgebracht.<sup>14</sup> Parsch selbst beschreibt später seine Gemeinde treffend: »St. Gertrud ist die Wiege der volksliturgischen Erneuerung geworden. Wer in die Gemeinde kam, spürte den Hauch des Urchristentums.«<sup>15</sup>

## 2. *Hinführung zur heiligen Messe – Erziehung zum Messopfer*

Pius Parsch bringt die Paradoxie seiner Zeit auf den Punkt: »Die Christen verstehen ihre Hauptkulthandlung nicht.«<sup>16</sup> Um also über-

<sup>12</sup> Vgl. J. A. Jungmann, Sankt Gertrud in Klosterneuburg, in: HfD 58 (2004) 120f.

<sup>13</sup> Vgl. Parsch, *Volksliturgie*, 53 (= PPSSt 1, 46).

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 39f (= PPSSt 1, 35f).

<sup>15</sup> Ebd., 40 (= PPSSt 1, 36).

<sup>16</sup> Ebd., 187 (= PPSSt 1, 174).

haupt im vollen Sinne miteinander Liturgie feiern zu können, müssten alle Menschen – sowohl der Klerus als auch die Laien – das Heilsmysterium wirklich verstehen können. Parsch bemüht sich daher in seiner Seelsorgetätigkeit um die liturgische Erziehung seiner Pfarrgemeinde und konkretisiert diese in drei Schritten:

1. *Die Liturgische Woche*, in der die Liturgie Schritt für Schritt erklärt wird, zugleich liturgische Übungen abgehalten werden und deren krönender Abschluss die sonntägliche Gemeinschaftsmesse ist.
2. *Die liturgischen Stunden*, d.h. regelmäßige Gemeinschaftsabende im Pfarrheim, die auf die Feier des kommenden Sonntags hinführen und auf die Zeit im Kirchenjahr eingehen.
3. *Die Gemeinschaftsmesse* selbst, in der die Gemeinde angeleitet wird, möglichst aktiv am Gottesdienst teilzunehmen.

Damit will Parsch seine Gemeinde zur vollen und würdigen Feier des Kirchenjahres hinführen. Das von ihm aufgebaute Presseapostolat ist ein zusätzliches Hilfsmittel zum Verständnis der Liturgie: Messtexte, die jeder zur aktiven Mitfeier in der Liturgie verwenden kann, aber auch Bücher, Schriften, Andachten u.a. Diese geben den Laien die Möglichkeit, sich auch eigenständig in die Liturgie zu vertiefen.<sup>17</sup>

Entscheidend ist für Parsch auch die Verwendung der deutschen Sprache. Obwohl er die lateinische Sprache nach wie vor als die eigentliche liturgische Sprache sieht, ist für ihn die Übersetzung der liturgischen Texte ins Deutsche ein notwendiges Hilfsmittel zum Verständnis der Liturgie. Durch die Kombination beider Sprachen (je nach pastoraler Situation) kann für alle eine bewusste Mitfeier gewährleistet werden.

### 3. Ablauf der Messfeier

Um Inhalt und Ablauf der Messfeier deutlich zu machen, entwirft Pius Parsch für die römische Messe einen Bauplan:

»Wir können die Messe mit einem altchristlichen Gotteshaus vergleichen, das zwei Teile hat: ein Atrium, die Vorhalle, und das eigentliche Heiligtum; so teilt sich die Messe in zwei große, innerlich getrennte und doch aufeinander

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 77f (= PPSt 1, 152f).

der bezogene Teile: die Vormesse, auch Katechumenenmesse genannt, und die Opfermesse.«<sup>18</sup>

In seiner bildlichen Darstellung<sup>19</sup> gliedert er die Messe in fünf Teile, die Vormesse in zwei, die Opfermesse in drei Akte:

»*Ich bete* ... im Gebetsgottesdienst;  
*Ich höre* ... im Lesegottesdienst;  
*Ich gebe* ... im Offertorium;  
*Ich opfere* ... im Kanon;  
*Ich empfange* ... im Opfermahl.«<sup>20</sup>

Für die einzelnen Teile gibt es nach Parsch nun verschiedene Möglichkeiten der aktiven Teilnahme des Volkes: Vor dem feierlichen Einzug des Priesters mit den Ministranten spricht die Gemeinde kniend das Staffelgebet, beim Einzug selbst singen alle den vollen Introitus. Das Kyrie und Gloria singen ebenfalls alle.<sup>21</sup> Die Lesungen werden vom Lektor in deutscher Sprache gelesen, das Graduale als gemeinsames Echo gesungen (Vorsänger – alle). Das Evangelium wird nach einer Prozession feierlich verkündet, der Priester liest es lateinisch, während der Lektor es auf Deutsch übersetzt.

In der Predigt wendet sich der Priester an das Volk, indem er auf das liturgische Geschehen hinweist und die Feier interpretiert. Das Credo beten wieder alle deutsch oder lateinisch.

Danach erhebt sich jeder Gläubige zum Opfergang. Während ein Mann die Hostienschale mit den Hostien für alle nach vorne bringt, bringen die Einzelnen Geld bzw. Naturalien. Diese werden auf einen Tisch vor den Altar gestellt. Dazu singt die Gemeinde ein entsprechendes Lied. Dann beantwortet sie die Responsorien der Präfation und singt das Sanctus und Benedictus. Danach tritt Stille ein, denn es folgt das rein priesterliche Geschehen. Das Hochgebet ist das einzige Gebet, an dem das Volk nicht aktiv beteiligt ist. Es ist der heilige Moment des Betrachtens der Heiligen Eucharistie. Mit dem gemein-

<sup>18</sup> P. Parsch, Messerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung, Klosterneuburg 1935, 49 (= PPSSt 4, 92).

<sup>19</sup> Die bildliche Darstellung ist zu finden in: ebd., 52 (= PPSSt 4, 88).

<sup>20</sup> Ebd., 51.

<sup>21</sup> lateinisch oder deutsch.

samen »Amen« bejaht das Volk die Opferhandlung. Alle beten gemeinsam das Vaterunser, singen das Agnus Dei. Der Friedensgruß kann durch die Kusstafel weitergegeben werden. Es folgt der Kommuniongang. Priester und Laien empfangen die Kommunion. Die Mahlprozession wird von einem Lied begleitet. Die Kommunionbitte beten alle gemeinsam. Nach der Entlassung mit dem Segen spricht der Priester das letzte Evangelium (Johannesprolog), das Volk kann es mitsprechen.<sup>22</sup>

Trotz der aktiven Teilnahme des Volkes soll der Priester die heilige Messe vollständig nach den römischen Vorschriften feiern können. Während er selbst die Texte still in lateinischer Sprache spricht, liest sie ein Lektor (Vorbeter), der wie der Priester zum Volk gewandt ist, in deutscher Sprache und die Gläubigen beteiligen sich betend und singend. Die Dialoge (Responsorien) sprechen Priester und Volk laut lateinisch (können nicht wirklich treffend übersetzt werden). Gerade diese Kurzformeln sind der Aufruf zur aktiven Teilnahme und stellen die Verbindung zwischen Priester und Volk dar.

Parsch legt darauf wert, dass nur bei den vorgesehenen Stellen gesungen wird, also zu Ordinarium und Proprium, und die Texte dabei möglichst nah an den liturgischen Text herankommen (Messbuch). Für den rechten Ablauf ist ein gutes Miteinander von Priester, Lektor und Organist wichtig.

Um die Begeisterung einer in dieser Form gestalteten Liturgie nachvollziehen zu können, lohnt es sich nachzulesen, wie Pius Parsch selbst die Messe in St. Gertrud beschreibt. Es lässt sich erahnen, wie sehr sich das Volk in die Feier des Messopfers einbezogen fühlte.<sup>23</sup>

#### 4. Verschiedene Messformen

Die Formen der Gemeinschaftsmessen, die Pius Parsch entwickelt, gehen auf mehrere Wurzeln zurück:

- *Das betende Kommentieren der Messe*, das er selbst als Feldkurat in Gebetsform ausübte, während ein Mitbruder die Messe zelebrierte.

<sup>22</sup> Vgl. Parsch, *Volksliturgie*, 352–360 (= PPSt 1, 358–364).

<sup>23</sup> Nachzulesen in: ebd., 34–39 (= PPSt 1, 32–36).

- *Die Singmesse*, in der von der Gemeinde Kirchenlieder gesungen wurden, allerdings noch ohne Rücksicht auf den Gang der Messe.
- *Die Missa recitata*, die das gemeinsame Beten kannte sowie den Kontakt zwischen Priester und Gemeinde durch Dialoge und Antworten.<sup>24</sup>

Nach Jahren des Ausprobierens festigen sich in den 30er Jahren zwei Arten der Gemeinschaftsmesse (je nach liturgischer Bildung des Volkes):

*Die Betsingmesse* ist eine Messe mit deutschen Kirchenliedern, gemeinsame Gebete werden nur bei den Hauptteilen gesprochen. Diese Messform setzt sich am Katholikentag 1933 in Wien-Schönbrunn offiziell durch und wird zur gängigen Pfarrmesse.

*Die Chormesse* ist quasi eine ausgebaute *Missa recitata*. Sie ist schon eine Form für eine liturgisch geschulte Gemeinde, in der die Gesangsteile wirklich gesungen werden können. Es wird auch vermehrt die lateinische Sprache verwendet. Parsch unterscheidet vier Stufen:

- a) Nur das Ordinarium wird vom Volk gesungen (lateinisch oder deutsch).
- b) Das Volk singt das Ordinarium, der Lektor betet den Wechseltext vor.
- c) Das Volk hat den vollen Messtext in Händen, singt auch das Proprium bzw. liest leise mit.
- d) Vervollkommnung durch vermehrten Einsatz der lateinischen Sprache.<sup>25</sup>

Die Chormesse ist jene Messform, die Pius Parsch in der Liturgiegemeinde St. Gertrud pflegt. Für sie schafft der Komponist Vinzenz Goller (1873–1953), der lange mit Pius Parsch zusammenarbeitet, Vertonungen des lateinischen und deutschen Ordinarius sowie freirhythmische einstimmige Proprien (später »deutscher Choral« genannt), zunächst zum Gebrauch von St. Gertrud. Später werden sie veröffentlicht.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Vgl. R. Pacik, Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. Die von Pius Parsch entwickelten Modelle, in: HfD 58 (2004) 122–132, hier 126.

<sup>25</sup> Vgl. P. Parsch, Klosterneuburger Chormesse (Volksliturgische Andachten und Texte Nr. 8), Klosterneuburg <sup>13</sup>1932, 3f.

<sup>26</sup> Vgl. Pacik, Aktive Teilnahme, 127. Vgl. Daigeler, Liturgische Bildung, 67.

## 5. Der Kirchenraum am Beispiel von St. Gertrud<sup>27</sup>

Wie oben erwähnt, wählt Pius Parsch zur Verwirklichung der volksliturgischen Erneuerung das Kirchlein St. Gertrud. Er lässt es durch seinen Architekten Robert Kramreiter 1936 umgestalten und nimmt die Einrichtung so vor, dass es der liturgischen Grundidee entspricht: Kirche muss wieder Opferstätte sein, der Altar muss als Opfertisch wieder in den Mittelpunkt rücken. Es muss sichtbar und spürbar sein, dass es sich um einen Gemeinschaftsraum handelt, nicht um einen Andachtsraum.<sup>28</sup> Sehen wir uns nun am Beispiel St. Gertruds die für Pius Parsch ideale Raumgestaltung an.

Die Kirche ist in vier Räume gegliedert – Atrium, Kirchenschiff, Opferraum und Presbyterium (Priesterraum).

1. *Atrium*: Der erste Raum, den man betritt, ist für die Katechumenen und Büsser bestimmt. Es ist dem Wesen nach ein einfacher Raum. Es ist durch drei Bögen und zwei Säulen vom Kirchenschiff getrennt und niedriger als der Kirchenraum, weil sich darüber eine Empore befindet.

2. *Kirchenschiff*: Dies ist als Familienraum der Christengemeinde der größte Raum. Er muss schön und geräumig sein, und die Menschen sollen sich wohlfühlen können. Parsch betont auch die Wichtigkeit einer angenehmen Raumtemperatur:<sup>29</sup>

»Es ist eine Barbarei, die Gläubigen in einer ungeheizten Kirche feiern zu lassen. Kein Kino, kein Konzertsaal, kein Wartezimmer ist im Winter ungeheizt, nur in der Kirche kann man zittern und beben. Das ist eine ganz unangebrachte Aszese.«<sup>30</sup>

Die Holzdecke vermittelt das Gefühl eines familiären Raumes. Wichtig ist auch die gute Beleuchtung, die Gläubigen sollen schließlich Texte in der Hand halten, die sie auch lesen können. Die Bänke sind aufklappbar, um Sitzen, Stehen (priesterliche Haltung) und Knien zu ermöglichen. Der Mittelgang zwischen den zwei Reihen schafft Raum für einen feierlichen Einzug zum Altar. Die Orgel und

<sup>27</sup> Vgl. P. Parsch/R. Kramreiter, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie*, Klosterneuburg 1939 (= PPSt 9, Würzburg 2010) 24–36.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>29</sup> Die Wärme des Kirchenschiffes wurde durch eine Luftheizungsanlage realisiert.

<sup>30</sup> P. Parsch/R. Kramreiter, *Neue Kirchenkunst*, 1939 (= PPSt 9, Würzburg 2010) 26.

der Sängerkhor gehören zum Altar, daher ist zwischen den Bänken und dem Altar das Harmonium aufgestellt.

Statt der Predigtkanzel steht vorne ein dreistufiger Predigtstuhl, wobei auf der zweiten Stufe Lektor und Kantor stehen, auf der dritten der Priester. Er erfüllt zwei Bedingungen: Er steht in der Nähe des Altares und ist nicht zu hoch über den Köpfen der Gemeinde, sodass der Kontakt zu den Menschen hergestellt ist. Der Opfertisch vor dem Altarraum ist ein verschiebbarer Tisch, sodass er nach dem Vaterunser weggeschoben werden kann. Er dient beim Opfergang für die Opfergaben des Volkes.

Ein interessantes Detail sind übrigens die beiden Glasfenster, die das Sakrament der Firmung und der Ehe als die beiden Sakramente des Vollchristentums darstellen. Bei letzterem sieht man die Ehe als Sinnbild der Verbindung Christi mit der Kirche: Das Kirchlein St. Gertrud wird durch zwei Eheringe mit Christus (als Thron dargestellt) verbunden (siehe Abb. 4).

3. *Opferraum*: Dieser ist schon vom Bau her optimal. Er liegt drei Stufen höher als das Kirchenschiff und wirkt wie ein Ziborium, geheimnisvoll und herausgehoben wie eine Bühne. Der Vergleich der Liturgie mit einem Schauspiel war schon aus diesem Grund leicht nachzuvollziehen. Vom Triumphbogen hängt ein Gemmenkreuz herab. Aus Metall, vergoldet und mit Edelsteinen besetzt ist das Kreuz Zeichen der Erlösung, des Sieges Christi, wie es schon in der alten Kirche gezeigt wurde und drängt damit die mittelalterliche Frömmigkeit, die stärker den leidenden Christus betont hatte, wieder zurück. Nur auf der Innenseite, sozusagen als Altarkreuz, ist heute ein kleines Kruzifix zu sehen.

Der Altar aus Salzburger Forellenmarmor steht in der Mitte und ist zugleich Höhe- und Mittelpunkt des Gotteshauses, das eine Opferstätte ist. Er ist versus populum gerichtet und zeigt in einem Relief die zwölf Apostel als Tauben dargestellt, die am Mahl teilnehmen. Er ist mit Linnen bedeckt, die zwei Leuchter stehen seitlich davor.

Obwohl eine Kapelle eigentlich keinen Tabernakel hat, wurde in St. Gertrud trotzdem einer eingerichtet – als Schulbeispiel. Er befindet sich seitlich im Steinbogen und ist sehr schlicht mit Holz, Pappe und Seide ausgekleidet und mit durchbrochenen vergoldeten und verglasten Bronzetürchen verschlossen. Darüber leuchtet das Ewige Licht. Außer den Marmorbänken für Ministranten und Sänger und

einem kleinen Kredenz Tisch gibt es im Opferraum sonst keine Gegenstände.

Auch der Opferraum hat zwei Fenster, welche Symbole der Eucharistie darstellen (Tauben, die Brot picken als Symbol für die Seele, die sich am Heiligen Brot ernährt, und Pfauen, die Weinbeeren naschen als Symbol der Unsterblichkeit).

Das alte frühgotische Fresko der Himmelsleiter auf der Innenseite des Steinbogens (links und rechts, oben in der Mitte Gott Vater oder Christus) ist ein besonderes Schmuckstück des Opferraumes.

4. *Priesterraum (Presbyterium)*: Dieser Raum ist wieder eine typische Umstellung der liturgischen Erneuerung. Nachdem er im Laufe der Jahrhunderte zwischen Gemeinschaftsraum und Altar gerückt worden war und damit die Verbindung zwischen Altar und Volk verstellte hatte, ist er nun auf seinen ursprünglichen Platz (hinter den Altar) zurückgekehrt. Der Altar ist nun wieder Mittelpunkt der Feier. Im Priesterraum gibt es marmorne Sitze für den Klerus und einen durch drei Stufen erhöhten Thron aus Marmor, der über den Altar hinausragt. Diese Erhöhung könnte auf das ostkirchliche Bild Christi, der auf dem Thron sitzt, Bezug nehmen. Auf jeden Fall aber ist dadurch der Blickkontakt des Priesters zum Volk gewährleistet.

Die Wände des Kirchleins sollten je nach Raum feierliche und symbolhafte Bilder erhalten. So sollte zum Beispiel über dem Triumphbogen der historische Christus, über dem Opferraum Christus als Opferlamm und in der Apsis der verklärte Christus zu sehen sein. Dieser Wunsch Parschs wurde jedoch nie verwirklicht.

Außer der Innenausstattung der Kirche haben auch die Gewänder eine Bedeutung für den Gottesdienst, je nach der Rolle im heiligen Spiel: Die Priester in frühchristlichen Paramenten, die Ministranten in altchristlichen Tuniken mit roten Clavistreifen, die Mädchenschola in weißen, altchristlichen Gewändern, die Frauen in dunklen Schleiern. Dazu darf man sich nun die lebendige Feier vorstellen, in der es keine Zuschauer gibt. »Wer diese Kapelle richtig sehen will, muss an einem Sonntagsgottesdienst teilnehmen.«<sup>31</sup>

Josef Andreas Jungmann (1889–1975), der sich in die Liturgie von St. Gertrud vertieft hatte, zog folgenden Schluss: »Hier ist verwirklicht,

<sup>31</sup> Ebd., 36.

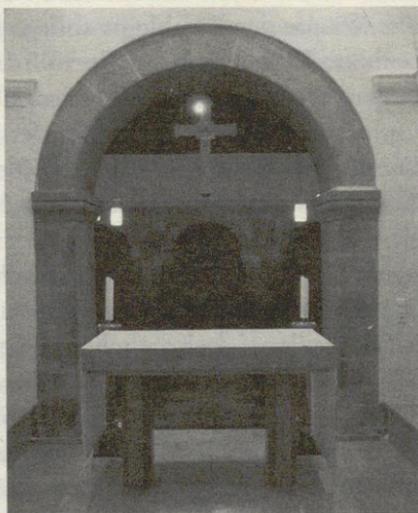
was jeder Gottesdienst sein sollte: ein Abglanz des Himmels unserer irdischen Welt.«<sup>32</sup>



*Abb. 1: Außenansicht von St. Gertrud.*



*Abb. 2: Innenansicht von St. Gertrud.*



*Abb. 3: Innenansicht vom Altarraum aus.*

<sup>32</sup> Jungmann, Sankt Gertrud, 121.

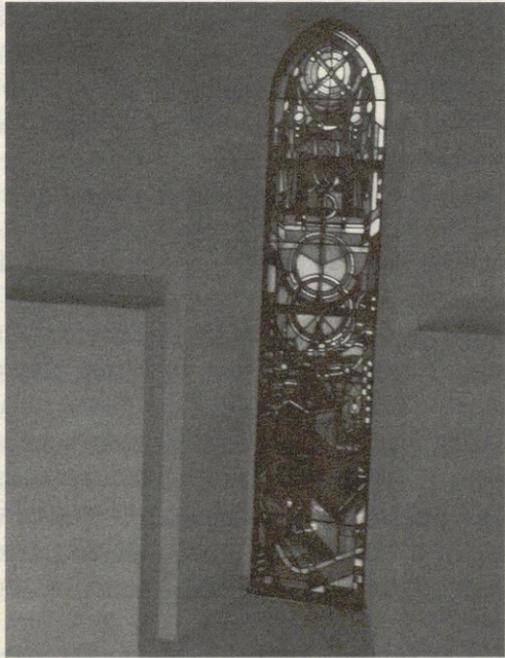


Abb. 4: Glasfenster »Ehe«.

#### 6. Die Kirchenmusik<sup>33</sup>

Die Kirchenmusik ist seit je ein wesentliches Element der Liturgie. Gerade der Gesang ist auch für Pius Parsch und seine volksliturgische Erneuerungsbewegung ein wichtiges Element zur aktiven Teilnahme des Volkes. Deswegen erinnert er immer wieder an die notwendige Pflege des liturgischen Gesanges. Er hält an seinem Grundsatz fest: »Liturgie, die nicht singt, ist eine tote Liturgie.«<sup>34</sup>

Parsch sieht drei Möglichkeiten des liturgischen Gesanges. Der Choral als ureigener Kirchengesang ist erhabenster Ausdruck der Liturgie, aber gesanglich anspruchsvoll und vor allem wegen der lateinischen Sprache mehr für die liturgisch Gebildeten geeignet. Das deutsche Kirchenlied, das leicht zu singen ist, schätzt er sehr, betont aber

<sup>33</sup> Vgl. Parsch, *Volksliturgie*, 329–334 (= PPSt 1, 305–310).

<sup>34</sup> P. Parsch, *Die Liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geiste der liturgischen Erneuerung*, Bd. 1, *Grundlegung der liturgischen Predigt*, Klosterneuburg 1948, 290.

die Notwendigkeit einer passenden Liedauswahl. Die dritte Möglichkeit, die Polyphonie, verurteilt Parsch, weil sie die aktive Teilnahme praktisch unmöglich macht.<sup>35</sup> In diesem Zusammenhang klagt er über zwei Sünden, die im Laufe der Kirchenmusikgeschichte passiert seien: Die »lässliche Sünde« sei der Umstand, dass ab dem 7. Jahrhundert die Schola immer kunstvoller zu singen begann, sodass das Volk nicht mehr mitkam und mit der Zeit nur mehr Zuhörer wurde; von »Todsünde« spricht er über die Sängerchöre, die sich ab dem 17. Jahrhundert nur mehr auf die Kunst konzentrierten und selbst nicht mehr am Heiligen Opfer teilnahmen. »Sie wanderten ... vom Altare weg in den äußersten Schmollwinkel der Kirche und maßten sich das Monopol des Gesanges an.«<sup>36</sup>

Daher hält Parsch an drei Grundsätzen fest:

1. Es soll kein polyphones Hochamt mehr geben, in dem die aktive Teilnahme nicht möglich ist! Das Ziel ist die Opferteilnahme und nicht, eine hohe Kunst zu pflegen. Die Schola hat wie auch das Harmonium ihren Platz beim Altar und fungiert als Brücke zwischen Volk und Altar.
2. Das Volk soll zum Choralsingen erzogen werden. Es brauche zwar seine Zeit, doch auch kleinere Gemeinden zeigen, dass es möglich ist. Die Schola als Vorsängerin ist dabei sehr hilfreich.
3. Chorleiter und Organisten sollen nicht nur für die hohe Kunst beim Hochamt da sein, sondern das Volk im Kirchengesang erziehen. Vorrangig empfiehlt er eine Knaben- oder Mädchenschola als Kern des Kirchengesanges.<sup>37</sup> In der Kirchenliedstunde kann der Priester die Lieder auch homiletisch erklären.

## VII. ZEITZEUGINNEN UND -ZEUGEN ÜBER PIUS PARSCH UND ST. GERTRUD

Pius Parsch war es, wie die Bezeichnung »Volksliturgische Bewegung« ausdrückt, ein Anliegen, die Liturgie aus der Perspektive des Volkes zu betrachten und die aktive Teilnahme so zu realisieren, dass

<sup>35</sup> Vgl. Daigeler, Liturgische Bildung, 67.

<sup>36</sup> Parsch, Volksliturgie, 330 (= PPSt 1, 306).

<sup>37</sup> Bei seinen Messen in St. Gertrud gab es eine Mädchenschola von 30–40 Mädchen, die zwischen Volk und Altar stand.

sich die Laien tatsächlich einbezogen fühlen. Daher liegt es nahe, gegen Ende meiner Ausführungen auch noch Zeitzeuginnen und -zeugen sprechen zu lassen. Wie haben verschiedene Menschen die Liturgiegemeinde St. Gertrud und Pius Parsch erlebt? Welche Veränderung hat sie innerlich bewegt?

Ich habe einige Personen, die meisten aus meiner Familie, befragt und möchte sie nun zu Wort kommen lassen.<sup>38</sup>

*Rudolf Siegl, \* 1947*<sup>39</sup>

Rudolf wuchs in der kirchlichen Gemeinde von St. Gertrud auf und zählte ab seinem sechsten Lebensjahr zu den Ministranten. Er erinnert sich:

»Pius Parsch war öfters bei uns zu Besuch und hat uns eine Torte mitgebracht, wir durften ihn Onkel Pius nennen. Mich hat in der Messe besonders der Blick zum Volk fasziniert. Im Gegensatz zur Messe in der Stiftskirche konnte ich als Ministrant in St. Gertrud die Menschen sehen und fühlte mehr das Miteinander, mehr Zusammengehörigkeitsgefühl.«

*Rosmarie Siegl, \* 1946*<sup>40</sup>

Rosmarie war ebenso von klein auf in St. Gertrud dabei. Sie schildert ihre Eindrücke:

»Pius war ein gütiger, aufgeschlossener Mann, seine Persönlichkeit als Priester war für mich überwältigend. Bei einem seiner Besuche hat er mir ein Erstkommunionkreuzerl geschenkt. Ich erinnere mich, dass die Kirche immer voll war, die Leute sind gern gekommen, weil sie das Gefühl hatten, gebraucht zu werden. Jede Messe hatte einen feierlichen Einzug, die Ministranten trugen Kerzen, Weihrauch und Kirchenfahne. Ich trug ein weißes Kleid und durfte zur Gabenbereitung Brot nach vorne bringen, das für die anschließende Agape verwendet wurde. Zum Friedensgruß gab es eine Kusstafel, die weitergegeben wurde, und dann eine Liebesumarmung. Ich lernte auch die Messen in der Stiftskirche kennen, aber St. Gertrud war mir lieber,

<sup>38</sup> Die Interviews wurden von der Verfasserin am 30.11.2008 in Klosterneuburg durchgeführt.

<sup>39</sup> Rudolf Siegl ist der Vater der Verfasserin.

<sup>40</sup> Rosmarie Siegl ist die Schwester von Rudolf, Tante der Verfasserin.

weil ich eine lebendige Gemeinde spürte. Alle zogen am gleichen Strang und wurden gleich behandelt.«

*Elisabeth Likar, \* 1944*<sup>41</sup>

Auch Elisabeth kennt St. Gertrud seit ihrer Kindheit. Sie beschreibt viele Details und reflektiert ihre Erfahrungen:

»Als Kind habe ich Pius Parsch als gütigen, Kindern gegenüber sehr aufgeschlossenen Menschen kennen gelernt. Zu seinen Jugendstunden, Bibelrunden und Messerkklärungen, die wöchentlich stattfanden, kamen immer sehr viele Jugendliche.

So wie es auch heute noch wichtig ist, gab es schon damals im Gottesdienst eine große Streuung der möglichen Aufgaben. Buben ministrierten, trugen Kerzen zum Evangelium und während des Kanons. Mädchen sangen in der Schola mit, bereiteten den Tisch für die Gabenbereitung der Gemeinde. Dann brachte ein Erwachsener die zuvor schön auf einem Teller arrangierten Hostien zur Apsis und so zum Zelebranten. Es gab einen Opfergang, bei dem die Teilnehmer ihre Gabe in ein Körbchen warfen, das auf dem zuvor bereiteten Tisch stand. Der Tisch selbst stand am Ende des Gemeinderaumes, wo die Stufen zur Apsis beginnen. Zum Lamm Gottes kam das Gabenkörbchen weg und stattdessen deckten die Mädchen den Tisch: Insgesamt sechs kleine Patenen wurden für die Kommunion aufgedeckt. Jeder, der die Kommunion empfing, hielt selbst eine Patene in der Hand (zur Sicherheit, damit die Hostie nicht auf den Boden fiel). Auch das endgültige Abdecken dieses Tisches und Wegräumen war Aufgabe der Mädchen. Opfergang und Kommuniongang bewegte alle.

Ministranten und Mädchen trugen Gewänder, die den antiken römischen nachempfunden waren: Ministranten beige, lange Gewänder mit zwei dunkelroten Samtstreifen links und rechts vom Halsauschnitt, Mädchen weiße Gewänder mit hellblauen Streifen, weißen Schleiern und einer Parure, dem Band zum Festhalten des Schleiers. Es gab immer eine Evangeliumsprozession. Die Aufgabe der Schola wurde von einem Kantor unterstützt, der meist ein Kleriker des Stiftes war. Dieser stand vor der Mädchenschola und trug einen Kantorenstab mit einer Masche in der entsprechenden liturgischen Farbe.

<sup>41</sup> Elisabeth Likar ist die Schwester von Rudolf und Rosmarie, Tante der Verfasserin.

Jeden Sonntag wurde das Evangelium exegetisch erklärt und dann für die Gegenwart gedeutet. Die Messerkklärung fand jeden Samstagabend statt. Sie dauerte etwa eine Dreiviertelstunde und man ging mit ganz anderer Vorbereitung am Sonntag in die Kirche. Hier kamen auch historische Entwicklungen zu den Gottesdiensten zur Sprache.

In der Gemeinde gab es oft Frühkommunionen für Kinder.

Die von Goller vertonten Proprien wurden vervielfältigt und jeden Sonntag vor der Messe auf den Bänken bereitgelegt, ebenso das »Kyriale«. So wurde zum Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei und Credo Choral gesungen. Es gab dem Kirchenjahr angepasste Messreihen. Es war besonders beeindruckend, die liturgischen Texte zu allen Gottesdiensten zu bekommen. Nach dem Auszug des Priesters betete die Gemeinde immer den Lobgesang der drei Jünglinge. Während dieser Zeit konnte sich Dr. Pius umziehen und zum Verabschieden wieder in den Kirchenraum kommen.

Viele liturgische Bräuche, die heute verbreitet sind, haben für mich in St. Gertrud ihren Anfang: Krippengang, Häusersegnung zu Epiphanie, Lichterprozession zu Lichtmess um die Kirche, Palmprozession um die Kirche, liturgisch genaue Kreuzverehrung, Osternacht mit allen Lesungen in Deutsch, Lateinisch, Hebräisch und gesungen (durch Mitglieder der Gemeinde), Kräuterweihe zu Maria Himmelfahrt.

Zu Dreikönig erhielten alle ein Säckchen mit einem Stück Kreide und Weihrauch, um daheim die Haussegnung selbst zu gestalten. So kam auch liturgisches Tun in die Familien. Dr. Pius schenkte auch öfters jedem am Ende des Gottesdienstes ein Dreikönigsbildchen, manchmal mit seiner Unterschrift und der Jahreszahl.

Auch die Palmzweige und die Kräutersträußchen zu Maria Himmelfahrt bekamen wir (Gemeinde) immer geschenkt. Die Kerzen, die zu Lichtmess an die Gläubigen ausgeteilt wurden, wurden in der Osternacht wieder mitgebracht und weiterverwendet.«

*Margaretha Siegl, \* 1918*<sup>42</sup>

Margaretha kam mit zweieinhalb Jahren nach Klosterneuburg. Sie erzählt:

<sup>42</sup> Margaretha Siegl ist die Mutter von Rosmarie und Rudolf, Großmutter der Verfasserin.

»Als ich Kind war, sind wir alle in die Stiftskirche gegangen. Meine Mutter entschloss sich aber später, nach St. Gertrud zu gehen, was ich zunächst nicht wollte. Dann aber habe ich mich doch durchgerungen, einmal mitzugehen, und war erschüttert, weil mich die Liturgie wider Erwarten so angesprochen hat. Zum Beispiel fiel mir auf, dass das Vaterunser gemeinsam laut gebetet wurde. Und auf einmal konnte ich in deutscher Sprache hören, worum es ging. Außerdem bekam jeder einen Text in die Hand und konnte wirklich selbst mitbeten. Alle hatten etwas zu tun, es waren viele Ministranten, die alle eine Aufgabe hatten. Mädchen standen mit weißen Gewändern im Mittelgang und bildeten die Schola. Eine Frau spielte am Harmonium. Die Lesung las oft ein Mann aus dem Volk. Rechts im Kirchenraum saßen die Männer, links die Frauen. Da war auch mein Platz, wir trugen einen kleinen schwarzen Schleier. Später war es meine Aufgabe, die Hostien zu zählen, bevor sie bei der Gabenbereitung nach vorne getragen wurden. Am Schluss jeder Messe gab Dr. Pius jedem die Hand, zu Ostern erhielten wir noch ein Stück Brot dazu. Ich erinnere mich, dass er sehr verständlich predigte. Er sprach oft von einem »heiligen Theater«. Dieser Begriff jedoch gefiel mir nicht, ich empfand die Messe viel eher als Begegnung mit Gott. Persönlich hatte ich viele Begegnungen mit Pius Parsch. Er war gegenüber Familien sehr hilfsbereit und hat auch uns immer wieder besucht und Dinge gebracht, die wir brauchen konnten. Ich bekam von ihm eine neue Bibel und viele andere Bücher. Dr. Pius war ein sympathischer, ruhiger und eher zurückhaltender Mensch, hat mir aber das Gefühl gegeben, dass man zu ihm kommen kann. Wenn ich etwas in den Büchern nicht verstanden hatte, konnte ich ihn stets fragen und er gab mir Antwort. Er hatte auch ein Gespür für die schwachen, hilfsbedürftigen Menschen in der Gemeinde.«

*Irmgard Hanzal (geb. Domanig), \* 1931*

Irmgard war von klein auf mit ihrer Familie in St. Gertrud, ihr Vater Gottfried trug stets die Hostien zum Altar. Sie erzählt:

»Pius Parsch war ein sehr großzügiger Mensch. Nach der Messe kam er oft zu uns nach Hause, brachte uns Kindern Süßigkeiten mit und segnete unser Haus. Wir durften ihn Onkel Pius nennen. Mit meinen Eltern war er befreundet. Überhaupt wollte er viel Kontakt zum Volk, zu den Familien. Er wollte wissen, wie es ihnen geht.

Im Gottesdienst war ich ein Mädchen der Schola. Wir trugen Paruren und lange weiße Gewänder. Das Ordinarium sangen wir im gregorianischen Choral, also lateinisch, das Proprium hingegen sangen wir in deutscher Sprache. Die Kirche war immer voll. Ich kann mich auch gut an die Palmprozessionen erinnern. Es wurden riesige Palmen verteilt und wir machten eine feierliche Prozession um die Kirche herum. Die Osternachtfeier wurde erstmals um Mitternacht gefeiert.«

### VIII. ABSCHLIESSENDE ÜBERLEGUNGEN FÜR HEUTE

Die intensive Auseinandersetzung mit der volksliturgischen Erneuerung, mit Pius Parsch und seinen Zugängen zur Messe sowie den Möglichkeiten der aktiven Teilnahme lässt in mir fast automatisch die Frage aufkommen: Und wie ist es heute? Wir hören und lesen die Texte in unserer Landessprache, können mitbeten, mitsingen. Aber tun wir es auch? Sind wir deswegen aktiv? Oder geht nicht vielfach die Feier an uns vorbei wie ein Fernsehfilm, den wir uns wiederholt ansehen? Ist es nicht auch heute notwendig, sich in das Verständnis der Liturgie neu zu vertiefen, um dieses Geheimnis immer tiefer zu erfassen und unser Leben nach dieser Quelle ausrichten zu können? Vielleicht ist es gut, dass wir uns diese Fragen immer wieder stellen. Jedenfalls fühle ich mich persönlich herausgefordert, mich und meine aktive Teilnahme zu hinterfragen und dort etwas zu ändern, wo ich zu passiv geworden bin.

### LITERATUR

- DAIGELER, E., Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch (PPSt 5), Würzburg 2006.
- JUNGMANN, J. A., Sankt Gertrud in Klosterneuburg, in: *HID* 58 (2004) 120f.
- PACIK, R., Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. Die von Pius Parsch entwickelten Modelle, in: *HID* 58 (2004) 122–132.
- PARSCH, P., Klosterneuburger Chormesse (Volksliturgische Andachten und Texte Nr. 8), Klosterneuburg <sup>13</sup>1932.
- PARSCH, P., Messerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung, Klosterneuburg 1930 (<sup>2</sup>1935, <sup>3</sup>1950, <sup>4</sup>2006 = PPSt 4).

- PARSCH, P., Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg-Wien 1940 (21952, 2004 = PPSt 1).
- PARSCH, P., Die Liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geiste der liturgischen Erneuerung, Bd. 1, Grundlegung der liturgischen Predigt, Klosterneuburg 1948.
- PARSCH, P./KRAMREITER, R., Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie, Klosterneuburg 1939 (2010 = PPSt 9).
- REDTENBACHER, A., Pius Parsch und das innere Anliegen der Liturgischen Bewegung, in: K. J. Wallner (Hg.), Fünf-vor-Elf. Beiträge zur Theologie, (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, Bd. 2), Heiligenkreuz 2010, 169–184.
- WEKERLE, M., Mystagogie bei Pius Parsch, in: HfD 58 (2004) 168–176.

CORNELIS (KEES) KOK

## Das liturgische Dreieck<sup>1</sup>

*Drs. Cornelis G. Kok (1948) ist Theologe und u.a. langjähriger Mitarbeiter Huub Oosterhuis', des niederländischen Dichters liturgischer Texte und Lieder. Er selbst veranstaltete bisher hunderte Liedtage und liturgische Workshops. Seit 2002 ist er Direktor an der Stiftung Leerhuis & Liturgie in Amsterdam. Als Redakteur der Zeitschrift »Roodkoper« veröffentlichte er zahlreiche Artikel zu Theologie, Liturgie und Kirchenmusik sowie zur neueren Kirchengeschichte, zum Islam und zu verschiedenen politischen Themen (Ed.).*

### I. WORT

»Am Anfang war das Wort« (Joh 1,1). Das trifft auch für die Liturgie zu. Das soll jedoch nicht heißen, dass in der Liturgie nur gesprochen oder gar debattiert würde. Das »Wort« in der Liturgie meint die Sprachwelt der Schrift wie der Tradition, genauer der biblischen Glaubenstradition. Sie umfasst zahlreiche Dokumente: Glaubenszeugnisse (Testamente), Erzählungen und Lieder, Vorschriften und Lebensregeln, Prophetie und Theologie. Zusammen können diese Texte als eine »große Erzählung« gelesen werden. Es handelt sich dabei nicht um einen einmaligen »heiligen Monolog« von oben, sondern um die fortlaufende, unvollendete und daher auch unvollkommene Erzählung des Dialogs zwischen dem biblischen Gott und Menschen, die von ihm gehört haben. Der Anfang dieses Dialogs, der Bericht von dem ersten, viele Jahrhunderte umfassenden Umgang mit dem Wort wurde in der Bibel dokumentiert. Zunächst in der jüdischen Schrift, dem »althergebrachten« Testament, später von dem »evangelischen Kommentar«, den Briefen und Erzählungen vom Leben und Sterben Jesu von Nazareth, dem so genannten Neuen Testament. Die Liturgie lauscht diesem Wort voller Respekt, es ist

<sup>1</sup> Die Übertragung aus der niederländischen Sprache erfolgte durch Brigitta Kasper-Heuermann.

ihr »Ehrenwort«. Deshalb darf die Bibel jedoch nicht von der ersten bis zur letzten Seite zum unantastbaren »Wort Gottes« erhöht werden, isoliert vom aktuellen, lebendigen Umgang mit ihm. Will sie weiterhin Bedeutung haben, muss sie immer wieder mit Erfahrung aufgeladen werden. Die Sprache und Worte und die großen Themen, die in der Bibel in verschiedensten Tonarten entfaltet werden, bieten aufgrund ihrer lebenserfahrenen Ursprünglichkeit immer wieder neuen Lernstoff zur Klärung der eigenen Erfahrung.

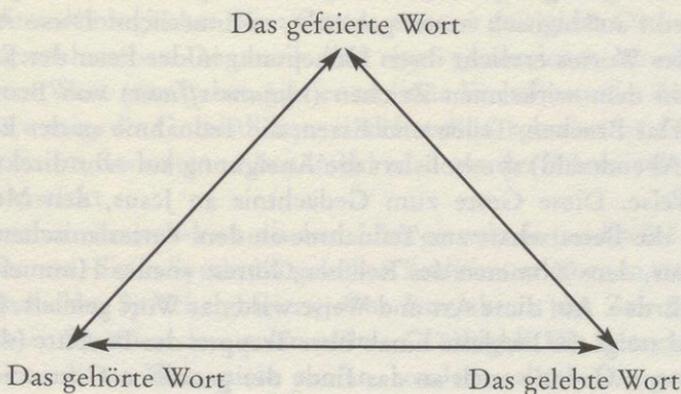
## II. SAKRAMENT

Dass das Wort Anfang und Grundprinzip ist, heißt nicht, dass Liturgie nur aus Worten bestehen würde. Den Worten wird in der Liturgie durch Handlung Nachdruck verliehen – durch symbolische Handlungen (Riten). In der westlichen Theologie werden liturgische Symbole und Riten seit je »Sakramente« genannt, ein Ausdruck, der ursprünglich bei der Vereidigung während der Eingliederung ins römische Heer benutzt wurde. Eine jede Liturgie ist sakramentale Handlung, symbolische Aktivität. Ein Wort gesellt sich zu einem Element (Ding, Substanz), und dadurch wird es Sakrament. Etwas wird erzählt, etwa bei Wasser, Salz, Öl, Brot, Wein: alles Elemente, die aus sich heraus schon elementare Symbolkraft besitzen, d.h. die Möglichkeit in sich bergen, als Zeichen über sich hinaus auf einen größeren Sinnzusammenhang zu verweisen. Das ist möglich aufgrund der ursprünglichen Wirkung dieses Elements: Wasser löscht Durst und reinigt, Brot ernährt, Öl salbt. Man knüpft eng an elementarste menschliche Erfahrung an. Als Symbol jedoch werden diese Elemente erst wirksam, wenn sie durch die Worte, die dazu gesprochen werden, und durch die gesamte sie umgebende Liturgie in die große Erzählung eingebettet werden. Obgleich ohne liturgische Symbole und Symbolik keine gute Liturgie möglich ist, stellen diese allein noch keine Garantie für eine gute Liturgie dar. Der jüdische Gelehrte Joshua Heschel schrieb 1954, dass eine Überdosis an Symbolik für den Kern des Glaubens tödlich sei. Als im Mittelalter die Unmittelbarkeit des Glaubens in der Symbolik zu ersticken drohte, rief das die Reformation auf den Plan. Zurzeit ist sowohl in jüdischen wie in christlichen Kreisen ein Ruf nach Symbolen zu verneh-

men. Dieser Ruf nach »neuen« Symbolen und Riten ist insbesondere nach der Liturgieerneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils nur lauter geworden, oftmals verbunden mit der Klage, die Liturgie sei viel zu verbal geworden. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Klage nicht von der qualitativen Armut der liturgischen Sprache herrührt, dem Mangel an sprachlicher Symbolkraft (Poesie), wie sie häufig in katholischer wie protestantischer Liturgie vorherrscht. Die große Erzählung der Glaubensstradition ist oftmals noch eingeschlossen in einer dogmatischen und versteinerten Glaubenssprache, in übersetztem Latein oder einer Sprache »Kanaans«. Neue Symbole und Riten zu erfinden, stellt keine Alternative dar, denn diese sind nicht einfach machbar. Das ist auch gar nicht notwendig, denn es existiert bereits ein unerschöpfliches historisches Repertoire an liturgischer Symbolik. Diese Symbolik kann aber nur wiedergefunden und erneut zu Leben erweckt werden auf der Basis wiederholten Lesens und der Wiederbelebung der großen Erzählung, zu der sie ursprünglich gehörte.

### III. DREIECK

In der Liturgie herrscht also das Wort vor. Es setzt die Liturgie in Gang als einen Prozess, ein Zusammenspiel von Wort und Antwort. Mit L. M. Chauvet (*Du symbolique au symbole*, Paris 1989) kann man sich Liturgie schematisch als ein interaktives Dreieck vorstellen, als Interaktion zwischen gehörtem, gefeiertem und gelebtem Wort.



Obwohl dieses Schema im Prinzip für alle Sakramente zutrifft, soll es hier an dem einen, unteilbaren Dienst des Wortes und des Tisches (Eucharistie, Messe, Abendmahl) verdeutlicht werden, weil dies schon immer die wichtigste Liturgie gewesen ist, die einzige, an der praktizierende Christen und Christinnen regelmäßig teilnehmen. Die Basis des liturgischen Dreiecks symbolisiert eine Abgrenzung innerhalb der Zeit: die ekklesia (Gemeinde) kommt zu einer bestimmten Zeit zusammen, in einem Hier und Jetzt, zwischen Vergangenheit und Zukunft, um sich zu orientieren an dem Wort. Damit entzieht sie sich der Zeit und Welt keineswegs. Ihre Liturgie steht mit beiden Füßen auf dem Boden, sie grenzt sich jedoch von Zeit und Raum ab, um sich zu besinnen, um zu Atem zu kommen. Während dieser liturgischen Zeit und diesem Raum wird gleichsam ein Weg vom Hören übers Feiern zum Leben zurückgelegt. Dieser Weg ist bestimmend für die Reihenfolge der Liturgie. Die Gemeinde kommt wegen des gehörten Wortes zusammen, wegen der Glaubenstradition, von der die Bibel wie gesagt das »Ehrenwort« darstellt. Nach der Eröffnung der Liturgie und den verschiedenen Riten, die damit zusammenhängen (etwa dem Entzünden einer Kerze), ist der erste Teil der Liturgie gekennzeichnet durch »den Dienst des Wortes«, das liturgische Lehrhaus, in dessen Mittelpunkt das Hören des Wortes und dessen Auslegung steht. Aber von Anfang an spielt auch das »Feiern« schon eine Rolle, denn das Wort wird ja nicht erst zum ersten Mal gehört, die Liturgie ist eingebettet in eine Serie, ist Teil eines (kirchlichen) Jahrverlaufs. In Lied und Gebet, in Akklamation und Psalm wird das Gehörte interpretiert, ergründet, angenommen und angeeignet, das heißt: in die eigene Situation gesprochen, von außen nach innen gebracht, verinnerlicht. Diese Aneignung des Wortes erreicht ihren Höhepunkt in der Feier der Eucharistie, in dem wirksamen Zeichen (*signum efficax*) von Brot und Wein. Das Brechen, Teilen und Essen, die Teilnahme an der Eucharistie (Abendmahl) symbolisiert die Aneignung auf sehr direkte Art und Weise. Diese Geste zum Gedächtnis an Jesus, den Messias, drückt die Bereitschaft zur Teilnahme an dem »messianischen Projekt« aus, dem Kommen des Reiches Gottes: »neuer Himmel« und »neue Erde«. Auf diese Art und Weise wird das Wort gefeiert. Nachfolgend steigt die Ekklesia hinab über Treppen der Fürbitte (die wir aus diesem Grunde auch an das Ende des gesamten Gottesdienstes

stellen) mit dem Segen hin zu dem Ort, an dem ihre Mitglieder Verantwortung tragen, in Beziehungen, Familie, Arbeit, Politik, all den Orten und Situationen, wo das Wort gelebt werden muss.

#### IV. GLEICHGEWICHT

Innerhalb des liturgischen Prozesses sind das Gleichgewicht und die Interaktion zwischen Hören, Feiern und Leben, zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Überlieferung, Erfahrung und Anwendung (diakonia im weitesten Sinne) von großer Bedeutung. Liturgie ist kein Lehrhaus, aber als ein Element der Liturgie ist das Lernen wesentlich. Liturgie ist kein Fest, aber das Element des Feierns und der Festlichkeit ist unverzichtbar. Liturgie ist auch keine gesellschaftliche Aktion, ohne Verbindung jedoch mit und Hinweis auf konkrete Umsetzung ist Liturgie richtungslos und vergeblich. In der Liturgie, wie wir sie heutzutage vorfinden, fehlt oftmals eines oder zwei der drei Hauptelemente oder sie kommen nur in verkürzter Form vor. Die nachfolgende Typisierung bestehender Einseitigkeiten hat etwas Karikaturales an sich, auch wenn es sich noch immer um real existierende Karikaturen handelt. In der kirchlichen Wirklichkeit lassen sich zahlreiche gemäßigte Formen finden. Die graue Mitte ist auch hier am stärksten vertreten.

So gab und gibt es noch immer den Typus einer eng-reformierten Liturgie calvinistischen Zuschnitts, bei der die gesamte Aufmerksamkeit dem gehörten Wort gilt, das senkrecht vom Himmel kommt und an keine menschliche Erfahrung anknüpft; kein dialogisches, sondern ein monologisches Wort Gottes, erstarrt zu rigider Orthodoxie, einer geschlossenen Dogmatik und einer gnadenlosen Moral. Vom gehörten Wort zum Leben gibt es nur eine Einbahnstraße. Zu feiern gibt es wenig, die Gottesdienste sind freudlos, schwarz ist die liturgische Farbe, das seltene Abendmahl wird von der Schwere der Worte fast erstickt.

In mancher römisch-katholischen Liturgie wurde (und wird häufig noch immer) die in Symbolik gehüllte Tradition erhaben in einer unverständlichen Sprache gefeiert, ohne Kontakt zu der Zeit und der konkreten Situation der versammelten Gläubigen. Die Zeremonie ist nicht von dieser Welt, nicht profan, sondern sakral. Das gefeierte,

oftmals prächtig gesungene, aber doch sprachlose Wort, befriedigt zwar ein allgemeines religiöses Bedürfnis, gibt aber dem Leben keine Richtung. Das liturgische Dreieck schwebt selbstgenügsam in sich gekehrt über der Wirklichkeit, singt sich frei aus der Zeit. Es ist eine ewige, himmlische Liturgie, oftmals bezaubernd schön und verführerisch. Romano Guardini warnte bereits 1918 in seinem Buch *Vom Geist der Liturgie* vor der Gefahr einer ästhetischen Liturgie. Er meinte, dass überall Schöngeister Drohnen seien, die am Leben schmarotzten, aber nirgends so sehr des Zornes würdig wie im Heiligtum, und er wiederholt das klassische Sprichwort *pulchritudo splendor veritatis* (»Schönheit ist der Glanz der Wahrheit«).

Und dann ist da noch ein dritter Typus von Liturgie, den man den »neo-moralistischen« nennen könnte. Bei diesem liegt der Schwerpunkt auf der gesellschaftlich-politischen Situation, in der die Gemeinde jetzt lebt. Diese wird derart bedeutsam und allesbestimmend, dass ihr die überlieferte Erfahrung (Tradition) untergeordnet und nicht auf ihre aktuelle Bedeutung hin befragt wird. Tradition wird überwiegend negativ bewertet, ist lediglich ein Klotz am Bein. Das aber verhindert schon im Vorhinein ihr befreiendes Potential. In einer kritischen Abhandlung über verlorene und falsche Traditionen warnte Theodor W. Adorno: »Wie die in sich verbissene Tradition ist das absolut Traditionslose naiv. (...) Inhuman aber ist das Vergessen, weil das akkumulierte Leiden vergessen wird, denn die geschichtliche Spur an den Dingen, Worten, Farben und Tönen ist immer die vergangenen Leidens. (...) ist aber eine jegliche [Tradition] ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit« (*Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*). Auch das Element des Feierns gerät hier unter moralischen Druck: was symbolisch gemacht wird, muss unmittelbar in Aktion übersetzt werden können. Liturgie ist dann eher ein Ausdruck der Verzweiflung als eine Feier der Hoffnung. Es gibt wenig Raum für die nötige Besinnung, die erst auf lange Sicht zu Umkehr führt und hat wenig Gespür für Gerechtigkeit, die »im Verborgenen« geschieht (Mt 6,1). Das war häufig Anlass zur Ernüchterung und Resignation und hat nicht selten auch zu einem Rückzug in die eine oder andere Form der Ich-Religion geführt.

## V. AUSSER DER LITURGIE

Dass die drei Dimensionen des Wortes – Hören, Feiern und Leben – in einer ausgewogenen Liturgie proportional vertreten sein müssen, heißt nicht, dass sie nur in der Liturgie eine Rolle spielen sollten. Das ist häufig genug der Fall, dadurch wird die Liturgie aber überfordert und überfrachtet. Außerliturgische Aktivitäten wie das biblische Lehrhaus, andere Formen der Besinnung, Meditation, politische Beratung, gegenseitige Dienstleistungen sind Voraussetzungen für eine sinnvolle Liturgie. »Wo das Lehrhaus als selbständiges Projekt oder wenigstens Element im Gottesdienst fehlt, klingt die Liturgie hohl und leer« (Huub Oosterhuis, 1980). Sie wird auf die Dauer nur »Schall und Weihrauch«. Und wo jede Form der Solidarität, des Engagements und der gegenseitigen Dienstleistungen, traditionell mit Diakonie bezeichnet, fehlt, wird die Liturgie »ein dröhnendes Erz und eine gellende Schelle« (1 Kor 13,1).

## Praxismodell Lektorenschulung

*Der Autor ist der renommierte Emeritus für Katechetik und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz und Ehrenszenator der Universität Ljubljana. Er war zuvor lange Jahre Schulinspektor für den katholischen Religionsunterricht und Leiter des Katechetischen Instituts der Erzdiözese Wien. Weit über Österreich hinaus bekannt, ist er Träger zahlreicher in- und ausländischer Auszeichnungen sowie Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (Ed.).*

Hier geht es nicht um eine Schulung von Weihekandidaten, die auf ihrem Weg zur Priesterweihe eine bischöfliche Beauftragung zum Lektorendienst erhalten, sondern um eine teils spirituelle, teils praktische Schulung von (Laien-) Lektorinnen und Lektoren in der Pfarre. Das im Folgenden vorgestellte Modell ist die Weiterentwicklung einer praktischen Erprobung, die 2002 erstmals in einer nordost-österreichischen Dorfpfarre stattfand. Teilgenommen haben bei dem ersten Versuch zwölf Lektorinnen und Lektoren. Die beiden jüngsten Teilnehmer waren Lehrlinge (Automechaniker), der älteste ein Pensionist (Ingenieur). Die seit dem ersten Erproben gewonnenen weiteren Erfahrungen wurden in der Folgezeit eingearbeitet. Eigens sei hingewiesen, dass im alemannischen Sprachraum, wahrscheinlich auch schon in Tirol und Kärnten die Fragen und Probleme andere sein können.

Dieses Modell ist nur *eine* von zahlreichen Möglichkeiten. In jeder Pfarre und bei jeder Lektorengruppe muss man den rechten und für sie passenden Weg finden, der meist zwischen dem, was die Lektoren wünschen und erwarten und dem, was sie brauchen und was sie ein Stück weiter führt, verläuft. *Der Bericht über dieses Modell will nicht so sehr zum Imitiert-werden anregen. Er soll vielmehr inspirieren, für die eigene Pfarre den ihr gemäßen Weg zu suchen.* Das Modell sieht ein Treffen in der Dauer von etwa drei Stunden vor. Nach der etwa eineinhalb Stunden dauernden Informationsphase

und einer Pause mit Aussprachemöglichkeit folgt eine Übungsphase mit praktischen Leseproben.

## EINLEITUNG

»Ich begrüße Sie und danke Ihnen für Ihr Kommen. Wir besinnen uns heute auf unseren Dienst als Lektoren und Lektorinnen bei unseren sonntäglichen Gemeindegottesdiensten. Der Herr hat verheißen: ›Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‹ (Mt 18, 20). Bitten wir ihn, unser Bemühen mit seinem Segen zu begleiten.«

*Lied nach Wahl der Teilnehmer oder: Du hast uns, Herr, gerufen* (GL 505 ).

## I. INFORMATIONSPHASE

### *1. Der Dienst der Lektoren im Lichte der liturgischen Erneuerung durch das II. Vatikanische Konzil*

1. Das Einholen der Meinungen der Lektoren über ihre Auffassungen vom Dienst des Lektors/der Lektorin: »Sie stellen sich bei unseren Gemeindegottesdiensten als Lektoren zur Verfügung. *Warum überhaupt Lektoren?* Könnte nicht der zelebrierende Priester auch die Lesungen lesen? Vor der Liturgiereform tat er dies ja auch.«

2. Information: Zum Verständnis dieses Dienstes hilft ein Blick auf das II. Vatikanische Konzil. Bekanntlich brachte das Konzil – durch das nach Johannes XXIII. »frischer Wind in die Kirche« kommen sollte, die umfassendste Erneuerung des katholischen Gottesdienstes seit Jahrhunderten. Dazu zählte nicht nur die Möglichkeit einer Messfeier in der Muttersprache, die Möglichkeit der Kelchkommunion auch für Laien und eine vermehrte Leseordnung in einem Dreijahreszyklus (Lesejahr A, B, C; wobei Jahre, deren Jahreszahl durch 3 teilbar ist, Lesejahr C mit Vorherrschen des Lukasevangeliums sind). Das Konzil sprach von einem Tisch des (eucharistischen) Brotes und von einem Tisch des (biblischen) Wortes. Zwei Einrich-

tungsgegenstände unserer Kirchen repräsentieren diese »Tische« und sind dadurch Zeichen der Gegenwart Christi in der Eucharistie und im verkündeten Wort Gottes. Der *Altar* ist in der Regel leicht als Tisch zu erkennen. Dass er Zeichen für Christus und seine Gegenwart ist (*»Altare quod est Christus«*, hieß es schon im Tridentinischen Messbuch!) wird deutlich auch durch das Gesalbtwerden an fünf Stellen (fünf Wundmale Christi), bei der Weihe des Altares durch den Altarkuss des Priesters, der ein Christus-Gruß ist, durch das Kreuz usw.

Ist der Altar der eine »Brennpunkt« des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes, so ist der *Ambo*<sup>1</sup> der zweite. Der Ambo, in alten Kirchen oft entsprechend gestaltet, ist *der* Ort der Wortverkündigung. Primär also der biblischen Lesungen, dann auch des österlichen Exsultet, der Predigt und der Anliegen des Allgemeinen Gebetes (Fürbitten). Die Tischsymbolik ist beim Ambo oft nicht so augenfällig, wie beim Altar. Bei Kirchenneubauten wird er in diesem Sinne auch bereits entsprechend gestaltet. Wenig sinnvoll hingegen und bestenfalls ein Übergang oder eine Zwischenlösung sind bloße Rednerpulte, die mehr einem Notenpult als einem Instrument der Wortverkündigung ähneln.<sup>2</sup>

*[Wenn im Laufe der Zeit weitere Schulungstage für Lektoren (und andere Mithelfer beim Gottesdienst) möglich sind, empfiehlt es sich, einmal den Kirchenraum und seine Symbolik zum Thema einer solchen Veranstaltung zu machen.]*

Ein wesentlicher Grundgedanke der Liturgiereform durch das II. Vatikanische Konzil ist, dass die Messfeier nicht ein liturgischer »Ein-Mann-Betrieb« sein soll, sondern dass – wie schon Pius X. es wünschte – das ganze Volk Gottes nicht nur in der Messe betet, sondern »die Messe betet«, dass es viele Formen der Aktivität (*actuosa participatio*) der Gläubigen gibt. Sie reichen von der stillen (An-)Teilnahme durch Mitbeten über das Mitsingen bis hin zur Übernahme von Aufgaben (Lektor, Schola, Organist/-in), Gaben bringen,

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlich in: R. Pacik, Der Altarraum der Kirche und die liturgischen Funktionsorte, in: R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (PzL 1), Würzburg 2007, 11–30, bes. 19–22; K. P. Dannecker, Der Ambo – Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes, in: ebd., 31–50.

<sup>2</sup> Ausführliche Begründung und Erläuterung in ebd.

Kommunionhelfer, Ministranten ...). Wir Österreicher können dankbar sein, dass diese liturgische Erneuerung eine Wurzel bei uns im Stift Klosterneuburg und im Erbe des weltweit bekannten Chorcherrn Pius Parsch hat.

Bei der Einführung der erneuerten Liturgie sprach die Österreichische Bischofskonferenz im Hinblick auf die Teilnahme des Gottesvolkes an der Eucharistiefeier von möglichst vielen »Rollen«, zu der neben der unaufgebbaren »Rolle«, die dem Priester zukommt, auch die von Lektorinnen und Lektoren zählt. Wie ernst die Kirche diese Teilnahme von Laien nimmt, sieht man daraus, dass selbst in Papstmessen die Erste und Zweite Lesung von Laien vorgenommen werden können, das Evangelium aber bleibt dem Priester oder Diakon vorbehalten.

Darin kommt eine tiefe Symbolik zum Ausdruck: Die Verkündigung der Botschaft Gottes an die Menschen von heute ist eine der Hauptaufgaben der geweihten Priester, sie ist aber zugleich Aufgabe des gesamten Gottesvolkes, das nach *Lumen gentium* 33 am prophetischen Amt Christi seinen spezifischen Anteil hat. Wenn Priester, Papst und Bischöfe einem Lektor zuhören, dann zeigen sie dadurch, dass das Wort Gottes, die Hl. Schrift über allen steht, dass sowohl der »Weihstand« als auch die, die durch Taufe und Firmung dem »gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen« angehören, Hörende, Horchende und Gehorchende sein sollen. Wenn das Evangelium bei der Messfeier dem geweihten Priester vorbehalten bleibt, so wird dadurch deutlich, dass – wie schon Pius XII. in der Enzyklika *Mediator Dei* betonte – Christus im Priester in besonderer Weise gegenwärtig ist. Die Lesungen sind immer aus der Bibel genommen, aus den 72 Büchern der Hl. Schrift. Von diesen sind die Lesungen aus den 4 Evangelien dem Priester vorbehalten. Lesungen aus den anderen 23 Büchern des NT (Apostelgeschichte, Apostelbriefe und Geheime Offenbarung) und aus 45 Büchern des AT, sind dem jeweiligen Lektor oder der Lektorin überantwortet.<sup>3</sup> Dabei sind das oft die – lesemäßige

<sup>3</sup> In einer Pfarre wurde der Plan gefasst, eine der beiden Lesungen durch einen Text aus der Literatur, »eine anschauliche und ansprechende Geschichte« zu ersetzen. Dazu wäre zu sagen und zu bedenken zu geben: Auch der beste literarische Text, die spannendste und aktuellste Geschichte ist nicht Teil der geoffenbarten Botschaft Gottes. Sinn der biblischen Lesungen ist es, sich von Gott ansprechen zu lassen und dies durch ein Wort, das Teil der biblischen Offenbarung ist. Dieses hat einen Ver-

– schwierigeren Teile. Denn in den Evangelien gibt es viel Handlung und damit »Spannung«, viel Anschaulichkeit, während dies für die oft recht kurzen Abschnitte etwa aus den Paulusbriefen oder für geraffte Lesungen aus dem AT nicht immer zutrifft. Gutes, deutliches und verständliches Lesen ist hier besonders wichtig. Dazu hilft es oft, wenn man als Lektor auch weiß, was vor und nach dem Lesetext steht, d.h. wenn man *die Zusammenhänge (den »Kontext«) kennt*.

2. Übung: Aus einer Lesung am 4. Sonntag in der Osterzeit  
Apg 4,8–12

1. Jeder liest still die kurze Lesung und überdenkt sie.
2. In welchem Zusammenhang steht der Text? Was steht vorher in der Apostelgeschichte? Was folgt? Besteht ein Zusammenhang mit der Lesung vom vergangenen Sonntag? ...
3. Was ist die wichtigste Aussage des Textes für mich, für unsere Zeit?

Durch das Lesen eines Textes aus den geoffenbarten heiligen Schriften, durch das Gott gleichsam heute zu seinem Volk spricht,<sup>4</sup> soll die Zuwendung Gottes zu uns Menschen sichtbar, hörbar, erfahrbar werden. Dies soll sich durch schönes und würdiges Lesen ausdrücken.

3. Warum ist ein deutliches, schönes Vorlesen wichtig?

Impulsfrage und kurzes Sammeln von Antworten. Im Anschluss daran v.a. betonen:

Es gibt dafür zwei Gründe:

---

bindlichkeitscharakter, den kein Text der Weltliteratur haben kann. Zudem ist das biblische Wort außerdem noch ein Bindeglied, das alle Feiernden auf dem Erdenrund eint und zu einer hörenden Gemeinschaft verbindet. Auch wenn ein biblischer Text »schwierig« für eine bestimmte Gottesdienstgemeinde scheint, sollte man solche Überlegungen nicht unbeachtet lassen.

<sup>4</sup> Vgl. dazu A. Redtenbacher, in: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.) Protokolle zur Liturgie (PzL 1), Würzburg 2007, 50–78, hier: 66.

1. Weil das Lesen ein Teil des Gottesdienstes, der *Gottesverehrung* ist. Diese soll so würdig als möglich geschehen; der Umgang mit dem geoffenbarten Wort erfordert gleiche Ehrfurcht, wie etwa der Umgang mit der konsekrierten Hostie.
2. Weil das Wort der Hl. Schrift Wort Gottes, *Botschaft Gottes an jeden einzelnen* ist. Jeder/jede soll sie gut verstehen können, damit er/sie innerlich mitleben kann und Anteil nehmen am Vorgelesenen. Durch den Mund des Lektors will Gott den konkreten Menschen unserer Zeit etwas sagen.

Daraus ergeben sich einige Folgerungen (Sammlung von Stellungnahmen):

Das Vorlesen soll *nicht salbungsvoll, gekünstelt, pathetisch, rührselig*, sondern *natürlich* sein. Das Lesen der Hl. Schrift ist keine Theaterrolle, die man spielt, sondern ein Glaubenszeugnis, eine Glaubensmitteilung. Der Lektor ist gleichsam Bote Gottes hier und heute.

Wir sollten uns dabei vor Augen halten, dass wir als *Lektoren Teil einer großen Gemeinschaft* von Lektoren sind, die am Sonntag auf der ganzen Welt, von den Iglukirchen in Grönland bis zu den versteckten Gottesdiensträumen in Ländern, wo die Kirche auch heute nicht frei ist, von den großen Domen in den Weltstädten bis zu den zahllosen Kirchen auf aller Welt dieselbe Botschaft Gottes vortragen und so mitwirken, dass diese lebendig bleibt, nicht vergessen wird, wirksam werden kann.

#### 4. Wann wirkt unser Vorlesen natürlich?

1. Wenn wir den Text kennen.

So sollte man sich den Text unbedingt, ehe man an das Lesepult tritt, schon einmal durchgelesen haben. Besonders günstig ist es, wenn man das schon ein paar Tage vor dem Gottesdienst tut, damit der Text in uns zu leben beginnt. Hilfreich ist es, wenn man sich fragt: Auf welchen Satz (oder welches Wort) kommt es wohl besonders an, was sollte also betont werden? Manchmal entdecken wir auch Worte, die uns fremd sind und wo der eine oder andere sich vielleicht fragen muss, wie man sie ausspricht. (Bartholomäus oder Bartholomäus, Timotheus oder Timotheus? Jeremia oder Jeremia, Numeri oder Numeri, Jöl oder Jo-el). *Sich erkundigen, wenn man unsicher ist, ist keine Schande*. Nicht jeder Lektor hat ja in der Schule Latein oder

Altgriechisch und schon gar nicht Hebräisch oder Aramäisch gehabt. Wie der Priester vor dem Lesen des Evangeliums leise betet: »Reinige mein Herz und meine Lippen, damit ich dein Evangelium würdig verkünde«, so wäre es auch für einen Lektor nicht das Schlechteste, wenn er auf dem Gang zum Lesepult kurz in seinem Herzen etwas ähnliches betete. Er wird ja jetzt zum Sprachrohr, durch das Gott der Gemeinde heute und hier etwas sagt.

2. Wenn wir den Sprechton und den Sprechrhythmus beachten. Jeder Lektor, jede Lektorin bringt eine wertvolle Gabe zur würdigen Gestaltung des Gottesdienstes mit: Seine bzw. ihre Stimme. Diese ist bei jedem Menschen ein Wunderwerk der Schöpfung. Die Fähigkeit zu sprechen ist eines jener Dinge, wodurch wir Menschen uns sehr deutlich von Laubfröschen und anderem Getier unterscheiden. Hinter vielen hoch komplizierten organischen (physiologischen) Gegebenheiten des menschlichen Sprechens<sup>5</sup> steht aber nicht allein das Instrument der Sprechorgane und des Gehirns, sondern der

<sup>5</sup> Für Gruppen, die nicht lange diskutieren (wollten), habe ich noch folgende Ergänzungen anzufügen versucht, die ich einst in einer franziskanischen Zeitschrift und in einer Tageszeitung fand. Interessant ist, dass jüngere Lektoren und auch Senioren meist aufmerksam und positiv solche Ergänzungen aufnahmen, während einer der Seelsorger das nicht für notwendig, ja sogar für überfordernd ansah: »Naturwissenschaftler, Physiologen und Ärzte haben den Sprechvorgang bis in kleinste Details erforscht und beschrieben. Sie sagen uns: In unserem Kehlkopf entsteht durch den Atemstrom, der die Stimmlippen (manchmal auch Stimmbänder genannt) in Schwingung versetzt, der Ton. Stimmlippen sind rund eineinhalb Zentimeter lang und vier Millimeter breit. Sie setzen sich aus Bändern, Muskeln und Schleimhaut zusammen. Beim Produzieren eines Tones öffnen und schließen sie sich mehrmals pro Sekunde (Beim Kammerton a, den ein Opersänger auf der Bühne singt, können sie bis zu 440 Mal pro Sekunde schwingen.) Streift die Atemluft durch die Stimmritze (Glottis) entsteht ein Ton, der durch den in unserer Kehle gegebenen Resonanzkörper (Vokaltrakt) erst den vollen Klang unserer Stimme gewinnt. Dieser an sich schon hoch komplizierte Sprachapparat steht mit unserem Gehirn in Wechselwirkung. Wenn wir einen Satz bilden, dann werden aus dem in unserem Gedächtnis gespeicherten Wortarchiv durch »Abtasten« (bis zu sieben Mal pro Sekunde) die entsprechenden Worte herausgesucht. Der sog. »Aktive Wortschatz« eines mitteleuropäischen Erwachsenen beträgt etwa 15.000 Worte, aus denen beim Sprechen alle 400 Millisekunden ein Wort ausgewählt wird. Beim normalen Vorlesen regeln pro Sekunde mehrere hundert Muskeltätigkeiten das Zusammenspiel von Muskeln der Lippen, der Zunge, des Kehlkopfes, des Zwerchfells, der Wangen, der Stimmlippen usw. Bis zu 15 Mal pro Sekunde wird dabei an jeden der beteiligten Muskel ein entsprechender Befehl gegeben (Spannung beibehalten, sich zusammenziehen, oder erschlaffen).«

menschliche Geist, unser Denken, unser Verstehen, unser Erinnern usw., das sich unserer Sprachbegabung bedient, wie ein Geiger sich seiner Geige bedient. Wenn wir aus der Hl. Schrift glaubend/verkündigend vorlesen, dann steht hinter unserem Lesen auch noch unser Glaube und mit ihm der Glaube der ganzen Kirche. Daher ist es etwas ganz Besonderes, wenn ein Lektor, eine Lektorin ihre Stimme, die allein schon ein Wunderwerk der Schöpfung ist, in den Dienst der Verkündigung stellt. In diesem Zusammenhang müssen wir wohl auch daran denken, dass die Lesungen und unser Lesen *Teil eines großen Ganzen* sind, Teil der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Eucharistiefeyer. Je besser ein Geiger sein Instrument beherrscht, umso schöner klingt in unseren Ohren sein Spiel. Ähnlich könnten wir sagen: Wenn wir unser Sprechen und Vorlesen gut beherrschen, dann klingt es nicht nur gut, es ist dann auch den heiligen Texten der Liturgie angemessen. Dabei brauchen wir weder kunstvolle Redetechniken beherrschen wie ein Schauspieler noch Stimmbildung wie ein Künstler an der Staatsoper betreiben. Schon die Beachtung einiger kleiner und leicht zu verstehender Regeln lässt unser Lesen schön werden:

Es geht etwa um den rechten Ton: *nicht zu laut, nicht zu leise, nicht zu langsam, nicht zu schnell (bastig), ruhig und nicht aufgeregt.*

- Wichtig ist, dass wir »in die Zuhörer« (oder in das Mikrofon) hineinsprechen, also den Kopf nicht zu sehr senken.
- Soweit möglich, vermittelt Blickkontakt den Hörern das Bewusstsein, dass sie es sind, denen die Botschaft des Bibeltextes gilt.  
Wenn man sich den Text vorher durchliest, so soll man sich – wie schon gesagt – fragen: Welcher Satz ist der wichtigste und muss betont werden? Auf welche Worte kommt es besonders an?
- *Beispiel:* In der 1. Lesung vom Karfreitag (Jes 52,13–53,12) geht es um eine *Spannung* zwischen »Er« und »Wir/uns«. Man sollte daher diese Worte leicht akzentuieren:

»Doch *er* hat *unsere* Krankheiten getragen und *unsere* Schmerzen auf sich geladen.

*Wir* aber hielten ihn von Gott geschlagen und gebeugt. *Er* wurde durchbohrt wegen *unserer* Missetaten, zerschlagen wegen *unserer* Vergehen. *Uns* zum Heile kam Strafe über ihn, durch *seine* Wunden wurden *wir* geheilt ...«

- Wo es nicht um Gegenüberstellungen geht, betont man in der Regel die *Zeitwörter*:

»Lass dein Angesicht *leuchten* über deinem Knecht, *hilf* mir in deiner Güte.«

- Es gibt aber auch Texte, wo es besonders auf die *Hauptwörter* ankommt und diese betont werden sollen:

»Gott schuf also den Menschen als *sein Abbild*; als *Abbild Gottes* schuf er ihn. Als *Mann* und *Frau* schuf er sie« (Gen 1,27; Erste Lesung in der Osternacht). Man entdeckt beim Durchlesen vor dem Gottesdienst leicht diese Gegenüberstellung, aber auch die Wichtigkeit des Wortes »schuf«. In der hebräischen Bibel wird dafür das Wort »*bara*« verwendet, das dort ausschließlich für Gottes Wirken gebraucht wird.

*Vertiefende Information zu »bara«:* Das Wort *bara* ist ein Wort, das nicht zeitbedingte Einkleidung, sondern Offenbarungsaussage ist. Dieses Wort kommt 48 Mal in der Bibel vor und wird nur als Tätigkeit Gottes (Jahwes oder Elohims), nie von einem fremden Gott ausgesagt. In diesem Zusammenhang ist beachtenswert – worauf die jüdische Religionswissenschaftlerin *Ruth Lapidé* einmal aufmerksam machte –, dass der Schöpfergott der Bibel im Gegensatz zu allen Gottesvorstellungen der Antike, ein »arbeitender« Gott ist. Griechische, römische ägyptische Gottheiten schwebten herrschend in fernen Räumen. Jahwe aber »wirkt«. Somit ist Gen 1,1ff auch Ausdruck einer Heiligung und Hochschätzung des Arbeitens. Arbeit ist nicht etwas, das nur Knechten, Sklaven zukommt (vgl. den bis in unsere Zeit in der Moraltheologie zu findenden Ausdruck »Knechtliche Arbeiten«), sondern Ausdruck von Freiheit und Souveränität.

*Endsilben* werden in der Regel nicht betont: Also nicht: *setzen*, *sprechen*, sondern: *setzen*, *sprechen*.

### 3. Wenn wir Tonstärke und Akustik im Raum richtig einsetzen.

Je größer ein Raum, umso mehr muss man achten, dass auch die Hörer in den letzten Reihen das Gelesene noch deutlich verstehen. Vor einer zahlreichen Gläubigenschar oder in Kirchen mit schlechter Akustik muss man deutlich artikulieren und etwas langsamer lesen als in kleinen Räumen.

4. Wenn wir auch Sprechpausen als Aussagemittel heranziehen. Auch durch ganz kurze Pausen (-) kann man einen Text zum Sprechen bringen.

• *Beispiel:* 5. Fastensonntag, Jer 31,31–34:

»Vielmehr, so wird der Bund sein, den ich nach jenen Tagen mit dem Haus Israel schließe – *Spruch des Herrn:* – Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen aufs Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.«

5. Wenn wir den Unterschied von Schriftsprache und Dialekt beachten.

In allen deutschsprachigen Ländern werden die Lesungen aus der Hl. Schrift in Hochdeutsch verlesen. Dies deshalb, weil die hochdeutsche Übersetzung der Bibel die von der Kirche approbierte Form ist. In Schweizer Kirchen etwa hörte ich die Predigten nicht selten in Schwyzerdütsch, die Lesungen aber wurden in Hochdeutsch aus der Einheitsübersetzung vorgetragen.

Bei uns in Österreich sind auch jene, die nie selbst Hochdeutsch sprechen, aus Rundfunk und Fernsehen an das Hochdeutsche gewöhnt und es fällt selbst ihnen manchmal auf, wenn sich zu viel Dialekt oder gar »Slang« in das Vorlesen einschleicht.

### 5. *Schlusswort der Informationsphase*

Sie sollen, wenn Sie das nächste Mal lesen, aber dennoch nicht primär daran denken, was ich Ihnen eben über die Aussprache gesagt habe, sonst geht es Ihnen wie dem Tausendfüßler, der angefangen hat, nachzudenken, mit welchem Fuß er zu gehen beginnen soll und damit überhaupt nicht vom Fleck kam. Gott und die Kirche erwarten von uns Lektoren kein Burgtheaterdeutsch sondern nur, dass wir *gerne, gläubig und so gut wir es können*, lesen, nur dann klingt es echt.

## II. ÜBUNGSPHASE

### 1. Das Üben von Texten aus alt- und neutestamentlichen Sonntagslesungen

Dies erfolgt am besten in der Kirche bzw. in jenem Raum, wo dann de facto die Gottesdienste stattfinden. Dabei eignen sich die oben zitierten Lesungen erfahrungsgemäß gut. Jeder erhält einen Zettel mit einer Schriftstelle und versucht, drei Schritte der Vorbereitung zu tun:

- *Stilles Lesen* des Textes.
- *Überdenken*: Welches ist wohl die Kernaussage dieser Lesung? Was will sie uns heute sagen? Was ist zu betonen? Worauf kommt es an? Schwierige Worte oder Namen?
- *Nochmaliges Lesen*.

Den Unterschied zwischen dem Vorlesen etwa eines Märchens und dem verkündigenden Lesen im Gottesdienst können wir auch bewusst machen, indem wir vor dem Üben die beiden »Tische« aufsuchen lassen: Den Tisch des eucharistischen Brotes (Altar) und den des biblischen Wortes (Ambo).

Tendiert jemand dazu, zu leise zu sprechen, dann hilft es meist, wenn man ihn (oder sie) bittet, sich in der hintersten Bankreihe der Kirche aufzustellen und so laut zu lesen, dass es die anderen Teilnehmer vorne beim Altar noch gut verstehen. Neigt jemand dazu, zu laut zu sprechen, was bisweilen bei einem an sich schon auf größere Lautstärke eingestellten Mikrophon der Fall sein kann, dann achte man zunächst auf den Abstand des Sprechers zum Mikrophon. Nach meiner Erfahrung ist ein Zu-leise-Lesen häufiger festzustellen als ein Zu-laut-Lesen oder gar Schreien.

Wird das folgende Üben eines einzelnen Details vorgesehen, empfiehlt es sich, wieder in den Übungsraum der Informationsphase zurückzukehren. Der Ambo als sakraler Ort sollte nicht »verschult« werden.

### 2. Mögliche Übungsbeispiele für Einzellaute

Je nach der konkreten Situation in einer Pfarre kann man auf das eine oder andere Anliegen eingehen, jedoch *nur dann und insoweit es hilfreich scheint und nicht Lektorinnen oder Lektoren verunsichert*.

Gerade darauf muss man achten, denn bei jeder Lektorenschulung geht es primär um Ermutigung und Motivation und erst in zweiter Linie um Verbesserungen oder Perfektionieren.

*Es wäre weit verfehlt, alle die folgenden Übungen in einer einzigen Schulung den Lektorinnen und Lektoren gleichsam an den Kopf zu werfen. Die Beispiele sollen nur für eine Auswahl bereit liegen, falls sie gebraucht werden.*

*Faustregel ist dabei: Nicht mehr als eine »Korrektur« (»Verbesserung«) im Rahmen einer Schulung einbringen.*

Im Osten Österreichs war dies in der Regel das Üben des »R«. Nicht nur im Waldviertel, auch in der Steiermark und anderswo haben wir bisweilen Schwierigkeiten mit dem richtigen »R«, aber auch mit den Unterschieden zwischen (weichem) »B« und (hartem) »P«, zwischen (weichem) »D« und (hartem) »T«.

Wir neigen dazu, »Hea« statt »Herr«, »Kiache« statt »Kirche«, »Woat« statt »Wort« und »Oat« statt »Ort« zu sagen. Vielleicht kommt dies daher, weil unser sehr schöner Dialekt noch viele Elemente des Mittelhochdeutschen enthält. Dies ist nicht nur in unserem Dialekt so. Wenn man im Englischen das Alphabet aufzählt, sagt man nicht »o-p-q-r-s-t« sondern »o-p-qju-A-s-t«. Hier sprechen die Briten das »R« ebenfalls wie »A« aus. Das englische Wort »daughter« schreibt und spricht man mit weichem »D«. Im Waldviertler Dialekt sagen wir heute noch »Dochter« statt »Tochter«. Beim Vorlesen sollte man – soweit möglich – auf die Hochdeutsche Aussprache achten, mit der im Gegensatz zur Zeit vor dem 2. Weltkrieg heute auch die Landbevölkerung durch Hörfunk und Fernsehen vertraut ist.

In manchen Gegenden wird im Dialekt das O stark wie »Ou« oder »Au« ausgesprochen (»Oustern«, »Wou«). Hier kann es hilfreich sein, bei Lektorenschulungen ein wenig das »reine O« des Hochdeutschen zu üben.

Wer es besonders gut machen will, achtet sogar darauf, dass es ein »langes O« und ein »kurzes O« gibt.

*Langes O:* Obst, Obacht, Probst, Ostern, Montag, vor, Trost, wohl, schon, Idol, Chor, Hof, Schoß ...

*Kurzes O:* Bischof, Hochzeit, vom, von, Osten, gedroschen ...

Im ursprünglichen Wiener Dialekt kann es wiederum Schwierigkeiten mit dem »ei« geben. Das »ei«, das »eu« und das »au« wird dann oft in »typischer« Weise »gequetscht« gesprochen. Hier hilft wieder ein kleiner Übungstext (siehe unten). In der Regel hilft es aber schon ein wenig, wenn man anleitet, bei »ei« an »ai«, bei »au« an »ao« und bei »eu« an »oi« zu *denken*, um dann den Laut auch nicht gequetscht auszusprechen.

Auch ein spezifisch klingendes »l« ist in den Dialekten mancher Wiener Bezirke ein charakteristisches Dialektmerkmal. Der Initiator von Lektorenschulungen in Wien, Prof. Mag. Heinz John, verwies schon vor Jahren in diesem Zusammenhang einmal auf die Bezirke links von Donau und Donaukanal.

*Praktische Methoden* wie die kurz angedeuteten für jene, die mehr tun und zu Hause ihre Sprechtechnik verfeinern wollen – und nur für solche –, findet man in dem zwar schon alten, aber immer noch sehr brauchbaren und im Handel erhältlichen Büchlein *Julius Hey (Autor), Fritz Reusch (Bearbeiter): Der kleine Hey, Die Kunst des Sprechens, Mainz 1956:*

- Übungstexte für die »harten« Buchstaben:
  - »Tra-tre-tri-tro-tru-trä-trö-trü-treu-trei-trau«
  - »Pfna, pfne, pfni, pfno, pfnu, pnä, pfnö, pfnü, pfneu, pfnei, pfnau ...«
- Übungstext für *das Üben von »ei«* (denke: »ai«):
  - »Meinen Meister freit ein reizend Weib; er meint, es sei ein Zeitvertreib ...«
- Übungstext für *das Üben von »au«* (denke: »ao«):
  - (Dieser Übungstext wird seit mehr als einem halben Jahrhundert in der Sprecherziehung verwendet. Fassen Sie ihn bitte auf, wie er gemeint ist: Als spaßige Hilfe, auch wenn Sie selbst keine blauen Augen haben!)
  - »Graue Augen, schlaue Augen, schaurige Launen schaun aus braunen; doch blauen Augen traun, die taugen.«
- Übungstext für *das Üben des »r«*:
  - »Ort, Wort, Herr, her, sehr, mehr, Kirche, Hirte, würde, Hürde, Herde, werde.«

- *Übung des »langen e«:*  
»nebst, Erde (spr.: Erdö), Herde (spr. Herdö), Herodes, Pferd, Schwert, Wert, werden.«
- *Übung des kurzen E:*  
»Herberge, Jesus, Weihnachten, Vers, Erzbischof.«

### III. ABSCHLUSS

Die Übungsphase und mit ihr der Fortbildungstag schließen mit einer kurzen Besinnung.

Ein Teilnehmer liest *Lk 4,16–21* (Jesus ein Lektor).

Nach einer meditativen *Stille* von etwa zwei Minuten beschließt ein *Lied* den Tag: »Wohl denen, die da wandeln ... « (GL 614) bzw. »Herr, gib uns Mut zum Hören« (GL 521) oder ein anderes Lied nach Wahl der Teilnehmer.

## BIBLIOGRAPHISCHER HINWEIS

Die verwendeten Abkürzungen sind entnommen aus:

SCHWERTNER, S. M., IATG<sup>2</sup>. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin 1992 (1974).

## MITARBEITER

BRÜSKE Gunda,

Dr. theol., Lehrbeauftragte am Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg, Schweiz, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz:  
1707 Fribourg, Impasse de la Forêt 5A, Schweiz.

DANNECKER Klaus Peter,

Dr. theol., Rektor, Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät Trier und Leiter der wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts:  
54290 Trier, Weberbach 72 a, Deutschland.

EHRENSPERGER Alfred,

Dr. theol., Dozent und em. Pfarrer, Mitglied der reformierten Deutschschweizerischen Liturgiekommission, Mitglied der LWG:  
9244 Niederuzwil, Oswald-Heer-Gasse 2, Schweiz.

HORN Werner,

Mag. Theol., Univ.-Prof. für Evangelische Hymnologie, Liturgik und Kirchenkunde an der Universität für Musik und darstellende Kunst in Wien, Obmann des Verbandes für Evangelische Kirchenmusik in Österreich, em. Superintendent der Evangelischen Superintendentur A. B. Wien, Mitglied der LWG:  
1060 Wien, Lutherplatz 1, Österreich.

KALAPURAKKAL Davis CanReg,

Dr. theol., Professor am Priesterseminar Diocese of Irinjalakuda, Kerala (Indien). Kaplan in den Pfarren Wien-Sievering und Nußdorf:  
3400 Klosterneuburg, Stiftsplatz 1, Österreich.

KOCK CORNELIS (KEES),

Dr. theol., Direktor der Stichting (Stiftung) Leerhuis & Liturgie in Amsterdam, Mitglied des liturgischen Teams der Amsterdamer Studentenekklesia sowie Redakteur der Zeitschrift »Roodkoper« und des Monatsbriefes »Maandbrief voor Leerhuis & Liturgie«:  
1015 CV Amsterdam, Keizersgracht 96, Niederlande.

KORHERR Edgar Josef,  
Dr. phil., em. Univ.-Prof. für Katechetik und Religionspädagogik an  
der Kath.-Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, Eh-  
rensenator der Universität Ljubljana, Autor und langjähriger Haupt-  
schriftleiter der »Christlich pädagogischen Blätter«, Mitglied der  
LWG:  
8010 Graz, Carnerigasse 14/6, Österreich.

KRÄTZL Helmut,  
DDR., em. Weihbischof der Erzdiözese Wien, Ehrenmitglied der  
LWG:  
1010 Wien, Stephansplatz 5/2, Österreich.

NAGEL Eduard,  
Dr. theol., Leiter der Redaktion der Zeitschrift »Gottesdienst« und  
der Zeitschrift »praxis gottesdienst« am Deutschen Liturgischen In-  
stitut in Trier:  
54290 Trier, Weberbach 72 a, Deutschland.

OKYEREFO Michael Perry,  
Dr. phil., Studium der Religionswissenschaft und Soziologie an den  
Universitäten in Ghana und Wien, Postgraduate Certificate in Edu-  
cation an der University of Cambridge, Professor für Soziologie an  
der University of Ghana, Mitglied der LWG:  
Department of Sociology, University of Ghana, P.O. Box LG 65, Le-  
gon, Ghana.

PACIK Rudolf,  
Dr. theol. habil., Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakra-  
mententheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Paris-Lodron-  
Universität Salzburg, Mitglied der LWG:  
5020 Salzburg, Universitätsplatz 1, Österreich.

REDTENBACHER Andreas CanReg,  
Dr. theol. habil., Prof. für Liturgiewissenschaft in Klosterneuburg  
und Vallendar, Präsident der LWG:  
3400 Klosterneuburg, Stiftsplatz 1, Österreich.

SCALA Monika,

Dr. theol., Assistentin für Liturgiewissenschaft in Klosterneuburg,  
Habitationsprojekt über Pius Parsch, Mitglied der LWG:  
3400 Klosterneuburg, Stiftsplatz 1, Österreich.

SIEGL Elisabeth FMA,

Mag. theol., Diplomstudium der Religionspädagogik an der Theol.  
Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg; Don Bosco  
Schwestern:  
5020 Salzburg, Schmiedingerstraße 28, Österreich.

WOLF Helga Maria,

Prof. Dr. phil., Ethnologin und Kunsthistorikerin, Autorin, Kultur-  
und ORF-Journalistin, Leiterin des »KulturQuartiers« Wien, Mit-  
glied der LWG:  
1190 Wien, Hardtgasse 7, Österreich.

## SPONSOREN

Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg und die Herausgeber bedanken sich bei folgenden Institutionen für die Unterstützung des Bandes 3 | 2009/10 durch Druckkostenbeiträge:

### **Österreichische Superiorenkonferenz**

Freyung 6/1/2/3

1010 Wien

### **Erzdiözese Salzburg**

Erzbischof Dr. Alois Kochgasser

Kapitelplatz 2

5020 Salzburg

**KULTUR  
NIEDERÖSTERREICH**



**Amt der NÖ Landesregierung**

**Abteilung Kultur und Wissenschaft**

Landhausplatz 1

3109 St. Pölten

# Kirche

KULTUREN ERLEBEN –  
MENSCHEN BEGEGNEN

Die Kirche und die Menschen in der Kirche sind ein unverzichtbares Element der Kultur und des Lebens. Die Kirche ist ein Ort der Begegnung und des Zusammenlebens. Sie ist ein Ort der Hoffnung und des Glaubens. Sie ist ein Ort der Liebe und der Nächstenliebe. Sie ist ein Ort der Gerechtigkeit und der Solidarität. Sie ist ein Ort der Freiheit und der Verantwortung. Sie ist ein Ort der Würde und der Ehre. Sie ist ein Ort der Schönheit und der Harmonie. Sie ist ein Ort der Freude und der Glückseligkeit. Sie ist ein Ort der Liebe und der Hoffnung. Sie ist ein Ort der Gerechtigkeit und der Solidarität. Sie ist ein Ort der Freiheit und der Verantwortung. Sie ist ein Ort der Würde und der Ehre. Sie ist ein Ort der Schönheit und der Harmonie. Sie ist ein Ort der Freude und der Glückseligkeit.



 Seit über 185 Jahren sorgen wir uns verlässlich um die Kirchen und Stifte in Österreich.

**WIENER**   
**STÄDTISCHE**  
VIENNA INSURANCE GROUP



Sizilien

## KULTUREN ERLEBEN – MENSCHEN BEGEGNEN

Mit **Studien- und Erlebnisreisen** in die Länder des Nahen Ostens, Europas, Afrikas, Asiens und Amerikas lädt Biblische Reisen alle Entdeckungsfreudigen ein, hinter die Kulissen zu blicken und fremde Kulturen und Religionen mit offenen Augen zu sehen. Unseren kompetenten und verlässlichen Reiseleitern macht es besondere Freude, ihr Insiderwissen mit Ihnen zu teilen. Fordern Sie jetzt unseren aktuellen **Jahreskatalog** (für Einzelreisende, Paare und Kleingruppen) kostenlos an.

Wer für seine Pfarre, Vereins- oder Freundesgruppe eine individuelle Reise plant, wird von uns gerne unverbindlich beraten. Land und Leute können Gruppenleiter vorab bei einer günstigen Einführungsreise kennenlernen, die bei anschließender Buchung der Gruppenreise sogar kostenlos ist.

Unser  
Gratistelefon:  
0800 / 230250



Ihr Spezialist für Studienreisen – weltweit.

**Biblische Reisen GmbH**  
Stiftsplatz 8  
3400 Klosterneuburg

Tel. 02243/35377-0 · Fax -15  
info@biblische-reisen.at  
[www.biblische-reisen.at](http://www.biblische-reisen.at)

# HERDER

*Wir setzen Lesezeichen!*

Buchhandlung Herder; Zach-Buch GmbH  
Wollzeile 33; 1010 Wien  
Tel 01/5121413-0; Fax -42; [www.herder.at](http://www.herder.at)



