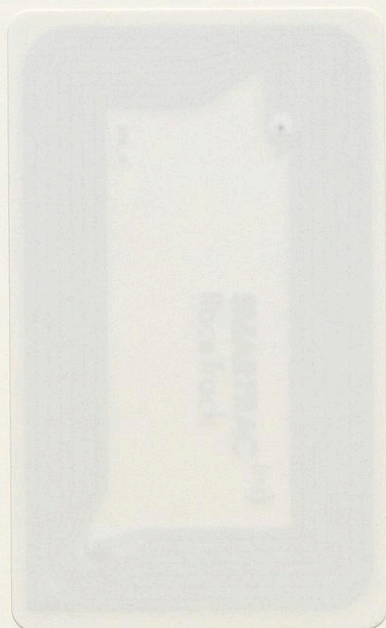




531390029 021



Universität Tübingen

Protokolle zur Liturgie
Band 4 | 2011

zur Liturgie

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg

herausgegeben vom
Plus-Parach-Institut

Band 4 | 2011

echter

Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg

herausgegeben vom
Pius-Parsch-Institut

Band 4 | 2011



echter

Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg

Herausgegeben vom
Pius-Pesch-Institut

Band 4 | 2011



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.

© 2012 Echter Verlag GmbH, Würzburg

www.echter-verlag.de

Umschlag: Peter Hellmund

Druck und Bindung: CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-429-03543-3

7A 11027-4

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	7
--------------------------------	---

TEIL I

Liturgiewissenschaft

<i>Manfred Probst SAC:</i> Abschiedsvorlesung Mein Leben als Hochschullehrer. Rückblick auf die Entwicklung einer Ordenshochschule	13
--	----

<i>Wolfgang Reuter:</i> »Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde« Pastoraltheologische Reflexionen zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes	33
--	----

<i>Klemens Richter:</i> Fünf Jahrzehnte Sacrosanctum Concilium Treue zum Konzil oder Abbruch des Aufbruchs?	59
--	----

<i>Hans-Christian Seraphim:</i> Messopfer und Eucharistie Weg und Irrweg der Überlieferung	92
---	----

<i>Josef Keplinger:</i> Thron des Kyrios und Funktionsort des Priesters Der Vorstehersitz als sichtbarer Ausdruck der liturgischen Erneuerung	149
--	-----

<i>Michael Kunzler:</i> Wiedereinführung des Subdiakonates? Ein Beitrag zur Reparatur von Fehlentwicklungen und zur Rückgewinnung der Wahrheit liturgischer Dienste	169
---	-----

TEIL II

Pastoralliturgie – Liturgiepastoral

<i>Jan-Heiner Tück: »Ist Ungehorsam ein Weg, um die Kirche zu erneuern?«</i>	
Die liturgischen Anliegen der Pfarrerinitiative – eine kritische Würdigung	203
<i>Edgar Josef Korherr: Kind – Liturgie – Katechese – Religionsunterricht</i>	
Rückblicke und Ausblicke eines Zeitzeugen	222
<i>Michael Perry Kweku Okyerefo: »Ausländer!«</i>	
Pfingstbewegung als humanes Sozialkapital und Netzwerk für Ghanaer in Wien	297
<i>Josef Keplinger: Predigt (2. Adventssonntag) in der Kirche St. Gertrud/Klosterneuburg anlässlich der Verleihung des »Pius-Parsch-Preises 2011« vom 4. Dezember 2011</i>	
Jes 40,1–5.9–11; 2 Petr 3,8–14; Mk 1,1–8	327
Mitarbeiter	333
Sponsoren	335

BIBLIOGRAPHISCHER HINWEIS

Die verwendeten Abkürzungen sind entnommen aus:

SCHWERTNER, Siegfried M., IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin 1992 (1974).

Vorwort des Herausgebers

Seit Erscheinen des Bandes 3 | 2009/10 überschlugen sich die Ereignisse in Klosterneuburg, aber auch in Österreich. In Klosterneuburg verstarb im April 2011 der langjährige Direktor des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes und des Pius-Parsch-Institutes, Dr. Dr. hc. Norbert Höslinger CanReg mit über achtzig Lebensjahren. Er »verwaltete« gewissermaßen das Erbe Pius Parschs bis zuletzt. Nach einer längeren Sondierungsphase beschloss der Kapitelrat des Chorherrenstiftes Klosterneuburg mit Abt-Primas Bernhard Backovsky, die Verantwortung für das Pius-Parsch-Institut der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« anzuvertrauen, deren Generalversammlung im Jänner 2012 das Institut rechtswirksam in ihre Vereinsstatuten implantierte, der Präsident der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft wurde zum neuen Direktor bestellt. Seither wird an einer Adaptierung und Neustrukturierung des Institutes gearbeitet, das auch einen eigenen »Wissenschaftlichen Beirat« mit dem Zweck der Qualitätssicherung der Institutsarbeit und seiner Vernetzung mit der internationalen Liturgiewissenschaft bekam. Das hat auch Folgen für das Periodikum »Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg«. Seine bisher namentlich genannten Herausgeber: Rudolf Pacik, Andreas Redtenbacher und Monika Scala, sind allesamt auch Mitglieder des neuen »Wissenschaftlichen Beirates« des Pius-Parsch-Institutes; mit denselben Personen erscheint das Periodikum ab vorliegendem Band 4 | 2011 daher unter der offiziellen Herausgeberschaft des Pius-Parsch-Institutes, dort liegen ja auch die Redaktion und Manuskripterstellung. An dieser Stelle sei daher ausdrücklich Professor Rudolf Pacik bedankt (Salzburg), der auch nach seiner Emeritierung seine Mitarbeit aufrecht hält.

Am 4. Dezember 2011, dem Jahrestag der Verabschiedung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, konnte der Klosterneuburger Propst, Abt-Primas Bernhard Backovsky, in der Kirche St. Gertrud das zweite Mal den »Pius-Parsch-Preis« vergeben. Er ging an den Spiritual des Priesterseminars der Diözese Linz/Donau, Herrn Dr. Josef Keplinger, für seine herausragende Disserta-

tion.¹ Die Arbeit war von Rektor Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT betreut und für den Pius-Parsch-Preis 2011 empfohlen worden; Volgger hielt auch die Laudatio im Anschluss an den Gottesdienst in St. Gertrud. Keplinger verfasste für diesen Band eine Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Dissertation unter dem Titel »Thron des Kyrios und Funktionsort des Priesters«; außerdem dokumentieren wir im Teil II die Predigt des Preisträgers beim Festgottesdienst.

Auf Österreich-Ebene ist seit Erscheinen des Bandes PzL 3 die österreichische »Pfarrer-Initiative« verstärkt in der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit auf den Plan getreten. Man mag dieses Phänomen beurteilen, wie man will – einfach verdrängen kann man es nicht, sondern muss sich ihm in angemessener Weise stellen. Die Pfarrer-Initiative berührt mit ihren Reformanliegen nachhaltig auch das Feld der Liturgie – daher ist gerade auch die Liturgiewissenschaft angefragt. In umfassender Weise hat sich der Wiener Dogmatiker Jan-Heiner Tück in einer ausführlichen Publikation dem Problem gestellt.² Er war es auch, der auf der Jahresversammlung der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« im Jänner 2012 mit einem Koreferat und anschließender Podiumsdiskussion sich einer – im Übrigen sehr kollegialen und ausgleichenden – Konfrontation mit dem Sprecher der Pfarrer-Initiative, Pfarrer und Universitätsseelsorger Msgr. Mag. Helmut Schüller, stellte. Während Helmut Schüller seine bekannten Thesen in freier Rede vortrug und daher kein schriftliches Statement zur Veröffentlichung vorlegte, hat Jan-Heiner Tück sein Statement in für den Druck aufbereiteter und erweiterter Form für diesen Band zur Verfügung gestellt. Die Veranstaltung hatte zum einen den Zweck, einer interessierten Hörerschaft eine Information abseits medialer Eskalationsstrategien aus erster Hand und mit allem Pro und Contra zu bieten, anderseits zu einem friedlichen Ausgleich beizutragen. Das ist auch gelungen: Die Debatte verlief äußerst diszipliniert und respektvoll von beiden Seiten – auch in der anschließenden Publikumbeteiligung. Beiden Gesprächspartnern sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

¹ Josef Keplinger, *Der Vorstehersitz. Studie über die Verortung liturgischer Vorstehung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur* (unveröffentl. Diss. an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz), Linz 2010.

² Jan-Heiner Tück (Hg.), *Risse im Fundament? Die Pfarrerinitiative und der Streit um die Kirchenreform* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2012.

Auch der vorliegende Band 4 | 2011 der »Protokolle zur Liturgie« besteht aus den üblichen zwei Abschnitten: Teil I (Liturgiewissenschaft) enthält neben einigen Beiträgen zu brennend-aktuellen Fragen der Liturgiewissenschaft diesmal auch die Abschiedsvorlesung des verdienten Emeritus am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und des ehemaligen Hochschulrektors an der Theologischen Fakultät der univ. Hochschule Vallendar, Prof. Dr. Manfred Probst SAC, der der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« seit langem verbunden ist, sowie die öffentliche Habilitationsvorlesung von PD Dr. Wolfgang Reuter an derselben Fakultät mit dem Titel »Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde«. Pastoraltheologische Reflexionen zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes«. Auch die anderen Beiträge in Teil I stammen aus der Feder bekannter Autoren wie: Klemens Richter, Hans-Christian Seraphim und Michael Kunzler. Teil II (Pastoralliturgie – Liturgiepastoral) mit explizit pastoraler Ausrichtung bringt den schon oben erwähnten Beitrag von Jan-Heiner Tück über die Pfarrerinitiative, einen Aufsatz des bekannten Religionspädagogen und Katechetikers Edgar Josef Korherr, den Aufsatz des ghanaischen Religionssoziologen Michael P. K. Okyerefo über die Pfingstbewegung der Ghanaer in Wien und die angekündigte Predigt des Pius-Parsch-Preisträgers 2011 Dr. Josef Keplinger.

Abschließend sei einmal mehr dem Echter Verlag, Würzburg, gedankt für die bereitwillige Zusammenarbeit, allen Beiträgern für ihre Mitarbeit sowie den Sponsoren für ihre Beteiligung an den Druckkosten. Wir hoffen wieder, mit den sehr verschiedenartigen Aufsätzen anregende Impulse zu einer vertieften Sicht des gottesdienstlichen Lebens, aber auch brauchbare Anregungen für das liturgiewissenschaftliche Denken zu bieten.

Klosterneuburg, 28. August 2012,
am Fest des hl. Augustinus

Andreas Redtenbacher
Direktor des Pius-Parsch-Institutes

Maximilian Fricke SAC

Abschiedsvorlesung

Mein Leben als Hochschullehrer

Rückblick auf die Entwicklung einer Ordenshochschule

Teil I

Liturgiewissenschaft

Der Autor ist seit 1967 Professor für Liturgiewissenschaften an der Theologischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Hochschule der Politecnici in Vallendar. Dort beendete er viele Jahre das Amt des Direktors beim Präseminar und war darüber hinaus Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen sowie Berater der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz. Im Zuge seiner Promotion am Emil J. Laugwitz in Münster und seiner Habilitation bei Heinrich Fricke in Tübingen orientierte sich seine Liturgiewissenschaftsarbeit stark auf die liturgischen Reformen in der Zeit der Aufklärung und insbesondere auf die Riten und Ritenbücher der katholischen Kirche in Deutschland und Österreich. Seine umfangreiche Bibliographie ist in der Fachzeitschrift Liturgica (Lit.) dokumentiert. Manfred Probst ist Mitglied der LWF (Lit.).

1. Voraussetzung

Es war nicht mein eigener Wille oder Ehrgeiz, als Politecnischer Hochschullehrer zu werden. Bei einem Gespräch mit P. Ferdinand J. Müller 1967 gegen Ende des Studiums über meinen künftigen Lebensweg habe ich meine Bereitschaft erklärt, in unsere Mission nach Kamerun zu gehen. »Dafür habe ich schon viel durch den ich in der Mission, so wie es er mit,« können Sie sich vorstellen, für die Hochschule Liturgiewissenschaft zu wählen.« Weitergehend: Nach der Zusage

¹ Später erfolgte die Promotion am 24. Oktober 1968 am Tag der Festlegung des Themas. Die Festlegung wurde jedoch am 24. Tag des Jahres 1968 vorgenommen. (Zitiert in: Die Missionen, S. 12, Nr. 191).

² Liturgica Augustin, Fricke und Liturgica, Münster 1968, Nr. 12, Nr. 191, S. 12.

MANFRED PROBST SAC

Abschiedsvorlesung

Mein Leben als Hochschullehrer.

Rückblick auf die Entwicklung einer Ordenshochschule¹

Der Autor ist emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar. Dort bekleidete er viele Jahre das Amt des Rektors bzw. Prorektors und war darüber hinaus Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen sowie Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Im Zuge seiner Promotion bei Emil J. Lengeling in Münster und seiner Habilitation bei Balthasar Fischer in Trier konzentrierten sich seine Forschungsschwerpunkte einerseits auf die Liturgischen Reformen in der Zeit der Aufklärung und andererseits auf die Riten und Ritenbücher der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart. Seine umfassende Bibliographie ist in der Festschrift zu seinem 65. Geburtstag² dokumentiert. Manfred Probst ist Mitglied der LWG (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

Es war nicht mein eigener Wille oder Ehrgeiz, als Pallottiner Hochschullehrer zu werden. Bei einem Gespräch mit P. Provinzial L. Münz 1967 gegen Ende des Studiums über meinen künftigen Einsatz habe ich meine Bereitschaft erklärt, in unsere Mission nach Kamerun zu gehen. »Dafür habe ich schon den einen, den ich brauche«, antwortete er mir. »Können Sie sich vorstellen, für die Hochschule Liturgiewissenschaft zu studieren?« Wahrscheinlich hatte der dama-

¹ Vortrag anlässlich der Emeritierung am 24. Oktober 2008, am Tag der Eröffnung des WS 2008/09. Die Form des Vortrags wurde beibehalten, der Text mit Anmerkungen versehen. Abschluss des Manuskripts: 10. Jänner 2012.

² George Augustin, Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag, Paderborn 2005.

lige Regens P. F. Langenfeld die Professorenkonferenz dafür mobilisiert, weil er als »liturgisch Beweger« die Ausbildung in Liturgiewissenschaft an unserer Hochschule verbessern wollte. Das Angebot kam bei mir gut an, wollte ich doch auf keinen Fall Latein und Griechisch studieren, wovon gerüchteweise die Rede war.

II. DAS PROMOTIONSSTUDIUM IN MÜNSTER

Meine Voraussetzungen für ein Studium der Liturgiewissenschaft waren allerdings sehr dürftig, hatte ich doch nur eine zweistündige liturgiewissenschaftliche Vorlesung über die Eucharistiefeier genossen. Die anderen vier oder sechs Semesterwochenstunden bestanden in Rubrizistik unter den Leitfragen: Wie taufe ich? Wie spende ich die letzte Ölung? Wie höre ich Beichte? Wie feiere ich die Heilige Messe? Dabei waren alle Sinnfragen ausgeblendet. Besser gerüstet war ich in der praktischen Feier der Liturgie als Ministrant von der Erstkommunion an, als sangesfreudiges Kind einer sangesfreudigen Familie, als Chor- und Scholasänger unter P. K. Linke im Pallottinerinternat Rheinbach sowie als Scholamagister im Olper Noviziat und mehrere Jahre im Vallendarer Seminar.

Bei der Frage, wo ich promovieren sollte, entschied sich der damalige Hochschulrektor H. M. Köster (1911–1993) nicht für meinen Vorschlag München, sondern für Münster, da der dortige Lehrstuhlvertreter E. J. Lengeling als ein aufstrebender Stern der vom II. Vatikanischen Konzil zum Hauptfach erhobenen Liturgiewissenschaft (vgl. SC 16) galt. Sehr schnell habe ich mich mit meinem Studienort Münster angefreundet, denn ich fand dort so angenehme Mitdoktoranden vor wie H. Plock, K. Richter, E. Färber und F. Kohlschein. Für Kontakte und Freizeitgestaltung trat ich in den Studentischen Madrigalchor Münster ein, von dem aber heute nur zu reden ist in Hinsicht auf die Freundschaft mit I. und K. Lüdicke, einen jüngst emeritierten Kirchenrechtler in Münster, wir drei Teilnehmer der unvergesslichen Konzertreise des Madrigalchores 1968 nach Asien.³

³ S. dazu: Herma Kramm, in: Dies. / Felizitas Rasch / Klemens Kramm (Hgg.), *Angesommen. Als musikalische Botschafterin mit dem Madrigalchor durch die Welt. Das Reisetagebuch*, Münster 2000, 63–96.

Natürlich hörte ich alle Vorlesungen meines Meisters und nahm an seinen Seminaren teil. Er erwies sich als großer Wissenschaftler, zeigte aber in den Vorlesungen keine allzu hohe didaktische Begabung. Schon nach einem Jahr Studium wurde ich für etwa anderthalb Jahre Verwalter einer wissenschaftlichen Assistentenstelle bei Lengenling. Das hatte den großen Vorteil, dass die meisten seiner Gutachten für das *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* (= Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution) in Rom auch über meinen Schreibtisch gingen, wobei ich Einblick in eine ganze Reihe römischer Reformprojekte erhielt. Außerdem bildete unser Oberseminar eine eigene Übersetzergruppe des deutschen Messbuches. Diese Arbeit wurde damals vom Liturgischen Institut in Trier koordiniert. Von besonderer Bedeutung für meine weitere wissenschaftliche Entwicklung wurde die Zusammenarbeit mit K. Richter, einem Laientheologen aus Leipzig, und H. Plock, einem Osnabrücker Diözesanpriester. K. Richter, ein ausgesprochener Kommunikator, hatte schon als Student publiziert. Er regte seine Mitdoktoranden an, sich aktiv an der nachvatikanischen Liturgiereform zu beteiligen. Vieles an der Liturgiereform ging uns jungen Heißspornen zu langsam. Dass Kommissionsarbeit mehr Zeit braucht als eine eingeschworene Kleingruppe, hatten wir noch nicht erfahren.

Anlass und Rechtfertigung für unsere Unternehmungen war eine Vorauspublikation von B. Fischer mit der »Ordnung der Kindertaufe«⁴. Als erstes gemeinsames Werk gaben wir im Jahr 1971 im Verlag H. Driewer die »Neue Totenliturgie«⁵ heraus. Dieses erste Gemeinschaftswerk wurde ein voller Erfolg und erlebte 1973 bereits die vierte Auflage. Es folgte noch in demselben Jahr »Die Feier der Trauung«, die es in wenigen Jahren auf vier Auflagen brachte, 1972 die »Kommunionfeier mit Kranken«, die beim Verlag Driewer und dann erweitert bei Herder insgesamt 10 Auflagen erlebte⁶ und 1973 die

⁴ Ordnung der Kindertaufe nach dem neuen Rituale Romanum. Deutsche Studienausgabe (hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich), Einsiedeln (Manuskriptdruck) 1970.

⁵ Klemens Richter u.a., Neue Totenliturgie. Eucharistiefiern, Wortgottesdienste, Begräbnisriten. Übertragungen und Vorschläge, Essen 1971.

⁶ Manfred Probst / Heinrich Plock / Klemens Richter, Kommunionfeier mit Kranken, Essen 1972. – Heinrich Plock / Manfred Probst / Klemens Richter, Hausgottesdienste mit Kranken. Eine Handreichung für Priester, Diakone und Kommunionhelfer (PRL-GD), Freiburg i. Br. 1977, ⁷1991.

»Liturgie mit Kranken«. In der Reihenfolge der Autoren wechselten wir ständig ab; aber wir wurden damals von Kollegen einfach als »Plock – Probst – Richter« apostrophiert. Unsere erfolgreiche Tätigkeit erregte bei dem damaligen Leiter des Liturgischen Instituts in Trier, Prälat J. Wagner, wenig Begeisterung.

Ich höre schon die Frage: »Wann hast du denn deine Dissertation geschrieben?« Nun, auch in dieser Zeit, vor allem in den Semesterferien. Das von Lengeling vorgeschlagene Thema der Liturgiereformen des Konstanzer Generalvikars I. H. von Wessenberg musste ich nach einem Semester aufgeben, weil es bereits zwei jüngere Arbeiten dazu gab. Mein Wechsel zu dem berühmten Pastoral- und Moraltheologen J. M. Sailer (1751–1832) erwies sich im Nachhinein als vorteilhaft, weil dessen Stellungnahmen zur katholischen Liturgiereform der späten katholischen Aufklärung (ca. 1780–1840) umfassender und theologischer angelegt waren als die praktischen Reformen Wessenbergs. 1972 konnte ich die Dissertation abgeben; als Zweitgutachter wirkte der damals bekannte Pastoraltheologe A. Exeler mit.⁷ Am 9. Februar 1973 wurde ich von der Theologischen Fakultät der WWU Münster promoviert. Noch einmal bat mich E. J. Lengeling, für zwei Jahre die Stelle eines Wissenschaftlichen Assistenten zu übernehmen. Meine Oberen stimmten zu.

In dieser Zeit suchte man in Trier nach einer Kommission zur Herausgabe des »*Ordo Initiationis Christianae adultorum*«⁸, des erneuerten Katechumenats und der Sakramente der Eingliederung. Lengeling bot sein Oberseminar an. Ehe Prälat J. Wagner uns offiziell in Dienst nahm, mussten wir versprechen, keine privaten Liturgieausgaben mehr vorzunehmen. Das fiel uns nicht sehr schwer, denn die offiziellen liturgischen Bücher lagen inzwischen vor oder waren schon weit gediehen. Ich wurde als promovierter Assistent federführender Leiter der Arbeitsgruppe, zu der natürlich auch H. Plock und K. Richter gehörten. Wir haben bei dieser Arbeit gelernt, dass Sakramente nicht zuerst punktuelle Ereignisse sind, sondern Prozesse mit einer Phase der Vorbereitung, der Feier selbst und der Auswirkung

⁷ Probst, Manfred, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832) (StPaLi 2), Regensburg 1976.

⁸ *Ordo initiationis christianae adultorum*. Editio Typica (Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum), Rom 1972.

im Leben. Wir stießen schon damals auf die Frage, wie viel Inkulturation des römischen Modellritus für die Verhältnisse des deutschen Sprachgebietes notwendig sei. 1975 konnte »Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche«⁹ erscheinen; das war schon einige Zeit nach meinem Einstieg 1973 in die Vallendarer Hochschule. Meine endgültige Entlassung in Münster als Wissenschaftlicher Assistent erfolgte am 31. Oktober 1974.

III. ERSTE ERFAHRUNGEN ALS DOZENT UND HABILITAND

Durch meine Assistententätigkeit in Münster gut vorbereitet, begann ich im WS 1973/74 mit einer Vorlesung über die »Theologie der Liturgie«, wobei ich mich an dem gleichnamigen Buch von C. Vagaggini OSB¹⁰ orientierte. Die damalige Studentengeneration hing in ihrer Mehrheit einer horizontalen Sicht von Liturgie an. Entsakralisierung hieß für einige Jahre das Stichwort in Theologie und Praxis, eine Strömung, die nach meiner Auffassung der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils erheblichen Schaden zugefügt hat. Zu Beginn des WS 1974/75 bin ich von Münster nach Vallendar umgezogen und übernahm auch die praktische Einführung der künftigen Diakone und Neupriester in ihre liturgischen Dienste von meinem Vorgänger B. Puschmann SAC (1909–1991).¹¹

Die Jahre von 1974 bis 1980 waren gefüllt mit der Erarbeitung des Vorlesungszyklus, mit den Vorbereitungen für eine formelle Habilitation an der Theologischen Fakultät in Trier und der Herausgabe einiger Werkbücher mit K. Richter und H. Plock. 1975 erschienen »Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer«¹², 1976 »Heilssorge für

⁹ Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe (hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich), Einsiedeln u.a. (Manuskriptdruck) 1975.

¹⁰ Cypriano Vagaggini, Theologie der Liturgie (ins Deutsche übertragen und bearbeitet von August Berz), Einsiedeln 1959.

¹¹ M. Probst, Nachruf und Bibliographie von Dr. Bernhard Puschmann, Professor für Kirchenrecht und Liturgik, in: dokumentation '91 – pallottiner intern, Limburg 1992, 133–140.

¹² Klemens Richter / Manfred Probst / Heinrich Plock, Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis, Einsiedeln u.a. 1975, ⁵1989, stark überarbeitet: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie, Freiburg i. Br. 1996.

die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines missverstandenen Sakraments«¹³ sowie »Katechumenat heute«¹⁴ und 1979 »Die kirchliche Trauung«¹⁵. Zwei von ihnen wurden in den achtziger Jahren mehrfach neu aufgelegt.

Inzwischen hatte ich das Material für meine Habilitationsschrift über Reformversuche der Kindertaufe in der katholischen Aufklärung¹⁶ in vielen Bibliotheken des deutschen Sprachbereichs zusammengesucht. 1979 ging ich für elf Monate nach Trier, um die Analyse niederzuschreiben. Dies war eine schwierige Zeit für mich, da der verehrte B. Fischer (1912–2001) deutlich stärkeren Einfluss auf die Arbeit nahm als Lengeling auf die Dissertation. Die Probevorlesung hielt ich Ende 1979 über die Erneuerung der Krankensalbung und die öffentliche Antrittsvorlesung im Januar 1980 in der Promotionsaula in Anwesenheit des Großkanzlers Bischof B. Stein über »Das Schöpfungsmotiv im Eucharistischen Hochgebet«¹⁷. Noch Ende 1979 wurde ich zum Professor der Liturgiewissenschaft in Vallendar ernannt, rechtzeitig zur Feier der staatlichen Anerkennung der Pallottinerhochschule als wissenschaftliche Hochschule in freier Trägerschaft am 8. Dezember 1979 mit den von mir hochgeschätzten Nuntius G. Del Mestri und Bischof F. Wetter, damals Vorsitzender der Kommission VIII der DBK. Nicht nur für die Pallottinerhochschule, sondern auch für mich begann ein neuer Entwicklungsabschnitt.

¹³ Manfred Probst / Klemens Richter / Heinrich Plock, Heilssorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines missverstandenen Sakraments (Pastoralliturgische Reihe), Freiburg i. Br. 1975, ²1980.

¹⁴ Manfred Probst / Klemens Richter / Heinrich Plock, Katechumenat heute. Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche (Pastoralliturgische Reihe), Einsiedeln u.a. 1976.

¹⁵ Klemens Richter / Heinrich Plock / Manfred Probst, Die kirchliche Trauung. Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis, Freiburg i. Br. 1979, ³1986. – Manfred Probst / Klemens Richter, Die kirchliche Trauung, Neues Werkbuch für den Gottesdienst (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«), Freiburg i. Br. 1994.

¹⁶ M. Probst, Der Ritus der Kindertaufe. Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches (TThSt 39), Trier 1981.

¹⁷ M. Probst, Das Schöpfungsmotiv im Eucharistischen Hochgebet, in: LJ 31 (1981) 129–144.

IV. REKTORAT UND DAS BEMÜHEN UM DAS PROMOTIONSRECHT

Bis zur Habilitation 1980 kann ich mich nicht an ein besonderes Engagement in Fragen der Hochschulpolitik erinnern. Die Leitung unseres Instituts lag ja bei dem Kollegen K. Heinen und zuletzt bei dem unvergessenen A. Walkenbach (1914–1985) in erfolgreichen Händen. Allerdings hatte ich als Schriftführer der Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen (= AGO) erste Erfahrungen sammeln können: Das Ansehen der Ordenshochschulen (= OHS) war damals – mit Ausnahme jener der Jesuiten – nicht allzu hoch. Das konnte man daran ersehen, dass der jeweilige Vorsitzende der AGO am Katholisch-Theologischen Fakultätentag nur Gaststatus hatte. Im SS 1980 wurde der Nachfolger für Rektor A. Walkenbach gesucht. Die Wahl fiel auf mich, der ich gerade dabei war, mit voller Kraft in die Liturgiewissenschaft einzusteigen. Ich habe die Wahl angenommen und nach dem Prinzip »Was du tust, tue es ganz« mit einem Paukenschlag begonnen. Ich habe den Kollegen vorgeschlagen, mit den entsprechenden kirchlichen und staatlichen Stellen Verhandlungen aufzunehmen, um das Promotionsrecht in Katholischer Theologie zu erhalten. Dahinter stand die Überzeugung, dass sich Ordenshochschulen auf Dauer in der deutschen Hochschullandschaft nur halten könnten, wenn sie einen gleichrangigen Status mit den kirchlichen und staatlichen Theologischen Fakultäten erringen würden. Obwohl einige Kollegen dem Antrag skeptisch gegenüberstanden, erhielt ich für das Projekt eine große Mehrheit. Damit begann ein zehnjähriges zähes Ringen mit den kirchlichen Stellen, über das ich vor einigen Jahren öffentlich berichtet habe und das ich deshalb hier übergehe.¹⁸ Als weiteres Ziel strebte ich eine engere Anbindung unserer Hochschule in die Koblenzer Hochschullandschaft an. Dort gab es einen »Förderkreis Universität in Koblenz«, der eine medizinische Fakultät errichten wollte. Diese ließ sich damals nicht realisieren. Unter der weitschauenden Leitung des damaligen Sparkassendirektors U. Hoppenheit wurde er in den bis heute bestehenden »Förderkreis Wirtschaft und Wissenschaft in der Hochschulregion Koblenz« um-

¹⁸ M. Probst, Ein Wunschtraum wurde Wirklichkeit. Zehn Jahre Theologische Fakultät der Pallottiner in Vallendar, in: dokumentation 2003 – pallottiner intern, Limburg 2004, 302–310.

gewandelt. In diesem Förderkreis erhielt der Rektor der Vallendarer Pallottinerhochschule damals einen Vorstandssitz. Dieser Förderkreis hat unter der Leitung von U. Hoppenheit und unter der Inspiration des Vorstandsvorsitzenden der DeBeKa P. Greisler viel für die Integration der THV in die Koblenzer Hochschulregion getan. Seit dieser Zeit gehört die Sparkasse Koblenz zu den bedeutenden Sponsoren unserer Hochschule, besonders in schwierigen Zeiten.

Sich besser zu qualifizieren hieß auch, bessere Beziehungen zur *scientific community* aufzunehmen. Was lag näher, als mit der damaligen Erziehungswissenschaftlichen Hochschule in Koblenz engere Kontakte zu suchen. Als Erstes habe ich Verhandlungen über einen Kooperationsvertrag mit dem damaligen Präsidenten F. Fippinger aufgenommen und mit der Zustimmung des damaligen rheinland-pfälzischen Kultusministers G. Gölter und des Pallottinerprovinzials am 20. September 1983 einen Kooperationsvertrag abgeschlossen, um in Koblenz die Ausbildung von Realschullehrern in katholischer Religion durchzuführen. Der Kultusminister sicherte uns die Mitwirkung bei Prüfungen und einen festen Geldbetrag zu. Leider fand dieser Vertrag nicht nur Freunde. Denn einige Jahre später, als wir versuchten, aufgrund unserer Zusammenarbeit mit der EWH in das Bauprogramm der Bund-Länder-Hochschulkommission aufgenommen zu werden, scheiterte dieses Projekt an der Ablehnung eines erweiterten Kooperationsvertrages auf Betreiben eines Dekans der EWH. Der damalige Präsident H. Saterdag und Vizepräsident P. Pottinger sorgten dafür, dass trotzdem ein erweiterter Kooperationsvertrag zustande kam; aber für unser Bauvorhaben einer deutlich vergrößerten Bibliothek – die wir heute dringend bräuchten – kam er zu spät.

Wenn man einen besseren Hochschulstatus anstrebt, muss man bereit sein, sich wissenschaftlich weiter zu qualifizieren und ein eigenes Profil zu entwickeln. Dies wollten wir besonders im Bereich des Charismas Vinzenz Pallottis und der von ihm gegründeten »Vereinigung des Katholischen Apostolates«¹⁹ tun. Wir starteten mit interdisziplinär gestalteten Ringvorlesungen, zu der auch die Öffentlichkeit eingeladen wurde. Die erste fand im WS 1981/82 über die

¹⁹ S. Anm. 23.

»Theologie der Sendung« statt und wurde 1982 publiziert,²⁰ 1983 folgte »Glaube hilft Leben«²¹. So konnte die eingeschlafene Hochschulreihe »Glauben – Wissen – Wirken« (= GWW) wieder aktiviert werden, nicht zuletzt um ein eigenes Publikationsorgan nutzen zu können.

Auf Anregung von P. F. Bonifazi SAC (USA) haben wir die Ringvorlesungen durch internationale Symposien für die weltweite Pallottinergemeinschaft in Vallendar ergänzt. Das erste fand vom 6. bis 12. Oktober 1983 statt und erschien gedruckt 1984 unter dem Titel: »Katholisches Apostolat heute. Eine Gemeinschaft besinnt sich auf Ziel und Aufgabe«²². Weitere Symposien fanden 1985, 1987, 1992 und 1996 statt, die in der Hochschulreihe veröffentlicht wurden (GWW 10, GWW 14, GWW 17, PStKW 1). Das 150. Gründungsjahr der Vereinigung des Katholischen Apostolates 1985 würdigte das Kollegium der THV mit der Schrift: »Mitverantwortung aller in der Kirche«²³. Als Herausgeber betätigten sich die bekannten Kollegen F. Courth und A. Weiser. Ihr folgte 1993 das »Lexikon des Apostolats«²⁴ und 1995 »Die Vereinigung des Katholischen Apostolates«²⁵. Mit insgesamt dreizehn Bänden bis zum Jahr 1995 haben wir unsere Reflexionen über die Ideen Vinzenz Pallottis in die Pallottinergemeinschaft und in die Öffentlichkeit hinein kommuniziert.

Für die Weiterentwicklung der Ordenshochschulen (= OHS) in Deutschland haben wir Verbündete in der AGO gesucht und darin unser Engagement verstärkt. Bald wurde ich deren Vorsitzender und habe acht Jahre lang die Interessen der OHS in der Vollversammlung der deutschen Ordensobern und im Katholisch-Theologischen Fa-

²⁰ Heinrich M. Köster / Manfred Probst, Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Beiträge zur Theologie der Sendung GWW (= glauben wissen wirken) 4, Limburg 1982.

²¹ Manfred Probst / Albert Walkenbach, Glaube hilft leben (GWW 7), Limburg 1983.

²² Manfred Probst, Katholisches Apostolat heute. Eine Gemeinschaft besinnt sich auf Ziel und Aufgabe (GWW 8), Limburg 1984.

²³ Franz Courth / Alfons Weiser (Hgg.), Mitverantwortung aller in der Kirche. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Gründung Vinzenz Pallottis (GWW 9), Limburg 1985.

²⁴ Franz Courth (Hg.), Lexikon des Apostolats. Stichworte verantworteten Glaubens (GWW 18), Limburg 1995.

²⁵ Manfred Probst / Hubert Socha, Die »Vereinigung des Katholischen Apostolats« Vinzenz Pallottis. Idee – Geschichte – Gestalt (GWW 17), Limburg 1993.

kultätentag wahrgenommen. Mein Antrag im Fakultätentag auf Gaststatus für die einzelnen OHS ohne Promotionsrecht wurde dort mit einer kuriosen Mehrheit von zwei Stimmen bei etwa 20 Enthaltungen angenommen. Großen Anklang haben wir vor allen Dingen mit der Salesianerhochschule in Benediktbeuern bzw. mit deren Rektoren O. Wahl und A. Kothgasser, derzeit Erzbischof von Salzburg, gesucht und gefunden. Gleichzeitig habe ich nach 1986 Verhandlungen mit der Università Pontificia Salesiana (= UPS) in Rom geführt mit dem Ziel, durch eine Inkorporation des Lizentiats- und des Doktoratsstudienzyklus die entsprechenden Promotionsmöglichkeiten zu erhalten. Damalige Gesprächspartner waren u.a. der heutige Kardinalstaatssekretär T. Bertone, damals Rektor der UPS, und Kardinal A. Amato von der Heiligsprechungskongregation, damals Dekan der Theologischen Fakultät.

Wir haben in jener Zeit auch Überlegungen über den wissenschaftlichen Nachwuchs des Lehrkörpers angestellt. Meine Vorstellung ging in die Richtung einer pallottinischen Internationalisierung des Lehrkörpers, da bereits abzusehen war, dass die bisherigen Trägerprovinzen den notwendigen Nachwuchs nicht mehr alleine stellen könnten. Aufgrund damaliger Bemühungen wirken heute die Inder G. Augustin und S. Vaz, die Schweizer M. Schulze und J. Rüttsche sowie bis Ende 2011 der Pole A. Kozdroj an dieser Hochschule. Daneben bahnte sich die Mitarbeit von Diözesanklerikern, Laien und Ordensschwwestern im Lehrkörper an. Als gutes Beispiel einer fruchtbaren Zusammenarbeit sei der inzwischen emeritierte Kollege E. Leuninger aus Limburg genannt, der zu meiner Rektoratszeit zum Honorarprofessor ernannt wurde. Er hat viele Doktoranden angezogen und gut begleitet, besonders aus Afrika. In G. Risse, dem Leiter des Diakoneninstituts des Erzbistums Köln, hat er einen würdigen Nachfolger gefunden.

Zur Verbesserung unserer finanziellen Situation und für die Ermöglichung von Eigeninitiativen wurde 1986 auf meine Anregung hin von Rektor K. Heinen der »Verein der Förderer und Freunde« gegründet sowie 1987 von mir die »Stiftung zur Förderung der THV« ins Leben gerufen. Beide werden in der Mehrheit von Laien mitgetragen. Ich nenne nur die Namen A. Foit, E. Mathieu, J. Schäfers und E. Keul sowie für die Stiftung L. Spanier, Landrat A. Berg Winters und die Vallendarer Bürgermeister R. Schons und W. Helbach. Das

erste Ziel, jährlich zum Betrieb der THV 100.000 DM beizusteuern, konnten wir nach einigen Jahren erreichen. Heute dürfte es jährlich etwa der gleiche Betrag (incl. Zustiftungen) in Euro sein.

Die beiden Jahre 1986 und 1987 brachten auch Höhepunkte unserer internationalen Kontakte. Vom 6. September bis 12. Oktober 1986 konnte ich dank eines Reisestipendiums der Baltimore Pallottinerprovinz Südamerika von der Pampa in Argentinien bis zum Nordosten Brasiliens bereisen. Dabei habe ich natürlich auch die Pallottinerhochschule in Santa Maria (Brasilien) besucht, die auf unseren Symposien häufig mit Referenten vertreten war. Ein Jahr später, also 1987, brach am 13. Juli eine Delegation unserer Hochschule nach Saint Louis (USA) auf, um an dem Nordamerikatreffen der Pallottiner teilzunehmen. Von dort fuhren wir per Auto nach Milwaukee und dann weiter nach Baltimore zu einer Zukunftskonferenz mit PILLAR (= Pallottine Institut for Lay Leadership and Research), einem Institut, das die Baltimore Provinz unter Provinzial R. Firreno mit großem finanziellem Aufwand gegründet hatte. Wir entwickelten Kooperationsmodelle für die Zukunft. Doch sie konnten leider nicht verwirklicht werden, da der Nachfolger von Provinzial R. Firreno das Institut kurzerhand wieder auflöste und die finanzielle Unterstützung auch an uns einstellte. In den USA lernten wir T. Kleissler, den Gründer der Erneuerungsbewegung »Renew«, kennen, die besonders das Laienapostolat in den Gemeinden entwickeln wollte. Er besuchte uns vom 13. bis 15. Oktober 1987 in Vallendar. Wir arrangierten ein Treffen mit dem Trierer Bischof H.-J. Spital, bei dem auch B. Fischer anwesend war: Es gelang T. Kleissler aber nicht, seine Bewegung in Deutschland einzupflanzen.

V. ETAPPENZIEL INKORPORATION DES LIZENTIATS- UND DOKTORATSYKLUS ERREICHT

1988 schien das erste Etappenziel im Kampf um das Promotionsrecht endlich erreicht. Die Kongregation für das Katholische Bildungswesen inkorporierte mit Dekret vom 15. November 1988 den Lizentiats- und Doktoratskurs in die Theologische Fakultät der UPS. Aber noch fehlte die Approbation der beiden Prüfungsordnungen, da wir versuchten, die Promotion als gemeinsames Handeln

der UPS und der THV zu interpretieren. Das hätte eine direkte staatliche Anerkennung des Doktorates ermöglicht. Der Versuch scheiterte bei allen beteiligten kirchlichen Stellen. Inzwischen hatten wir bereits Doktoranden angenommen und hatten noch keine genehmigte Ordnung. Endlich erhielten wir am 17. Juni 1991 die römische Approbation der Grund-, der Lizentiats- und der Promotionsordnung. Mittlerweile haben nach dieser Ordnung eine Schönstätter Marienschwester und ein indischer Pallottiner promoviert, d.h., ihre Doktoratsurkunden tragen an der Stirn den Namen der Theologischen Fakultät der UPS.

So weit, so gut. Doch das von Anfang an angepeilte Ziel einer kirchlich oder staatlich genehmigten eigenen Promotionsordnung war damit nicht erreicht. Wir entsprachen auch mit diesem neuen Status weder den Aufnahmekriterien des Katholisch-Theologischen Fakultätentages noch der AG der kirchlichen Hochschulen, sondern blieben im Gaststatus, weil das eigenständige Doktorat fehlte. Inzwischen hatte man in der Kommission VIII der DBK erkannt, dass ein solcher Status unbefriedigend und nicht zukunfts führend sei. Neue Verhandlungen über das direkte eigene Promotionsrecht wurden aufgenommen und entwickelten sich gut. Als 1992 wieder die Wahl des Hochschulrektors anstand, habe ich nicht mehr kandidiert, da ich die letzten Hürden als überwindbar einschätzte, blieb aber Prorektor. Für die letzten Verhandlungen mit Rom war der neu gewählte Rektor F. Courth (1940–1998) mit seinen Sprachkenntnissen und seinem internationalen Ruf als Dogmatiker der richtige Mann.²⁶ Unter ihm erhielten wir am 1. Februar 1994 das eigenständige Promotionsrecht und damit den Fakultätsstatus, unter seinem Nachfolger H. Niederschlag am 1. Dezember 1996 auch das Habilitationsrecht. Damit war das Ziel des vollen wissenschaftlichen Ausbaus der THV erreicht. Wir wurden gleichberechtigtes Mitglied der wissenschaftlichen Gremien der katholischen Theologie in Deutschland.

Dankbar möchte ich auch hervorheben, dass durch Vermittlung befreundeter Landespolitiker wie L. Mohr, CDU, und O. Wilhelm, CDU, sowie des FDP-Politikers H. Dieckvoß die PTHV ab 1990 vom Land Rheinland-Pfalz einen jährlichen Betriebskostenzuschuss

²⁶ Vgl. dazu: M. Probst, Franz Courth SAC (1940–1998), in: Marianum 60 (1998) 737–765.

von 200.000 DM erhielt, der leider stark gekürzt wurde und schließlich ganz eingestellt werden sollte. Uns nahestehende Politiker wie Minister G. Mittler, SPD, und der Landtagsabgeordnete D. Glöckner, SPD, konnten die vollständige Streichung des Zuschusses verhindern. Die Gründung einer pflegewissenschaftlichen Fakultät in Vallendar wurde in Mainz mit Wohlwollen aufgenommen und hat den verringerten Zuschuss stabilisiert.

VI. BERATER DER LITURGIEKOMMISSION DER DBK UND DER IAG

1986 wurde ich vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zum Berater der Liturgiekommission der DBK berufen, die damals noch von dem Trierer Bischof H.-J. Spital geleitet wurde und schon unter dem Vorsitz von Bischof B. Stein öfter in unserem Haus ihre Sitzungen durchgeführt hatte. In dieser Kommission herrschte eine gute Arbeitsatmosphäre; sie wurde von Bischof Spital gekonnt geleitet und alle – Bischöfe und Berater – durften gleichberechtigt abstimmen. Mitglied dieser Kommission zu sein hieß auch, in der einen oder anderen AG der Liturgiekommission mitzuarbeiten. Die Bischöfe approbieren zwar die liturgischen Bücher, aber erarbeitet wurden sie in meiner Zeit gewöhnlich von den Beratern und anderen Fachleuten der Liturgiewissenschaft, des NT und der Kirchenmusik. Ein Schwerpunkt meiner Arbeit blieb die Erwachsenentaufe; bald gesellte sich die kirchliche Feier der Trauung hinzu. Es handelte sich um die 2. Auflage von 1992²⁷ und um die 2. Auflage der Gemeinsamen Feier der kirchlichen Trauung von 1995²⁸; hier hatte ich sogar die Federführung der gemischten Arbeitsgruppe von katholischer

²⁷ Die Feier der Trauung in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes (hg. im Auftrag der Bischofskonferenz Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg), zweite Auflage, Zürich 1992. – Vgl. auch: Manfred Probst / Klemens Richter, Die kirchliche Trauung, Neues Werkbuch für den Gottesdienst (PLR-GD), Freiburg i. Br. 1994.

²⁸ Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung, Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland), Leipzig u.a. 1995.

Seite. Mitbeteiligt war ich an der »Feier der Krankensalbung« und der zweiten Auflage der »Feier der Kindertaufe«.

Bei weitem die meiste Arbeit und Kraft habe ich in die Überarbeitung des deutschen Messbuches von 1975 gesteckt, die von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft (= IAG) der Liturgiekommissionen des Deutschen Sprachgebietes beschlossen worden war.²⁹ Zeitweise gab es eine Vallendarer Arbeitsgruppe mit dem Mainzer Germanistikprofessor A. Greule, dem Liturgiewissenschaftler W. Hauerland, dem Redakteur P. A. Holzbach SAC und mir. Die Ergebnisse der fast zehnjährigen Arbeit wurden zunichte gemacht durch die Fünfte Instruktion »zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie« vom 28. März 2001.³⁰ Sie ordnete die Überarbeitung aller muttersprachigen Bücher innerhalb von fünf Jahren an, wobei die Übersetzung dem lateinischen Original möglichst genau folgen sollte (Nr. 20). Das ging in eine andere Richtung als die bisherige Arbeit. Ich habe darauf meine Mitarbeit in allen Projekten eingestellt, weil man nach meiner Auffassung mit falschen Prinzipien die für heutige Menschen gemäße Liturgiegestalt nicht verwirklichen kann. Nach drei Arbeitsperioden von 1986 bis 2001 fand auch meine Beratertätigkeit in der Liturgiekommission der DBK und in der IAG ein Ende. Dennoch bin ich sehr dankbar für die Zusammenarbeit, die Erfahrungen und die Bekanntschaften aus diesen Gremien.

VII. WEITERE ENTWICKLUNGEN DER HOCHSCHULE

Anfang der 90er Jahre beschloss die Provinzleitung mit Zustimmung des Provinzkapitels, die schon lange anstehende Renovierung des Hochschulgebäudes durchzuführen. P. Provinzial K. Heinen forder-

²⁹ Einen guten Einblick in diese Arbeitsgruppen vermittelt: Eduard Nagel / Roland Bachleitner (Hgg.), Studien und Entwürfe zur Meßfeier (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet; 1), Freiburg i. Br. u.a. 1995.

³⁰ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie, *Liturgiam Authenticam*, 28. März 2001, Lateinisch-Deutsch (VApS 154), Bonn 2001.

te zunächst ein Nutzungskonzept für das ganze Gebäude, um die hohen Investitionen zu rechtfertigen. Die Antwort des Kollegiums hieß: Fakultät und Bildungshaus in enger Vernetzung zu führen. In den letzten Monaten meines Rektorates habe ich wegen des Bildungshauses mit Limburger und Trierer Stellen Gespräche geführt und für unsere Vorstellungen Zustimmung gefunden. Die Renovierungsarbeiten dauerten etwa drei Jahre, wobei der Fakultätsbetrieb nicht etwa ausgelagert wurde, sondern in der Baustelle organisiert werden musste. Ich erinnere mich an eine Vorlesung im heutigen Gästespeisesaal, in dem ringsum Mobiliar des Hauses gestapelt war. Im ungünstigen Fall ratterte gar nicht weit entfernt ein Pressluftbohrer. Es war für die Nerven aller eine belastende Zeit. Bei dieser Renovierung erhielt das Haus weitgehend das heutige Gesicht mit der neuen Eingangshalle samt Rezeption und der Bibliothek im unteren Stockwerk.

Nur wenige Jahre konnten wir uns des renovierten Gebäudes erfreuen, denn es brannte am 6. August 2000 nieder. Ein Pallottinerinteressent hatte vermutlich seine Zigarette im Fernsehraum unter dem Dach nicht ganz gelöscht, sondern in einen Papierkorb geworfen. So wurde ein verheerender Brand ausgelöst, dessen Flammen und das Löschwasser zwei Drittel des gesamten Gebäudes unbrauchbar machten. Ich hatte an diesem wunderschönen Abend eine Sakramentsandacht gehalten und habe mit einigen vergeblich den Brand zu bekämpfen versucht. In der Nacht haben wir viele Stunden damit verbracht, Einrichtungsgegenstände zu retten – z.B. die Einrichtung des Fakultätsraumes. Ich konnte das, weil ich zu den Glücklichen gehörte, deren Wohn- und Arbeitszimmer weder von den Flammen noch vom Löschwasser verheert wurde. Die Brandmauer zwischen dem Zimmer unseres Kirchenrechtlers H. Socha und meinem Zimmer bildete die Brandgrenze. P. Socha musste für die Renovierung ausziehen, ich konnte bleiben.

Die zweite Renovierung des Gesamtgebäudes bald nach dem Brand fand in einem belasteten Klima statt. Wiederum mussten die Lehrveranstaltungen zwei Jahre lang unter erschwerten Bedingungen durchgeführt werden, aber alle hielten aus. Nach und nach konnten die ausquartierten Mitbrüder in das Haus zurückkehren und die Situation konsolidierte sich.

Zwei Projekte haben meine Jahre seit 2001 gefüllt. Die gewonnene Zeit nutzte ich für zwei von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützte Projekte zur Erforschung des kirchlichen Exorzismuswesens.³¹ Das zweite Projekt betraf die Erforschung des Lebens und Sterbens unseres Pallottinermitbruders P. R. Henkes, die nicht zuletzt in Feldforschungen an den Wirkungsstätten von R. Henkes im ehemals deutschen Osten bestand. Die erste Auflage der wissenschaftlichen Biografie konnte 2003 erscheinen,³² die zweite liegt seit 2007 vor.³³ Die Akten des Seligsprechungsprozesses liegen seit 2007 in Rom. Die Kongregation für die Heiligsprechungen ernannte mich zum *cooperator externus* und beauftragte mich mit dem Entwurf der *Positio*, den ich im Sommer 2011 abschließen konnte.

Mein bisher letztes großes Engagement für die Hochschule selbst bestand in der Ansiedlung der Pflegewissenschaft an unserer Hochschule. Fast drei Jahre zogen sich die Beratungen der von H. Gärtner von der Kölner Katholischen Fachhochschule angeregten Projektgruppe hin, wobei er und ich die Federführung innehatten. Zwei prall gefüllte Hängeordner zeugen von der umfangreichen Arbeit in der Projektphase. Bei der Realisierung des Projekts traten dann der Rektor der Hochschule und der Gründungsdekan F. Weidner als Hauptakteure auf die Bühne. Mein Engagement war von dem Ziel getragen, der THV das lange angepeilte zweite Standbein zu verschaffen. Ich erinnere nur an die Bemühungen des Kollegen A. Schuchart, auf Dauer einen Studiengang in Erwachsenenbildung an unserer Hochschule anzusiedeln, der nach gutem Start und zweimaliger Durchführung aus finanziellen Gründen nicht weitergeführt werden

³¹ M. Probst, *Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Untersuchung und Dokumentation von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/5–1631) (LQF 97)*, Münster 2008; s. auch Manfred Probst / Klemens Richter, *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche*, Münster 2002.

³² Manfred Probst, *Der Herrgott hat das letzte Wort. Das Leben des Pallottinerpaters Richard Henkes (1900–1945) und sein Sterben im KZ Dachau (PStKW 5)*, St. Ottilien 2003.

³³ Manfred Probst, *Glaubenszeugen im KZ Dachau. Das Leben und das Sterben des Pallottinerpaters Richard Henkes (1900–1945). (Mit den Vorarbeiten von Georg Reitor und Ralf Büscher SAC; zweite korrigierte und erweiterte Auflage)*, Friedberg bei Augsburg 2007.

konnte. Desto mehr freue ich mich über das Gedeihen dieses zu einer zweiten Fakultät herangewachsenen aufgepfropften Reises. Inzwischen gibt es ernsthafte Überlegungen zur Gründung einer medizinischen Fakultät, wobei deren Finanzierung, Rechtsform und Standort noch offen sind.

VIII. ABSCHLUSSGEDANKEN

Die Vorsehung hat die Weichen für mein Leben als Hochschullehrer gestellt. Das hat mir in Zeiten der Infragestellung der Hochschule durch nicht wenige Mitbrüder festen Stand gegeben. Ich danke allen, die mich auf diesem Weg begleitet haben. Ich danke meinen Kollegen, meiner Familie, den Pallottinern, Freunden, Studienkameraden, Weggefährten aus der Theologie, aus den Koblenzer Hochschulen, aus Wirtschaft und Gesellschaft, vorwiegend aus der hiesigen Region, Politikern aus dem Landtag, aus dem Landkreis, aus Vallendar und der Stadt Koblenz. Ich war immer und bin auch heute der festen Überzeugung, dass die internationale Pallottinergemeinschaft wissenschaftlich-geistliche Zentren wie die Vallendarer Hochschule dringend braucht, um das von Vinzenz Pallotti hinterlassene Erbe zu verstehen und zu verwirklichen. Ich selber schaue mit Freude und Dank auf die Entwicklung dieser Hochschule zurück und auf das, was ich dabei einbringen durfte. Die psychischen Anforderungen der Verhandlungen und der Amtsführung waren manchmal enorm. Sie sind – wie man mir inzwischen ansehen kann – nicht in den Kleidern hängen geblieben. Deshalb wünsche ich mir für den Rest meines Lebens nicht weitere Berge von Arbeit, sondern neben einem gewissen Maß an Arbeit auch Zeit und Muße für schöne Dinge, zu denen ich früher nur selten gekommen bin. Denen, die heute und in Zukunft die Leitungsverantwortung dieser Hochschule tragen, wünsche ich einen klaren Blick für die wirkliche Interessenlage der Hochschule sowie der sie tragenden religiösen Gemeinschaften und zugleich den Mut, die akademischen Freiheiten zu wahren und zu nutzen.

LITERATUR

- COURTH, Franz (Hg.), Lexikon des Apostolats. Stichworte verantworteten Glaubens (GWW 18), Limburg 1995.
- COURTH, Franz / WEISER, Alfons (Hgg.), Mitverantwortung aller in der Kirche. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Gründung Vinzenz Pallottis (GWW 9), Limburg 1985.
- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe (hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich), Einsiedeln (Manuskriptdruck) 1975.
- Die Feier der Trauung in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes (hg. im Auftrag der BK Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg), Zürich ²1992.
- Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland), Leipzig 1995.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie *Liturgiam Authenticam*, 28. März 2001, Lateinisch-Deutsch (VApS 154), Bonn 2001.
- KÖSTER, Heinrich M. / PROBST, Manfred, Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch (GWW 4), Limburg 1982.
- KRAMM, Herma / RASCH, Felizitas / KRAMM, Klemens (Hgg.), Angekommen. Als musikalische Botschafterin mit dem Madrigalchor durch die Welt. Das Reisetagebuch, Münster 2000.
- NAGEL, Eduard / BACHLEITNER, Roland (Hgg.), Studien und Entwürfe zur Meßfeier (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet; 1), Freiburg i. Br. 1995.
- Ordnung der Kindertaufe nach dem neuen Rituale Romanum. Deutsche Studienausgabe (hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich), Einsiedeln (Manuskriptdruck) 1970.
- Ordo initiationis christianae adultorum. Editio Typica (Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum), Rom 1972.
- PLOCK, Heinrich / PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens, Hausgottesdienste mit Kranken. Eine Handreichung für Priester, Diakone und Kommunionhelfer (PLR-GD), Freiburg i. Br. 1977, ⁷1991.
- PROBST, Manfred / PLOCK, Heinrich / RICHTER, Klemens, Kommunionfeier mit Kranken, Essen 1972.

- PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens / PLOCK, Heinrich, Heilssorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines missverstandenen Sakraments (PLR), Freiburg i. Br. 1975, ²1980.
- PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens, Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für den Gottesdienst (PLR-GD), Freiburg i. Br. 1994.
- PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens, Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche, Münster 2002.
- PROBST, Manfred / SOCHA, Hubert, Die »Vereinigung des Katholischen Apostolats« Vinzenz Pallottis. Idee – Geschichte – Gestalt (GWW 17), Limburg 1993.
- PROBST, Manfred / WALKENBACH, Albert, Glaube hilft leben (GWW 7), Limburg 1983.
- PROBST, Manfred, Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Untersuchung und Dokumentation von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/5–1631) (LQF 97), Münster 2008.
- PROBST, Manfred, Das Schöpfungsmotiv im Eucharistischen Hochgebet, LJ 3 (1981) 129–144.
- PROBST, Manfred, Der Herrgott hat das letzte Wort. Das Leben des Pallottinerpaters Richard Henkes (1900–1945) und sein Sterben im KZ Dachau (PStKW 5), St. Ottilien 2003.
- PROBST, Manfred, Der Ritus der Kindertaufe. Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches (TThSt 39), Trier 1981.
- PROBST, Manfred, Ein Wunschtraum wurde Wirklichkeit. Zehn Jahre Theologische Fakultät der Pallottiner in Vallendar, in: dokumentation 2003 – pallottiner intern, Limburg 2004, 302–310.
- PROBST, Manfred, Franz Courth SAC (1940–1998), in: Marianum 60 (1998) 737–765.
- PROBST, Manfred, Glaubenszeuge im KZ Dachau. Das Leben und das Sterben des Pallottinerpaters Richard Henkes (1900–1945). (Mit den Vorarbeiten von Georg REITOR und Ralf BÜSCHER SAC; 2. korrig. u. erw. Aufl.), Friedberg bei Augsburg 2007.
- PROBST, Manfred, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832) (StPaLi 2), Regensburg 1976.
- PROBST, Manfred, Katholisches Apostolat heute. Eine Gemeinschaft besinnt sich auf Ziel und Aufgabe (GWW 8), Limburg 1984.
- PROBST, Manfred, Nachruf und Bibliographie von Dr. Bernhard Puschmann, Professor für Kirchenrecht und Liturgik, in: dokumentation '91 – pallottiner intern, Limburg 1992, 133–140.
- RICHTER, Klemens / PLOCK, Heinrich / PROBST, Manfred, Die kirchliche Trauung. Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis, Freiburg i. Br. 1979, ³1986.

- RICHTER, Klemens u.a., Neue Totenliturgie. Eucharistiefeiern, Wortgottesdienste, Begräbnisriten. Übertragungen und Vorschläge, Essen 1971.
- RICHTER, Klemens / PROBST, Manfred / PLOCK, Heinrich, Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis, Einsiedeln 1975, ⁵1989.
- RICHTER, Klemens / PROBST, Manfred / PLOCK, Heinrich, Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie, (Neubearb.), Freiburg i. Br. 1996.
- VAGAGGINI, Cypriano, Theologie der Liturgie (ins Deutsche übertragen und bearbeitet von August BERZ), Einsiedeln 1959.

»Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde«

Pastoraltheologische Reflexionen zur gemeindebildenden Funktion
des Gotteslobes¹

Der Autor ist Privatdozent für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Außerdem arbeitet er als Psychoanalytiker (GPP), als Klinikseelsorger am LVR-Klinikum und an Kliniken der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf sowie als Koordinator der Behinderten- und Psychiatrieseelsorge in Düsseldorf/Rhein-Kreis Neuss. Seine Bibliographie umfasst eine große Anzahl an Publikationen und er hält laufend aktuelle Vorträge und Seminare zu Theologie, Seelsorge und Psychologie (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

Meine Aufmerksamkeit für die gemeindebildende Funktion des Gotteslobes begann, als ich vor einigen Jahren als Festredner zum Jubiläum eines Kirchenchores eingeladen wurde. Bei den Chören und mit ihnen in der betend singenden Gemeinde ist das Gotteslob ja in guten Händen. Der Chor hatte sich damals eine pastoralästhetische Unterscheidung von »*musica sacra*« und »*musica profana*« gewünscht.² Eine solche Trennung zwischen der Alltags- oder Erfahrungswelt der Menschen – die »*profane*« Welt – und einem hiervon

¹ Leicht überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar vom 15.11.2011.

² Diese Unterscheidung wird erstmals auf der Kölner Synodalsynode 1860 verwendet, dann vom Allgemeinen Cäcilienverband, und zehn Jahre später, 1870, von der römischen Kurie übernommen. Siehe: Wolfgang Bretschneider, Kirchenmusik I, in: LThK³ 6 (1993) 28. – Allerdings gehen die Wurzeln dieser Unterscheidung doch bedeutend weiter zurück. Sie liegen im jüdischen Synagogengesang und im dort verwurzelten Gesang der Psalmen. Siehe: Günther Massenkeil, Kirchenmusik II, in: LThK³ 6 (1993) 28.

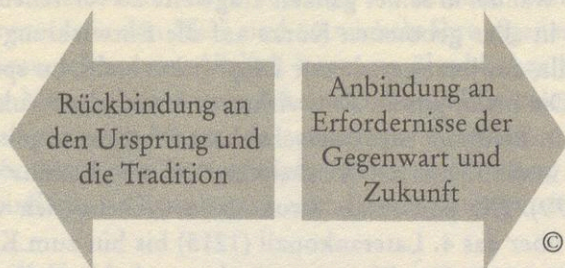
sozusagen getrennten Bereich – die »sakrale« Welt – können wir aus praktisch-theologischer Perspektive heute natürlich so nicht aufrechterhalten. Aufgabe der Theologie und der Seelsorge ist es ja gerade, zwischen der Alltagserfahrung der Menschen und dem Deutehorizont der jüdisch-christlichen Tradition, wenn man so will, zwischen Immanenz und Transzendenz, zu vermitteln.³ Dabei geht es nicht um die rigide Abgrenzung zwischen den Erfahrungen der Menschen und dem jüdisch-christlichen Deutehorizont und Erfahrungsraum. Es geht vielmehr um die Vermittlung von Glaubenserfahrung im Spannungsfeld zwischen der Alltagswirklichkeit der Menschen und der jüdisch-christlichen Tradition. Ein bedeutender Raum hierfür ist nach meinem Dafürhalten die christliche Gemeinde. Ich verstehe sie allerdings nicht als einen Raum der Abgrenzung, sondern als einen offenen Raum der Vermittlung. Eine Methode der Vermittlung ist, wenn man dies so sagen will, das Gotteslob, das allerdings mit dem Begriff der *musica sacra* in Abgrenzung gegenüber einer *musica profana* nur unzureichend bezeichnet ist. Will man die praktisch-theologische Relevanz des Gotteslobes in seinen vielfältigen Dimensionen erfassen, so darf man es nicht ausschließlich auf Kirchenmusik oder geistliche Musik beschränken.⁴ Gesang und Musik sind natürlich wichtige Dimensionen des Gotteslobes und schon allein hierin kommt dem Gotteslob eine gemeindebildende Funktion zu. Aus diesem Grunde möchte ich nun die Aufmerksamkeit auf die in der Alltagswirklichkeit der Menschen wurzelnde Multidimensionalität des Gotteslobes lenken und dies zu meinem relationalen Gemeindeverständnis in Beziehung setzen. Die gemeindebildende und damit die für die Praxis relevante Funktion des Gotteslobes zeige ich dann – sozusagen paradigmatisch – anhand der Bedeutung von Kirchenchor und Kirchenmusik auf.

³ Vgl.: Wolfgang Reuter, Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung (PThH 123), Stuttgart 2012, 25–44; 267–270.

⁴ Vgl.: Meinrad Walter, Gegenseitige Inspiration. Theologie und Musik auf neuen Wegen zueinander?, in: HerKorr 65 (2011) 585–588.

II. DIE AUFGABE DER PASTORALTHEOLOGIE

Über das Gotteslob nachzudenken ist nicht allein Sache der Liturgiewissenschaft, sondern aller theologischen Fachgebiete. Ich wähle die Perspektive der Pastoraltheologie. Sie widmet sich in besonderer Weise den Grundlagen der Pastoral, also dem Handeln der christlichen Kirchen. P. M. Zulehner konzipiert die Pastoraltheologie bekanntlich in einem Dreierschritt. Dem zufolge hat sie die Ziele kirchlichen Handelns zu bedenken (Kriteriologie), es geht ihr um die Wahrnehmung des situativen Kontextes (Kairologie) und um die Reflexion sowie die ständige Weiterentwicklung, auch die Korrektur, der kirchlichen Praxis (Praxeologie)⁵. Man kann es auch so ausdrücken: Die Pastoraltheologie nimmt die Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche in den Blick, reflektiert die Praxis der Kirche kritisch und versucht, sie zugleich methodisch und konzeptgeleitet, am Ursprung orientiert und konzilsgemäß zu gestalten.⁶ Es ist also aus praktisch-theologischer Perspektive unerlässlich, sich einem pastoraltheologischen Projekt mit einer doppelten Fragestellung anzunähern, die sich dann natürlich noch weiter differenzieren lässt. So ist zum einen immer zu fragen, ob und wie das gegenwärtige Handeln der Kirche in ihrer Tradition verwurzelt und damit an die eigene Glaubenstradition zurückgebunden ist. Und genauso ist zu fragen, ob dieses Handeln der Kirche überhaupt auf der Höhe der Zeit und damit anschlussfähig und zukunfts-offen ist.⁷



© W. Reuter

⁵ Vgl.: Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie. 1. Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989, 14f.

⁶ Ebd. 34–39. – Siehe auch: Walter Fürst, Die Praktische Theologie und ihre Fächer, in: Josef Wohlmuth (Hg.), Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium, Würzburg 1995, 31–339, hier 317. – Ders., Pastoraltheologie I, in: TRE 26 (1996) 70–76. – Zur Konzeptentwicklung siehe: Doris Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (PThH 55), Stuttgart 2001.

⁷ Vgl.: Doris Nauer, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart 2010, 14–16.

Es besteht kein Zweifel, dass die Pastoraltheologie gerade angesichts der derzeitigen Umbruchprozesse in den Bistümern und Gemeinden mit auf den Plan treten muss und diese Prozesse in Forschung und Lehre kritisch und konstruktiv zu begleiten hat. Multidimensional und relational verstandenes Gotteslob, so meine These, kann beim derzeitigen Übergang von tradierten Gemeindeformen zu neuen Gestalten gemeindlichen Lebens ein stabilisierender und inspirierender Faktor sein. Dazu bedarf es einer praktisch-theologischen Reflexion zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes, einer Relecture des Begriffs, die das Gotteslob als Ressource neu zu entdecken hilft.

1. Gemeinde und Gemeindepastoral im Umbruch und Wandel

Soll es nun im Folgenden um die gemeindebildende Funktion des Gotteslobes gehen, so müssen wir uns zunächst ein Bild von der gegenwärtigen Situation und dem Zustand der Gemeinde machen. Dabei ist festzuhalten, dass Gemeinde und Gemeindepastoral derzeit in einem epochalen Umbruch stecken, dessen Auswirkungen noch nicht annähernd erfasst sind. R. Bucher spricht vom »Ende der Überschaubarkeit«, von weitreichenden »Transformationsprozessen kirchlicher Basisstrukturen« und neuen »Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche«.⁸ D. Nauer nennt dies einen »strukturellen Wandlungsprozess«.⁹

Um diesen Wandel in seiner ganzen Tragweite zu verstehen, ist es erforderlich, in aller gebotenen Kürze auf die Entwicklung des Pfarreienmodells, das jetzt gerade zur Disposition steht, zu sprechen zu kommen. Die bis in unsere Zeit wirksame kirchliche Struktur – Organisation in Bistümer und überschaubare Pfarreien – geht ja schon zurück bis in die Zeiten der Kirchenväter (so z.B. Basilius von Cäsarea, 330–379). Die parochiale Struktur entwickelte sich von daher kommend über das 4. Laterankonzil (1215) bis hin zum Konzil von Trient (1545–1563). Das Pfarreienprinzip wurde hier unter anderem durch die Einführung der Residenzpflicht von Priestern fest und bis in die jüngste Gegenwart hinein unumstößlich im Leben der Kir-

⁸ Rainer Bucher, Das Ende der Überschaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche, in: HerKorr Spezial 1 (2011) 6–10.

⁹ D. Nauer, Seelsorge, 2010, 12.

che verankert.¹⁰ Veränderungsprozesse aus der zweiten Hälfte des 20. Jhs., die zunächst durch die Volk-Gottes- und Communiotheologie des II. Vatikanums inspiriert waren, haben an dieser Grundstruktur des parochialen Prinzips nichts geändert. Erst auf Grund der gegenwärtigen Krisenphänomene¹¹ – hier ist an das Diktat der Finanznot, an das eigenartige Postulat des Gläubigen- und Priester-mangels sowie an das gleichzeitige Festhalten am Weihepriestertum des zölibatären Priesters zu denken – wird diese jahrhundertalte Struktur nun nahezu flächendeckend aufgehoben. Man muss nicht Psychoanalytiker sein, um ein Gespür dafür zu entwickeln, dass dies nicht nur zu Krisen in den Gemeinden und unter den Gemeindegliedern führen wird, sondern dass dies die Krise selber ist – also eine entscheidende und zur Entscheidung herausfordernde, schwierige, aber durchaus auch zu bewältigende Situation.¹²

Diese hier nur angedeutete Entwicklung bedeutet für die Kirche in Deutschland und sicherlich auch in Europa, dass sie sich auf einem Weg zu neuen, ganz und gar komplexen Sozialformen und -gestalten des gemeindlichen Lebens befindet, von denen derzeit niemand genau weiß, wie sie sich entfalten werden.¹³ In den Ordinariaten wurden und werden unter Hinzuziehung unterschiedlich qualifizierter und kompetenter Berater und Beratungsfirmen schnell Modelle gemeindlicher Strukturentwicklung erarbeitet, die ihre Tragfähigkeit für die Zukunft alle erst noch werden erweisen müssen.¹⁴ Pastoraltheologen sind natürlich auch beteiligt. Sie nehmen diese Transformationsprozesse in den Blick und entwickeln ihre eigenen Theorien und Praxismodelle, deren Vielfalt kaum zu überblicken ist. Als gemeinsamer Nenner in den kaum überschaubaren Prozessen des Wandels kristallisiert sich heraus, dass neben der klassischen und traditionellen Struktur der Territorialpfarreien neue Formen kirchlicher und gemeindlicher Organisation und Lebensraumgestaltung erfor-

¹⁰ Vgl.: Ebd., 46–51.

¹¹ Siehe hierzu: Michael N. Ebertz, Vor der Aufgabe der Neugründung. Die Kirche in sich wechselseitig verstärkenden Krisen, in: HerKorr Spezial 1 (2011) 2–6. – Franz Xaver Kaufmann, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? Freiburg 2011. – Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008, 74–85.

¹² Vgl.: N. N., Krise, in: Duden 7, Etymologie, Mannheim 1963, 371.

¹³ Vgl.: Ulrich Ruh, Pastoral im Umbau, in: Editorial HK Spezial (2011) 1.

¹⁴ Siehe: B. Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein?, 2008, 86–274.

derlich sind, die vielerorts schon praktiziert werden.¹⁵ Nach meiner Sicht der Dinge stehen wir derzeit im Spannungsfeld zwischen der Versorgung der Fläche – dies ist das traditionelle Modell – und der Entwicklung neuer kirchlicher und gemeindlicher Orte – dies ist die Herausforderung für die Zukunft. In diesen Prozessen der Gemeindebildung und -entwicklung sind neben vielem anderen pastoral-theologische und seelsorgliche Kompetenz, Phantasie und Experimentierfreude gefragt.

Soll nun im Folgenden der Zusammenhang von Gotteslob und Gemeindebildung aufgezeigt werden, so möchte ich zunächst mein eigenes, relationales Gemeindeverständnis darstellen. Auf der Grundlage des von mir entwickelten Ansatzes »Relationaler Seelsorge«¹⁶ verstehe ich Gemeinde als einen miteinander zu gestaltenden und damit relationalen Lebensraum im Kontext des jüdisch-christlichen Deutehorizontes. Schon die neutestamentliche Überlieferung wie auch der Befund auf der Grundlage von Gegenwartsanalysen bringen zu Tage, dass Gemeinde immer nur im Plural verstanden und realisiert werden kann.¹⁷ W. Kirchschräger hat aufgewiesen, dass bereits die neutestamentlichen Gemeinden »in der Spannung von Veränderung und Kontinuität« existierten, wobei jedoch ein paar unverzichtbare, die Gemeinde konstituierende Kriterien zu beachten sind. Als solches gilt zunächst, dass Jesus Christus als die Mitte der Gemeinde verstanden und in ihrer Mitte als gegenwärtig erfahren wird. Des Weiteren konstituiert sich die christliche Gemeinde

- in der Feier des Christusereignisses im liturgischen Raum sowie im Christusbekenntnis und in der Christusverkündigung
- durch die Erfahrung der Gemeinschaft und des Sendungsauftrags
- als diakonische Beziehungs- und Solidargemeinschaft
- in unterschiedlichen Strukturen ...
- ... und überschaubarer Größe (Hauskirche)¹⁸

¹⁵ Nur in Klammern möchte ich kurz andeuten, dass all diese Entwicklungen ihrerseits natürlich Auswirkungen auf das Seelsorgeverständnis, auf die Praxis der Seelsorge und letztlich natürlich auch auf die Konzepte von Seelsorge und Pastoral haben werden.

¹⁶ Siehe: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012.

¹⁷ Siehe in: PThI 28 (2008) H. 1.

¹⁸ Siehe: Walter Kirchschräger, *Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität. Neutestamentliche Perspektiven*, in: PThI 28 (2008) 10–22.

Neben diesen durchweg theologischen Kriterien lassen sich im interdisziplinären Dialog mit der neueren Psychoanalyse und der gegenwärtigen trinitarischen Theologie relationale Kriterien benennen, die für die Gemeinde als Lebensraum konstitutiv sind.¹⁹ Demzufolge sind Menschen hier

- miteinander in Beziehung
- miteinander in Bewegung
- miteinander in Zwischen-Räumen
- miteinander in Zwischen-Zeiten

Ohne dies hier nun näher auszuführen, ist mir an dieser Stelle der Hinweis wichtig, dass dieses relationale Seelsorge- und Gemeindeverständnis trotz seiner sozialpsychologischen Diktion durchweg trinitätstheologisch begründet ist und eine weit reichende praktisch-theologische Relevanz hat.²⁰ Gemeinde ist demzufolge als relationaler Lebensraum des Miteinanders zu verstehen. Diese Option findet ihre aktuelle theologische Grundlage in der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums (LG 30–38), die allerdings bis heute nicht eingeholt ist. Eine nähere Auseinandersetzung mit der Multidimensionalität des Gotteslobes wird nun aufzeigen, dass sich diese relationalen Kriterien des Miteinanders im praktizierten Gotteslob durchaus konkretisieren und sich damit als gemeindebildend erweisen.

Relationales Gemeindeverständnis



© Wolfgang Reuter

¹⁹ Vgl.: W. Reuter, Relationale Seelsorge, 63–101; 149–176.

²⁰ Vgl.: Ebd., 188–282; 283–300.

Binden wir nun dieses Relationale Gemeindeverständnis zurück an die derzeitige Umbruchsituation, so ist dabei zu bedenken, dass die Menschen, die bis dahin in intensiver Identifikation mit der traditionellen Form der Gemeinde gelebt haben und sich hier engagierten, von den angedeuteten Prozessen des Umbruchs natürlich existentiell betroffen sind. Es geht schließlich um die Veränderung ihrer bis dahin vertrauten Lebensräume (Gemeinde), um eine situationsgemäße Lebensraumgestaltung (Gemeindepastoral) und darin um die Zumutung innerer und äußerer Ortsveränderung, was wiederum eine existentielle Herausforderung für alle Beteiligten darstellt.²¹ Dies alles geht nach meinem seelsorglichen und pastoraltheologischen Grundverständnis natürlich überhaupt nicht ohne die aktive Beteiligung der Betroffenen selbst, das heißt derjenigen Menschen, die die Gemeinde bilden und sich dort mit einem Teil ihrer Lebenszeit einbringen und engagieren. Sie sind es ja, die auf unterschiedlichste Weise die Gemeinde als Lebensraum gestalten, in dem sie miteinander in Beziehung treten, miteinander in Bewegung sind, Zwischenräume und Zwischenzeiten miteinander teilen und gestalten, dies alles im Kontext des jüdisch-christlichen Deutehorizontes. Soviel vorab zu meinem relationalen Verständnis von Gemeinde. Kommen wir nun zum Gotteslob und zum Zusammenhang von Gotteslob und Gemeindebildung.

2. Spuren des Zusammenhangs von Gotteslob und Gemeinde

Sucht man nun nach dem konstitutiven Zusammenhang von praktiziertem Gotteslob und Gemeinde, so stößt man in einem Dokument des frühen Christentums auf die Apostelgeschichte, die – gewiss in idealtypischer Weise – das Leben der noch sehr jungen Gemeinde beschreibt (Apg 2,43–47). Demnach ist die Gemeinde von einer sozial-caritativen oder auch diakonisch-prophetischen sowie von einer ri-

²¹ Siehe: Ebd., 102–112. – Wolfgang Reuter, Ortsveränderung als Lebensprojekt – Psychoanalytische und theologische Überlegungen zur Dynamik und Ambivalenz von Verortung und Ortsverlust, in: das prisma (Beiträge zu Pastoral, Katechese & Theologie) 21 (2009) 48–57. – Siehe auch: Wolfgang Reuter / Andreas Odenthal, »Orts-Veränderung«, Zehn Thesen zu Dynamik und Ambivalenz der Umnutzung von Kirchenräumen, in: Albert Gerhards / Martin Struck (Hgg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, Regensburg 2008, 113–127.

tuell-liturgischen wie im weitesten Sinne auch von einer mystagogisch-anamnetischen Grundhaltung geprägt: Es heißt dort, dass die Gemeindemitglieder ihr Hab und Gut verkauften und alles gemeinsam hatten und gemäß des jeweiligen Bedarfs miteinander teilten. Auch gingen sie weiterhin zum Tempel, in ihren Häusern hingegen brachen sie das Brot und hielten *miteinander* (!) Mahl. Nachdem dies beschrieben ist, verknüpft der biblische Autor diese Grundhaltung und Praxis der Gemeinde unmittelbar mit dem Gotteslob: »Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt« (Apg 2,47). Ohne dass dies hier näher inhaltlich beschrieben würde, wird deutlich, dass das Gotteslob von Beginn an Sache der ganzen christlichen Gemeinde ist und sich aus ihrer Praxis ergibt und auf diese Praxis bezogen ist. Das zeigt im Übrigen auch schon eine der wichtigsten Belegstellen für das Gotteslob aus dem Alten Testament. Hier ist im Anschluss an den Durchzug durch das Rote Meer davon die Rede, dass die »Kinder Israels«, und damit ist das ganze Volk gemeint, von der Prophetin Mirjam zum Lob Gottes als Antwort auf sein befreiendes Handeln eingeladen werden (Ex 15,21). Ich gehe darauf noch näher ein. Auch Ps 51 konstruiert dieses Verhältnis.

Der Zusammenhang von Gotteslob und Gemeinde wurde in unserer jüngeren Gegenwart vom II. Vatikanum bekräftigt. Es bezieht diesen Zusammenhang entsprechend seiner theologischen Grundausrichtung allerdings eindeutig und klar auf die Kirche bzw. auf »die gesamte Menschheit« und spricht hier nicht von der Gemeinde. Sie (die Kirche) empfängt den göttlichen Lobgesang von Christus, der die gesamte Menschengemeinschaft um sich schart, »um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen«. Damit ist, in der Sprache des Konzils ausgedrückt, jener Hymnus gemeint, »der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt«. Die Kirche stimmt mit ihrem Gotteslob sozusagen in diesen himmlischen Lobgesang mit ein und hat Anteil an ihm. Sie »lobt den Herrn ohne Unterlass und tritt bei ihm für das Heil der ganzen Welt ein, nicht nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebetes« (SC 83). Mir ist hier wichtig herauszustellen, dass das Gotteslob nach diesem Verständnis zunächst Gabe Jesu Christi und damit Gabe des dreieinen Gottes ist, der mit der gesamten Menschengemeinschaft gemeinsam das Gotteslob erklingen lässt (SC 83). Die menschlichen Lebensvollzüge in ih-

rem Rhythmus von Tag und Nacht, also wirklich alles, was das menschliche Leben in der sich hier andeutenden Ambivalenz ausmacht, werden durch das Gotteslob »geweiht«: Zu diesem Zweck feiert die Kirche das Stundengebet, ein sozusagen immerwährendes Gotteslob. Es »ist nach alter christlicher Überlieferung so aufgebaut, dass der gesamte Ablauf des Tages und der Nacht durch Gotteslob geweiht wird« (SC 84).

Nach dieser Auffassung hat das Gotteslob der Kirche eine relationale und multidimensionale Struktur, die immer schon auf den Aufbau von Gemeinde hinausläuft, was jedoch seitens des Konzils erst wieder neu ins Bewusstsein gehoben wurde. In seiner relationalen Dimension ist das Gotteslob Ausdruck der Beziehung zwischen Gott als Schöpfer und dem Menschen und der in ihrem Gottesglauben miteinander verbundenen Menschen. Es bezieht sich auf den Lobpreis Gottes und zugleich auf die Heiligung des Lebens und der Alltagserfahrungen der Menschen. So kommt dem Gotteslob in seinen vielfältigen Dimensionen, die ich gleich aufzeigen werde, die seelsorgliche und pastorale Aufgabe der Vermittlung zwischen den »himmlischen Wohnungen« und der alltäglichen Erfahrungswelt der Menschen zu. Vermittlungsort hierfür ist die konkrete Gemeinde – die Methode der Vermittlung ist das Gotteslob. Damit komme ich zurück zu meiner These, derzufolge beim derzeitigen Übergang von tradierten Gemeindeformen zu neuen Gestalten gemeindlichen Lebens multidimensional und relational verstandenes Gotteslob ein stabilisierender und inspirierender Faktor kann sein. Dazu bedarf es nun einer vertieften praktisch-theologischen Reflexion zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes.

3. Konflikthaftigkeit und Neuschöpfung. Zur theologisch-anthropologischen Grunddimension des Gotteslobes (Ps 51)

Gehen wir zurück zu einer der alttestamentlichen Quellen des Gotteslobes, so stoßen wir mit Psalm 51 auf einen Text mit einer tiefen Verwurzelung in der Alltagswirklichkeit und Alltagserfahrung der Menschen. Gotteslob gründet in der ambivalenten Erfahrung menschlicher Konflikthaftigkeit und göttlicher Neuschöpfung. In diesem gegenpoligen Spannungsbogen findet das Gotteslob des ganzen Volkes (»Zion« Ps 51,20) nach biblischer Überlieferung seine

theologisch-anthropologische Grunddimension und erweist sich als durchweg alltagstaugliche Spiritualität (Ps 51,17).

Mit dem Ruf »Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde« wird das Stundengebet, wenn man so will, das immerwährende Gotteslob der Kirche, eröffnet. Dieser Ruf findet sich mitten in Psalm 51 (Ps 51,17). Das ist einer der Psalmen, die das ganze Dilemma des Menschseins mit seinem Schuldigwerden²², mit den Triebkonflikten und mit dem Leiden daran zum Thema haben.²³ Er erzählt aber auch davon, dass der Mensch sehr wohl in der Lage ist, seiner Schuld gewahr zu werden und umzukehren.²⁴ Und schließlich spricht er davon, wie Gott bereit ist, mit dem umkehrwilligen Menschen, trotz allen Schuldigseins, immer wieder neu anzufangen und ihm neue Möglichkeiten zu eröffnen. Zwischen Gott und Mensch

²² Siehe hierzu: Dieter Funke, *Das Schulddilemma. Wege zu einem versöhnten Leben*, Göttingen 2000.

²³ Nur kurz sei an dieser Stelle angedeutet, dass die in diesem Psalm zum Ausdruck gebrachten menschlichen Erfahrungen der Schuldverfallenheit, des Leidens hieran, die Bereitschaft zur Umkehr und die vergebende Neuschöpfung durch den barmherzigen Gott hier nicht als geschichtslose Größen zu verstehen sind. Sie werden ja im Eröffnungsvers des Psalms mit König David ganz konkret in Verbindung gebracht und somit zu einem Teil unserer Geschichte, unserer Tradition [*Ein Psalm Davids, als zu ihm kam Nathan der Prophet, nachdem er eingegangen war zu Bathseba*« (Ps 51,1f)]. Hier wird gleich im Auftakt Davids nach menschlichem Ermessen unverzeihliche Schuld konkret benannt, der Umkehrprozess wird angedeutet, der Umkehrbegleiter (Nathan) wird benannt und das Erlösungshandeln Gottes wird dieser Erfahrung als Trost und Hoffnung gegenübergestellt. Der Neubeginn Davids mit Gott und der Neubeginn Gottes mit David, dieser Prozess dynamischer Neuschöpfung, ist der Grund für das hier angesagte Lob Gottes. – Siehe: Erich Zenger, Psalm 51, in: Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg 2000, 56. – Er weist hier darauf hin, dass »die Redaktoren, die die ihnen vorgegebene Sammlung Ps 52–68* zum Davidpsalter Ps 51–72 ausgestaltet haben ... Ps 51 programmatisch an den *Anfang dieses Davidpsalters* gestellt« haben. Bei der Sammlung Ps 51–72 handelt es sich um den so genannten zweiten Davidpsalter. Vgl.: Ebd. 28.

²⁴ Der Mensch ist, wie A. Deissler herausstellt, getroffen von der Selbsterkenntnis »einer ihn von Geburt her durchwaltenden Sündigkeit bzw. Geneigtheit zur Sünde«. Neben der Verstrickung in Schuld kommen hier auch die Leiderfahrung und Leidverbundenheit menschlichen Lebens ins Wort. Deissler bezeichnet die hier zum Ausdruck gebrachte »Einsicht in die eigenen abgründigen Tiefen ... als göttlich geschenkte und vom Menschen ergriffene Weisheit«, in: Alfons Deissler, *Die Psalmen*, Düsseldorf 1964, 209f. – Siehe auch: E. Zenger / F.-L. Hossfeld, *Psalmen 51–100* (HThKAT), 2000, 59. – Zum Menschenbild des an seinen Konflikten Leidenden siehe: Wolfgang Reuter, *Heilsame Seelsorge. Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge mit psychisch Kranken*, Münster 2004.

entsteht – theologisch gesprochen – die relationale Dynamik einer Neuschöpfung.²⁵

Nehmen wir nur diese beiden Faktoren – Schuldkonflikt und Leidenserfahrung –, so stehen wir vor einem durchaus realistischen Bild des Menschen der damaligen wie auch der heutigen Zeit. Auf dessen Grundlage ist das Gotteslob nach der Art des Psalms 51 durch und durch geerdete Alltagsspiritualität, die gar nicht an den Konflikten der Menschen vorbeireden oder vorbeibeten kann. Man könnte sagen: Gerade weil oder nur wenn es mit dem Alltag der Menschen zu tun hat, wird das Gebet zum Gotteslob.

Der Beter des Psalms 51 hat neben den anthropologischen Grundkonstanten von Schuldkonflikt und Leidverfallenheit »die bis in den Seelengrund reichende Gestörtheit des Gottverhältnisses in den Blick bekommen«. Im Zusammenhang von Umkehr und schöpfungsdynamischer Befreiung von Schuld und Leid sieht er zuletzt den Grund für seinen Jubel über Gottes Erbarmen und Gerechtigkeit. Deissler charakterisiert den Psalm an dieser Stelle sehr zutreffend als ein »Dankgelübde«, dies vor allem in Hinblick auf die Verse 15–19, in deren Mitte mit Vers 17 der unseren Überlegungen zu Grunde liegende Vers steht. Mit dem dynamischen Zusammenhang der Erfahrung von Leid- und Schuldverfallenheit, der Bereitschaft zur Umkehr und Umkehrbegleitung (Ps 51,2.15; Nathan) auf Seiten des Menschen und der Bereitschaft Gottes zur Vergebung, zur Wiederherstellung des Bundes (Ps 51,3) und darin vermittelter existentieller Neuschöpfung beschreibt Ps 51,17 den nicht nur inneren Raum für das Gotteslob: »Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde.« Die Tatsache, dass der Mensch in Jubel über Gott ausbricht und mit offenen Lippen dessen Ruhm und Lob verkündet, hat ihren Grund in der eine neue Beziehung schaffenden Gerechtigkeit und Schöpfungsmacht Gottes, mit der er den Men-

²⁵ Ps 51,12: »Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, beständigen Geist«. – A. Deissler hat darauf hingewiesen, dass dieses »Erschaffen« eines neuen, lauterer Herzens und Geistes, das der Beter hier erbittet, in den alttestamentlichen Schriften »sonst nur für besondere göttliche Schöpfungsakte verwendet« wird. Vgl. in: A. Deissler, Die Psalmen, 209. – Auch E. Zenger stellt heraus, dass dieser Psalm uns in die »Dialektik von radikaler Schuld(an)erkenntnis und Neuschöpfung durch den barmherzigen Gott« stellt. In: E. Zenger / F.-L. Hossfeld, Psalmen 51–100 (HThKAT), 2000, 58.

schen aus seinem Schulddilemma und dem dadurch induzierten Leiden befreit.

Psalm 51 handelt nicht nur vom Menschen an sich, sondern vom Menschen in relationaler Bezogenheit. Er bringt die Gemeinde mit ins Spiel, wenn er am Ende von »Zion« (Ps 51,20) spricht. Dies meint ja die damalige Gemeinde. So führt er den heutigen Beter zurück in die Lebens- und Glaubensgeschichte des ganzen Volkes Israel, das sich hier betend gegenüber seinem Schöpfer artikuliert und somit immer wieder neu zu ihm in Beziehung tritt. E. Zenger hat den Psalm 51 als einen »der *theologischen »Spitzentexte«* der biblischen Überlieferung«, bezeichnet »der sowohl in der jüdischen wie christlichen Liturgie eine bedeutsame Rezeption erfahren hat (u.a. in der Jom-Kippur-Liturgie und als kirchlicher Bußpsalm par excellence)«²⁶. Damit wird deutlich, dass Psalm 51 in der konflikt- und schöpfungsdynamischen Dynamik seiner theologischen Anthropologie das Leben der Gemeinde und deren Gotteslob inspiriert. Für den Zusammenhang von Gotteslob und Gemeinde beziehungsweise für den Gemeindeaufbau bedeutet dies, dass bis heute durch das in der Gemeinde praktizierte Gotteslob die hier skizzierte schöpfungstheologisch-erlösende Grundoption des jüdisch-christlichen Glaubensbekenntnisses in lebendiger Erinnerung gehalten wird und zu einem praktisch relevanten Gestaltungsprinzip des Gemeindelebens wird.

4. Die biblische »Urszene« des Gotteslobes (Ex 14,29; 15,19–21) und seine vielfältigen Dimensionen

Mit dem dargelegten theologisch-anthropologischen Fundament haben wir eine Grunddimension des Gotteslobes, sozusagen seinen *inneren Ort* gefunden. Nun stellt sich die Frage, ob es für das Gotteslob auch einen *äußeren* und damit *historischen Ort* gibt. Man könnte auch nach der »Urszene« fragen. Nach Aussage der heiligen Schrift gibt es diese. Sie liegt am Roten Meer und wird im alttestamentlichen Buch Exodus im 14. und 15. Kapitel überliefert. Hier wird von der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft in

²⁶ Ebd., 58.

Ägypten erzählt. Das Volk Israel hatte gerade seine wunderbare Rettung am Schilfmeer (Rotes Meer) erfahren. In einem einzigen kleinen Vers heißt es dann, dass die Prophetin Mirjam das gerettete Volk auffordert, dem rettenden Gott JHWH ein Loblied zu singen (Ex 15,21)²⁷.

Hier wird es unter anderem auch aus dem Grunde interessant, weil hier einer Frau eine besondere Rolle in Hinblick auf das Gotteslob zukommt. Es ist »die tanzende und singende Mirjam, die auf die Pauke schlug, als Israel im Schilfmeer *nicht* unterging und der ägyptischen Armee entrann«²⁸. Diese kleine Szene eröffnet nun gleich den Blick auf mehrere Dimensionen des Gotteslobes.

a. Anamnetische Dimension – Das Gotteslob der Mirjam

Mit der anamnetischen Dimension kommt zunächst die zum Gotteslob gehörende vergegenwärtigende Erinnerung zur Sprache. Dabei fallen Gegenwart und Vergangenheit sozusagen in eins, dies aber, ohne ihre Unterschiede und Differenzen aufzuheben. Um nun ein Ereignis aus der Vergangenheit durch Erinnerung zu vergegenwärtigen, bedarf es zunächst seiner Überlieferung bzw. der Vermittlung, man könnte auch sagen, an dieser Stelle brauchen wir die Tradition oder die Story. Die ist hier in der Übersetzung von I. Fischer schnell erzählt (Ex 14,29; 15,19–21):

»(14,29) Und *die Kinder Israels gingen auf dem Trockenen mitten durch das Meer*. Und das Wasser (war) für sie eine Mauer, zur Rechten und zur Linken ... (15,19) Als die Reiterei des Pharaos mit ihrem Wagen und ihren Reitern ins Meer kam, da ließ JHWH die Wasser des Meeres über sie zurückkehren. Und *die Kinder Israels gingen auf dem Trockenen mitten durch das Meer*. (15,20) Da nahm Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aarons, die Trommel in ihre Hand und alle Frauen zogen hinter ihr hinaus mit Trommeln und Reigentanz. (15,21) Da antwortete Mirjam für sie (mask. pl.): Singt (mask. pl.)

²⁷ »Die Prophetin Mirjam, die Schwester Aarons, nahm die Pauke in die Hand, und alle Frauen zogen mit Paukenschlag und Tanz hinter ihr her. Mirjam sang ihnen vor: Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben! Rosse und Wagen warf er ins Meer« (Ex 15,20f).

²⁸ Jürgen Ebach, Der Tanz im Alten Testament, in: Marion Keuchen u.a. (Hgg.), Tanz und Religion. Theologische Perspektiven, Frankfurt a. M. 2008, 29–48, hier 30.

JHWH, denn er ist erhaben, ja erhaben, die Reiterei und ihren Wagen warf er ins Meer!«²⁹

Für unseren Zusammenhang sind eigentlich nur die letzten beiden Verse von Bedeutung. Hier motiviert Mirjam die »Gemeinde« – sie macht das »für sie«, also stellvertretend, und meint damit »die Kinder Israels« – mit Trommeln zum Reigentanz (Ex 15,20) und zum singenden Lobpreis der Erhabenheit Gottes. Fischer hebt die besondere Bedeutung des Mirjamliedes hervor. In ihrer Rekonstruktion des ursprünglichen Textkorpus schließt sie es direkt an Ex 14,29 an. Das heißt, sie lässt den anschließenden Hymnus des Mose (Ex 15,1–18), den sie als späteren Einschub versteht, außen vor und fährt mit 15,19 fort. Auf der Grundlage dieses ursprünglichen Textkörpers sieht sie einen besonders engen Zusammenhang zwischen der errettenen Tat Gottes und dem antwortenden Gotteslob der Gemeinde. Auf Grund der notwendigen kritischen Textarbeit und der Positionierung in der Textabfolge kommt Fischer zu der Überzeugung, dass Mirjam hier nicht nachträglich das Heilshandeln Gottes sowie den Mut und die Tapferkeit der Krieger preist, sondern dass sie bereits während des Geschehens »die Rettungstat Gottes mit ihrem Hymnus preisend beantwortet«³⁰. Das ist für unser Verständnis vom Gotteslob hochbedeutsam. In der »gleichzeitige(n) Handlungsabfolge von Rettung und Formulierung des Lobes«³¹ tritt der unlösliche Zusammenhang von göttlicher Heilstat – hier ist es die Befreiung und Errettung, oben sprachen wir von Neuschöpfung – und Gotteslob hervor. Darin zeigt sich die anamnetische Dimension des Gotteslobes: Es erinnert vergegenwärtigend an die zurückliegende rettende Heilstat Gottes an seinem Volk und macht sie im Moment präsent. Der Aspekt der vergegenwärtigenden Erinnerung ist unlösbar mit dem Gotteslob verbunden, und da sich dieses in der Gemeinde vollzieht (die Kinder Israels), auch mit deren Leben.

²⁹ Siehe: Irmtraud Fischer, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.

³⁰ Ebd., 65.

³¹ Ebd., 66.

b. Prophetische Dimension

Unser Text stellt uns Mirjam als »Prophetin« vor. Damit weist er dem Gotteslob eine prophetische Dimension zu. Dies ist insofern bedeutsam, als das Amt der Propheten vom biblischen Erzählzusammenhang her erst zu einem späteren Zeitpunkt, nämlich am Sinai, zum »Zweck der vermittelnden Rede zwischen Gott und Volk gegründet« werden wird. Die prophetische Dimension im Lobgesang der Mirjam sieht Fischer durch zwei Faktoren gegeben: Da ist einmal die theologische Deutung des Geschehens – *Gott* hat das Volk *errettet* – und zum anderen die stellvertretende Vermittlung der Antwort des Volkes – »da antwortete Mirjam *für sie*«, die »*Kinder Israels*« –, wobei Mirjam es dann nicht bei der stellvertretenden Vermittlung allein belässt. Sie fordert das Volk vielmehr zum eigenständigen, aktiven Singen auf.³² In unserem Zusammenhang ist es nun hochbedeutsam, dass Mirjam dem Volk nicht einfach etwas »*vorsingt*«, wie es in der Einheitsübersetzung heißt. Stattdessen stiftet sie alle zum antwortenden und zum gemeinsamen Lobpreis an, wodurch das ganze Volk zu Gotteskünderinnen und Gotteskündern wird. Die prophetische Dimension liegt also sowohl in der theologischen Deutung des erlösenden Handelns Gottes als auch in der »stellvertretende(n) Vermittlung der Antwort des Volkes an seine Gottheit«, die dann in das gemeinsame Lob übergeht.³³ Gotteslob in seiner prophetischen Dimension ist letztlich keine Sache einer einzelnen Person. Vielmehr wird es nach dem hier dargelegten Verständnis zu einer Sache des ganzen Volkes Gottes, der ganzen Gemeinde, wie es auch das II. Vatikanische Konzil zum Ausdruck brachte.³⁴ Es ist gelebte Verkündigung, und dies in einem besonderen, praktisch-ästhetischen Rahmen, womit die nächste Dimension benannt ist.

c. Praktisch-ästhetische Dimension

Wenn wir noch einen Moment bei dieser Szene verharren, so werden wir dessen gewahr, dass zum Gotteslob Worte alleine nicht ausrei-

³² Ebd., 66f.

³³ Ebd. 67.

³⁴ Vgl.: »... in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk, in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet« (SC 33).

chen (Ex 15,20f). Vielmehr sind auch Gesang, Musik, Tanz und Ritual von gleicher Bedeutung.³⁵ »Gesang und Tanz bringen« hier, wie J. Ebach festhält, »das Lob Gottes für die Rettung zum Ausdruck«³⁶. Im Zusammenspiel von Tanz, Musik und Gesang gewinnt es als Ausdrucksform eine praktisch-ästhetische Dimension und konstituiert die Gemeinde im Vollzug: Niemand ist hier Zuschauer, alle miteinander sind handelnde Subjekte. Eine Trennung zwischen Laien und hauptamtlich Tätigen – Sängern und Zuhörern – gibt es hier nicht.³⁷ Vielmehr treten hier alle als handelnde Subjekte »miteinander in Beziehung« und sind »miteinander in Bewegung«. Im aktuellen Vollzug des Gotteslobes entstehen ganz eigene Räume zwischen den Menschen – »Zwischenraum« und »Zwischenzeit«.³⁸ Diese Praktisch-ästhetische Dimension deutet zugleich auch die relationale und eine implizit rituell-liturgische Dimension³⁹ des Gotteslobes an.

d. Die eschatologische Dimension

Das Gotteslob des Volkes Israel, welches Gott im Zusammenspiel von Gesang, Musik und Tanz als den Befreier und Erretter aus Knechtschaft und Unterdrückung preist, hat allerdings, das dürfen wir in diesem Zusammenhang nicht außer Acht lassen, auch einen bitteren Beigeschmack. Es steht – nicht nur an dieser Stelle – in engem Zusammenhang mit der Erfahrung von Krieg, Kampf, Gewalt, Sterben und Tod.⁴⁰ Hier kommen Errettung und Gewalt einander in bedrückender Weise nahe, sodass einem das Gotteslob angesichts dieser Gewissheit durchaus auch im Halse stecken bleiben kann.

³⁵ Zum Tanz im Alten Testament siehe: J. Ebach, *Der Tanz im Alten Testament*, 2008, 30f.

³⁶ Ebd., 33. – Nach meinem Dafürhalten kann man es noch klarer auf den Punkt bringen: Als Antwort der Gemeinde (die Kinder Israels) auf die wunderbare Errettung *sind* Gesang, Musik und Tanz das Gotteslob.

³⁷ Vgl.: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 143–145. – Siehe hierzu auch: Karla Hoven-Buchholz, Was verschleiert Salomes Tanz? Eine psychoanalytische Interpretation jenseits des Femme-fatale-Klischees, in: *Psyche. – Z Psychoanal.* 62, 2008, 356–380, hier 361.

³⁸ Siehe hierzu: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 205–214; 290–298.

³⁹ Ebd., 274–276.

⁴⁰ Siehe: J. Ebach, *Der Tanz im Alten Testament*, 2008, 34–44. – Vgl. ebenso: Martin Leutzsch, *Mirjams Lied am Schilfmeer – Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung*, in: Michaela Geiger / Rainer Kessler (Hgg.), *Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament* (SBS 207), Stuttgart 2007, 41–54.

Dem Singenden versagt die Stimme und der Tanzende muss erstarren angesichts dieser Kontrasterfahrung von Gewalt und Errettung, von Gesegnetsein und Geschlagensein.⁴¹ Damit stellt uns auch dieser Text die Ambivalenz menschlichen Seins in seiner oft unvereinbaren und ebenso oft verdrängten Gegensätzlichkeit vor Augen. Für das Gotteslob bedeutet dies, dass es nicht allein aus der Position der Erretteten erschallt. Nach diesem biblischen Zeugnis hat es seinen Ursprung vielmehr in der Beziehungsdynamik der Geschlagenen und der Geretteten, in der Dynamik von Geschlagensein *und* Gerettet- oder Gesegnetsein. Seine konflikt- und ambivalenzfreie Vollgestalt findet das Gotteslob erst in einer noch ausstehenden kommenden Zeit. Diese kündigt ein zentraler Text des Alten Testaments an, der das Motiv der Pauken und des Tanzes, das wir schon vom Lied der Mirjam kennen, wieder aufnimmt. Er findet sich beim Propheten Jeremia (31,2–6.13) und kommt als einer der wenigen biblischen Texte, die vom Tanz handeln, ohne die Erwähnung von Krieg und Gewalt aus. So heißt es bei Jeremia in der Bibelübersetzung in gerechter Sprache: »Ich werde dich wieder aufrichten, du wirst weiterleben, Israel, du junge Frau. Du wirst dich wieder mit deinen Pauken schmücken und dich im Tanz der Fröhlichen wiegen« (Jer 31,4).

In dieser neuen Zeit, die dann auch ein für alle Mal den prophetischen Auftritt der Mirjam am Schilfmeer einlösen wird, werden Musik und Tanz, so M. Geiger und J. Ebach, »selbst zum Gotteslob und nicht nur (zu) seiner musikalischen und gestischen Begleitung«⁴². Auf diese noch ausstehende, kommende Zeit hin mag der konflikt-hafte Mensch seine Hoffnung hegen, ihre Einlösung, ihre Realisierung ist ihm noch nicht gegeben.

Sich auf die gegenpolige Dynamik des Lebens mit Ambivalenzen und Paradoxien einzulassen, nennen wir in der Psychoanalyse Ambivalenztoleranz. Die Theologie bezeichnet derartige menschliche Grunderfahrung in ihrer Sprache mit den Begriffen der »eschatologischen Spannung« oder des »eschatologischen Vorbehalts«. Damit

⁴¹ Vgl. hierzu: W. Reuter, Heilsame Seelsorge, 2003, 219–228. – Ders., Gott schlägt und Gott segnet – Erfahrungen mit den Gottesbildern psychisch Kranker, in: Zeitschrift für Psychoanalytische Psychotherapie 16 (1994) 60–76.

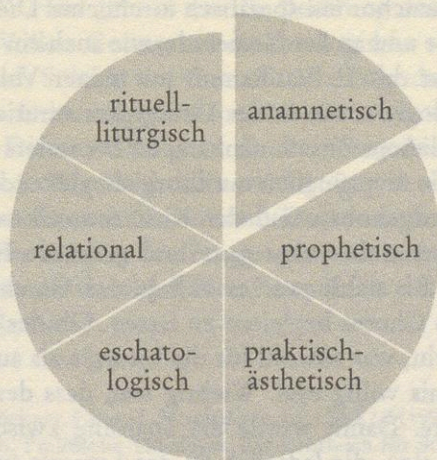
⁴² J. Ebach, Der Tanz im Alten Testament, 2008, 34. – Michaela Geiger, Mirjams Tanz am Schilfmeer als literarischer Schlüssel für das Frauen-Tanz-Motiv – Eine kanonische Lektüre, in: M. Geiger / R. Kessler, Musik, Tanz und Gott, 2007, 55–77.

wird zum Ausdruck gebracht, dass das Reich Gottes – und äquivalent hierzu das Lob Gottes – durch Leben, Tod und Auferstehen Jesu Christi zwar bereits angebrochen und wirksam ist, dass der Mensch dies aber zugleich niemals anders, denn als ausstehend erleben kann.⁴³ Menschliches Leben ereignet sich im Raum zwischen »Schon« und »Noch nicht« von Befreiung und Erlösung und will praktisch gestaltet sein. Die Erinnerung an den errettenden Gott wachzuhalten und sein Lob in dieser ambivalenten Lebensdynamik zu bekunden, ist die Aufgabe der Gott lobenden Gemeinde.

Zusammenfassend halte ich fest: Das Gotteslob des Menschen hat alltagspraktische und alltagsrelevante Dimensionen. Es zielt nicht an den ambivalenten Lebenserfahrungen der Menschen vorbei. Vielmehr vollzieht es sich im Spannungsbogen der menschlichen Grunderfahrungen von

- Schuld und Neuschöpfung
- Gewalt und Errettung
- Geschlagensein und Gesegnetsein

In theologischer Deutung werden diese Grunderfahrungen des Menschen als eschatologische Spannung bezeichnet, da sie die Dynamik des »Schon« und »Noch nicht« der Erlösung ausdrücken. Eine praktisch-theologische Relecture dessen, was mit dem Begriff des Gotteslobes verbunden ist, eröffnet den Blick auf vielfältige Dimensionen des Gotteslobes – seine Multidimensionalität:



© W. Reuter

⁴³ W. Reuter, Heilsame Seelsorge, 2003, 99.

5. Zur gemeindebildenden Funktion des multidimensionalen Gotteslobes

Wir sind es gewohnt, das Gotteslob primär in seinem rituell-liturgischen Zusammenhang wahrzunehmen. Als sein bevorzugter Ort hierfür bietet sich der gottesdienstliche Raum ja geradezu an. Diese Perspektive greift angesichts der dargestellten Multiperspektivität des Gotteslobes und des relationalen Gemeindeverständnisses zu kurz. Gerade wenn es um seine gemeindebildende Funktion geht, ist es erforderlich, den Alltags- und Lebensbezug des Gotteslobes in aller Vielfalt in den Blick zu nehmen. Seine unterschiedlichen Dimensionen können durchaus als Grundvollzüge gemeindlich-kirchlichen Lebens verstanden werden. Ich verstehe das Gotteslob von daher als eine multidimensional-relationale Praxis der Kirche. Sie konkretisiert sich vor Ort in der christlichen Gemeinde.

Im Hinblick auf das Gotteslob und damit auf die Gestaltung und den Aufbau des Lebens in der Gemeinde kommt all denen, die das Gotteslob praktizieren, und damit nun auch vorrangig den Chören und der Kirchenmusik, eine besondere Aufgabe und Bedeutung zu, die aus pastoraltheologischer Perspektive nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. In den meisten Gemeinden gilt es ja als selbstverständlich, dass ein Chor mit zur Gestaltung des Gemeindelebens, vor allem zur Gestaltung der Liturgie, beiträgt. In der Tat ist das Mitwirken im Kirchenchor ein spezifisch kirchlicher Dienst, ein Dienst für die Gemeinde und an der Gemeinde, wie auch ein Dienst der Gemeinde. Dies hat das II. Vatikanum mit seiner Volk-Gottes- und Communiotheologie sowie in der Liturgiekonstitution deutlich herausgestellt. In diesem Zusammenhang ist besonders daran zu erinnern, dass hier die ursprünglich nur liturgiebegleitende Funktion der Kirchenmusik aufgehoben und der Kirchenmusik – ich sage jetzt einmal: dem Gotteslob – eine ganz und gar neue Funktion zugeschrieben wird. Bis dahin war es üblich, das Geschehen am Altar vom Gesang des Chores begleiten zu lassen. Ob der Chor das Credo sang oder nicht, war sowohl für die Liturgie als auch für das Gemeindeverständnis völlig egal. Wichtig war, dass der zelebrierende Priester es betete. Damit wurde die Spaltung zwischen dem Kirchenvolk, den Laien, die lediglich an der Liturgie teilnahmen, und den Klerikern, die die Liturgie vollzogen, manifestiert. Das Volk

sollte sich im Gottesdienst nicht so sehr langweilen und bekam deshalb ein »Begleitprogramm« mit Musik und Gesang geboten. Diese Praxis wurde durch theologische Grundentscheidungen des Konzils grundlegend verändert. Kirchenmusik, Gesang und Gotteslob sind keine Begleitung. Sie sind Liturgiegestaltung, nicht mehr nur Verzierungen, sondern wesentlicher Bestandteil jedes Gottesdienstes. Das durch und in der Gemeinde praktizierte Gotteslob ist gerade in seinen vielen Dimensionen selbst Verkündigung und Theologie, und zwar eine praktisch-ästhetische Theologie. Hierdurch kommt dem durch Kirchenchor, Gemeindegesang und Kirchenmusik zum Ausdruck gebrachten Gotteslob nun eine neue Rolle und Funktion zu. Sowohl der Gesang des Kirchenchores, aber auch nicht zu vergessen der Gesang der Gemeinde, haben eine unverzichtbare liturgische Funktion. Das Konzil spricht in der Liturgiekonstitution vom »wahrhaft liturgischen Dienst« der Kirchenchöre und anderer in der Feier der Liturgie Beteiligter (SC 29). Das Schlüsselwort in diesem Zusammenhang ist das der »tätigen Teilnahme« (SC 30). Nicht nur die Priester, sondern alle, die an der Liturgie auf ihre Weise mitwirken, haben eine wahrhaft liturgische Funktion.⁴⁴

Diese Aufwertung im Raum der Liturgie schlägt nun eine Brücke zu einem ganz anderen, wesentlichen Gedanken des Konzils. Es kennt und formuliert in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* nämlich eine allen Gläubigen auf gleiche Weise zukommende Berufung und Würde (LG 32). Hier geht es um die Berufung des einzelnen Menschen wie des Volkes Gottes, um die theologische »Sicht des einzelnen Menschen als Subjekt vor Gott«⁴⁵ und infolgedessen um die dem Einzelnen von Gott zugestandene, nicht zurücknehmbare Würde seiner Person. Dieser »Glaube an die Berufung des einzelnen Menschen ist«, wie S. Knobloch hervorhebt, »gewiß nicht gleichmäßig deutlich in allen Konstitutionen und Dekreten des Konzils belegt, nachträglich aber kann in der Tat gesagt werden, dass dieser Glaube bzw. diese Lehre die durchgehende Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils war«⁴⁶.

⁴⁴ Siehe: Stefan Klöckner, Chor II. Musikalisch, in: LThK³ 2 (1993) 1084.

⁴⁵ Stefan Knobloch, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg i. Br. 1996, 175.

⁴⁶ Ebd., 176.

Die Würde des einzelnen Menschen ist dieser Auffassung nach das Ziel der Offenbarung in Jesus Christus und demgemäß auch das Ziel des Wirkens der Kirche. Sie hat dieser Behauptung nachzukommen und ihr zur Verwirklichung zu verhelfen. Die Behauptung der Würde jedes einzelnen Menschen findet ihren Ausdruck in besonderer Weise in LG 32 sowie auch im Kanonischen Recht der Katholischen Kirche: »Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle, je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken« (CIC can. 208)⁴⁷.

Ich komme zurück zur gemeindebildenden Funktion des multidimensionalen Gotteslobes. Aufgrund der jedem Einzelnen zukommenden »wahren Gleichheit in Würde und Tätigkeit« und der aktiven Teilhabe am wahrhaft liturgischen Dienst tragen die Sängerinnen und Sänger des Kirchenchores im Gottesdienst der Gemeinde auf unverzichtbare Weise zu deren Aufbau bei. Durch die aufgezeigte *Multidimensionalität des Gotteslobes* geht das Engagement des Kirchenchores nun aber über die *rituell-liturgische Dimension* hinaus. Vom relationalen Gesichtspunkt her betrachtet, ist der Chor als ein Paradigma für die gesamte Gemeinde anzusehen, denn die meisten seiner Mitglieder sind ja zugleich Mitglied im »Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen«, das die Gemeinde heute ausmacht.⁴⁸ Hier sind die Menschen miteinander in Beziehung und in Bewegung. Sie teilen Zeit miteinander und gestalten Lebensraum (*relationale Dimension*). Auf Grund der Multidimensionalität des Gotteslobes wirken die Chöre in der Gemeinde also weit über den liturgischen Raum hinaus. So verkündigen Sängerinnen und Sänger⁴⁹ im Kirchenchor das Lob Gottes stellvertretend und gemeinsam mit der Gemeinde mitten in unsere Zeit und unseren Alltag hinein (*prophetische*

⁴⁷ Johannes Paul (Hg.) / Ecclesia Catholica / Sancta Sedes, Codex des kanonischen Rechtes. Codex iuris canonici. Lat.-dt. Ausgabe (dt. Übers. und Erarbeitung der Sachverz. i. Auftr. d. Dt. Bischofskonferenz), Kevelaer ²1984.

⁴⁸ Siehe hierzu: Sabine Demel, Mit Zumutungen verbunden. Die Pfarrei als Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen, in: HK Spezial, Pastoral im Umbau (2011) 10–13.

⁴⁹ Vgl.: Anne M. Steinmeier, Konzerttheologie. Die Bedeutung der Musik für die Gebildeten unter den Religionsgenießern, in: PTh 43 (2008) 116–120. – Siehe auch: Gunter Kennel, Musik als »Kommunikation des Evangeliums«. Eine protestantische Vergewisserung, in: PTh 43 (2008) 85–91.

Dimension). Diese Art Gotteslob ist alles andere als gegenwartsfern. Es ereignet sich hier und jetzt, mitten im konflikt- und ambivalenzreichen Alltag des menschlichen Lebens (*theologisch-anthropologische Grunddimension*). Es will uns in unserer Gegenwart an die Geschichte Gottes mit seinem Volk und insbesondere an die Geschichte Jesu Christi als des »Gekreuzigt-Auferstandenen« erinnern (*anamnetische Dimension*). Zugleich weist es auf die noch ausstehende Zukunft Gottes mit seinem Volk und jedem Einzelnen hin, dies ohne zu vertrösten (*eschatologische Dimension*).

Das Gotteslob des Kirchenchores und damit das der gesamten Gemeinde ist ein Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus, der nirgendwo in einer ähnlichen Dichte erfahrbar wird wie in der Feier der Eucharistie [»Pascha-Mysterium« (SC 6b)]. Von daher ist natürlich zunächst hier der primäre Ort des Gotteslobes. Er ermöglicht die sinnlich-symbolische, die praktisch-ästhetische und darin nicht zuletzt die sakramentale Erfahrung der Anwesenheit des Gekreuzigt-Auferstandenen in und trotz seiner Abwesenheit. In der Liturgie, und somit auch durch die Kirchenmusik, entsteht im Miteinander aller ein sonst nirgendwo gegebener Erfahrungs- und Berührungsraum mit dem Heiligen im Profanen und Menschlichen, ein spezieller Raum der Vermittlung. Die betend singende Gemeinde, der Kirchenchor und die Kirchenmusik eröffnen mit ihrem Gotteslob diesen Berührungsraum, indem er durch den Gesang und die Musik die Menschen auf einer tiefen Schicht ihrer Seele erreicht, einer Tiefenschicht, die Worten und Argumenten oft gar nicht zugänglich ist.⁵⁰ Dieser Berührungsraum wird nicht nur besungen. In der Feier des Gotteslobes entsteht er. Er gründet Kirche und Gemeinde. Dabei gilt – und dies nicht nur aus psychoanalytischer Perspektive –, die Gefahr der Regression im Auge zu behalten. Damit meine ich den passiven Rückzug in einen rein inneren Raum des Gotteslobes und die damit verbundene Abgrenzung, ja Abschottung gegenüber der Welt des Alltags. Mit dem letzten Dialog in der Eucharistiefeier stellt sich das Gotteslob der Kirche genau dieser Gefahr entgegen. Die Feier der *Communio* – der Messe – und damit das Gotteslob in seiner intensivsten und dichtesten Weise endet mit einem Aufruf zur Trennung und Sendung: »Ite, missa est.« Dies wird vom Priester oder Diakon

⁵⁰ Vgl.: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 143–145.

gerufen und heißt genau: »Geht, es ist Sendung.« Mit »Gehet hin in Frieden« ist dieser Ruf voll und ganz an seiner Intention vorbeiübersetzt. »Geht, es ist Sendung« – die dichteste Form des Gotteslobes in der kirchlich-gemeindlichen Gemeinschaft läuft immer auf sendende Trennung hinaus.⁵¹ Verschmelzung, Abschottung und Regression – das Verharren in einer rein sakralen Welt – sind hier nicht möglich. G. Greshake spricht zu Recht von »Communio als Missio«⁵². In diesem Sinne verstanden, läuft das Gotteslob in und trotz der sendenden Trennung am Ende der liturgischen Feier konsequent auf die praktische Dimension der Lebens-Raum-Gestaltung hinaus. Genau hierin wird es sich angesichts der Konflikte und Herausforderungen der Gegenwart im gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext bewähren müssen. Multidimensional verstandenes Gotteslob zielt konkret auf die Praxis der Gemeinde und begründet diese. In seiner gemeindebildenden Funktion ist es ein unverzichtbares Thema für die Pastoraltheologie. Deren Aufgabe ist es, die praktische Relevanz des multidimensionalen Gotteslobes für die derzeit aktuellen Themen in Theologie, Kirche und Gesellschaft aufzuzeigen. In Zeiten des Umbruchs und der Krisen im Gemeindeleben und in der Gemeindepastoral drängen sich pastoraltheologische Reflexionen zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes, wie sie hier ansatzweise erfolgten, geradezu auf. Es gilt, das praktizierte Gotteslob als Ressource neu zu entdecken. Darüber hinaus erscheint es mir lohnenswert, in weiteren Forschungsschritten die interdisziplinäre Zusammenarbeit von (Kirchen-)Musik und Theologie zu fördern und zu fordern und hierin unter anderem die seelsorgliche Kompetenz der Kirchenmusiker und die (kirchen-)musikalische Kompetenz der Seelsorger in den Blick zu nehmen und zu vertiefen. Vor allem aber gilt es, die Kompetenzen der das Gotteslob praktizierenden Menschen und Gruppierungen in den Gemeinden als einen wahrhaft kirchlichen Dienst und als aktive Teilhabe am multidimensionalen

⁵¹ Es sei in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass die Kirche die Eucharistiefeier mit einem Trennungsbegriff »missa« bezeichnet. – Siehe dazu: Josef A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2, Freiburg i. Br. 1962, 536–538. – Vgl. ebenso: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 208–210.

⁵² Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 2007 (1997), 179–218; 400–410. – Siehe auch: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 167–173.

Sendungsauftrag der Kirche als Volk Gottes zu verstehen und diese Kompetenzen wie selbstverständlich zum Aufbau der Gemeinden zu nutzen. Ein hervorragender Ort für das Gotteslob ist die Gemeinde – eine Methode des Gemeindeaufbaus ist das Gotteslob.

LITERATUR

- BRETSCHNEIDER, Wolfgang, Kirchenmusik I, in: LThK³ 6 (1993) 28.
- BUCHER, Rainer, Das Ende der Überschaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche, in: HerKorr Spezial 1 (2011) 6–10.
- DEISSLER, Alfons, Die Psalmen, Düsseldorf 1964.
- DEMEL, Sabine, Mit Zumutungen verbunden. Die Pfarrei als Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen, in: HK Spezial, Pastoral im Umbau (2011) 10–13.
- EBACH, Jürgen, Der Tanz im Alten Testament, in: Marion KEUCHEN u.a. (Hgg.), Tanz und Religion. Theologische Perspektiven, Frankfurt a. M. 2008, 29–48.
- EBERTZ, Michael N., Vor der Aufgabe der Neugründung. Die Kirche in sich wechselseitig verstärkenden Krisen, in: HerKorr Spezial 1 (2011) 2–6.
- FISCHER, Irmtraud, Gotteskündinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.
- FUNKE, Dieter, Das Schulddilemma. Wege zu einem versöhnten Leben, Göttingen 2000.
- FÜRST, Walter, Die Praktische Theologie und ihre Fächer, in: Josef WOHL-MUTH (Hg.), Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium, Würzburg²1995, 31–339.
- FÜRST, Walter, Pastoraltheologie I, in: TRE 26 (1996) 70–76.
- GEIGER, Michaela, Mirjams Tanz am Schilfmeer als literarischer Schlüssel für das Frauen-Tanz-Motiv – Eine kanonische Lektüre, in: Michaela GEIGER / Rainer KESSLER (Hgg.), Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament (SBS 207), Stuttgart 2007, 55–77.
- GRESHAKE, Gisbert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 2007 (1997).
- HOVEN-BUCHHOLZ, Karla, Was verschleiert Salomes Tanz? Eine psychoanalytische Interpretation jenseits des Femme-fatale-Klischees, in: Psyche. – Z Psychoanal. 62, 2008, 356–380.
- Johannes Paul (Hg.) / Ecclesia Catholica / Sancta Sedes, Codex des kanonischen Rechtes. Codex iuris canonici. Lat.-dt. Ausgabe (dt. Übers. und Erarbeitung der Sachverz. i. Auftr. d. Dt. Bischofskonferenz), Kevelaer²1984.
- JUNGMANN, Josef A., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2, Freiburg i. Br. 1962.

- KAUFMANN, Franz Xaver, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? Freiburg ³2011.
- KENNEL, Gunter, Musik als »Kommunikation des Evangeliums«. Eine protestantische Vergewisserung, in: PTh 43 (2008) 85–91.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter, Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität. Neutestamentliche Perspektiven, in: PThI 28 (2008) 10–22.
- KLÖCKNER, Stefan, Chor II. Musikalisch, in: LThK³ 2 (1993) 1084.
- KNOBLOCH, Stefan, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg i. Br. 1996.
- LEUTZSCH, Martin, Mirjams Lied am Schilfmeer – Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung, in: Michaela GEIGER / Rainer KESSLER (Hgg.), Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament (SBS 207), Stuttgart 2007, 41–54.
- MASSENKEIL, Günther, Kirchenmusik II, in LThK³ 6 (1993) 28.
- N. N., Krise, in: Duden 7, Etymologie, Mannheim 1963, 371.
- NAUER, Doris, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart ²2010.
- NAUER, Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (PThH 55), Stuttgart 2001.
- REUTER, Wolfgang / ODENTHAL, Andreas, »Orts-Veränderung«. Zehn Thesen zu Dynamik und Ambivalenz der Umnutzung von Kirchenräumen, in: Albert GERHARDS / Martin STRUCK (Hgg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, Regensburg 2008, 113–127.
- REUTER, Wolfgang, Gott schlägt und Gott segnet – Erfahrungen mit den Gottesbildern psychisch Kranker, in: Zeitschrift für Psychoanalytische Psychotherapie 16 (1994) 60–76.
- REUTER, Wolfgang, Heilsame Seelsorge. Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge mit psychisch Kranken, Münster 2004.
- REUTER, Wolfgang, Ortsveränderung als Lebensprojekt – Psychoanalytische und theologische Überlegungen zur Dynamik und Ambivalenz von Verortung und Ortsverlust, in: das prisma (Beiträge zu Pastoral, Katechese & Theologie) 21 (2009) 48–57.
- REUTER, Wolfgang, Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung (PThH 123), Stuttgart 2012.
- RUH, Ulrich, Pastoral im Umbau, in: Editorial HK Spezial (2011) 1.
- SPIELBERG, Bernhard, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008.
- STEINMEIER, Anne M., Konzerttheologie. Die Bedeutung der Musik für die Gebildeten unter den Religionsgenießern, in: PTh 43 (2008) 116–120.
- WALTER, Meinrad, Gegenseitige Inspiration. Theologie und Musik auf neuen Wegen zueinander?, in: HerKorr 65 (2011) 585–588.
- ZENGER, Erich / HOSSFELD, Frank-Lothar, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg 2000.
- ZULEHNER, Paul M., Pastoraltheologie. 1. Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989.

Fünf Jahrzehnte Sacrosanctum Concilium

Treue zum Konzil oder Abbruch des Aufbruchs?¹

Der Autor ist emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Er studierte Theologie, Germanistik, Geschichte und Publizistik in Münster und Wien und promovierte zum Dr. theol. an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Zunächst Dozent für Pastoralliturgie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster, arbeitete er anschließend als Professor für Liturgiewissenschaft und schließlich als Direktor des Seminars für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Richter war Sprecher der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet. Ein Schwerpunkt seiner Forschung ist auf den Zusammenhang von Theologie und Praxis des Gottesdienstes gerichtet. Seine Bibliographie umfasst rund 1500 Monographien, Aufsätze und Rezensionen. 2008 wurde er Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

Es ist nicht einfach eine *Captatio benevolentiae*, wenn ich es als eine besondere Ehre betrachte, hier in Klosterneuburg sprechen zu dürfen. Hier also, wo Pius Parsch gewirkt hat, ohne den die konziliare Reform so kaum zu denken gewesen wäre. Hier, wo Norbert Höslinger dessen Werk fortgesetzt hat und wo nunmehr Andreas Redtenbacher nicht nur Parschs Werk weiter betreut, sondern auch den Fortgang der Reform produktiv und kritisch begleitet. Ich selbst ver-

¹ Referat anlässlich der 8. Generalversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg am 17. März 2011 im Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg bei Wien.

danke meine Spiritualität der Herkunft aus dem Leipziger Oratorium, das parallel zu Parsch und dessen Wirken in St. Gertrud in einer Arbeiterpfarrei innerhalb der Liturgischen Bewegung in die Tat umsetzte, was zum Teil hier vorgedacht wurde. Dafür nur ein Beispiel: Als Parsch 1928 die erste Feier der Osternacht hielt, zog Leipzig 1932 nach. Es gab gegenseitige Beeinflussungen, wie der Briefverkehr dieser Zeit zwischen Leipzig und Klosterneuburg zeigt.²

Diese Verbindungen ließen sich noch weiterführen: So sind nicht zufällig zwei aus Westfalen stammende Liturgiker hier in Klosterneuburg zu Grabe getragen worden, die Inhaber der Ordinariate für Liturgiewissenschaft in Wien, J. Emminghaus, und in Eichstätt, Th. Maas-Ewerd, denen ich vieles verdanke – so war mir Maas-Ewerd nicht nur Freund, sondern auch als Assistent mein Vorgänger an der Fakultät in Münster; gemeinsam haben wir über »Die Liturgische Bewegung in Deutschland« geschrieben.³

II. »HAT SICH DIE LITURGIEREFORM GELOHNT?«

Diese Frage bewegte die Gemüter schon zu Beginn dieses in der gesamten Liturgiegeschichte wohl größten Reformvorhabens. So hat die seit ihrem Beginn 1926 hier in Klosterneuburg erscheinende und in ihrer Bedeutung für die Vorbereitung der Liturgiereform des II. Vatikanums nicht hoch genug einzuschätzende Zeitschrift »Bibel und Liturgie« im 50. Jahr ihres Bestehens, also 1976, die Ergebnisse einer Umfrage zur biblisch-liturgischen Erneuerung veröffentlicht.⁴ Dabei bekannte schon damals ein »maßgeblicher Mitgestalter der Liturgiereform auf Weltebene wie im deutschen Sprachgebiet«,

² Vgl.: Andreas Poschmann, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (EThSt 81), Leipzig 2001, 195f.

³ Vgl.: Theodor Maas-Ewerd / Klemens Richter, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Martin Klöckener / Benedikt Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002, 629–648.

⁴ Klemens Richter / Emil Joseph Lengeling, Umfrage »Biblisch-liturgische Erneuerung heute«, in: BiLi 50 (1976) 295–356.

E. J. Lengeling:⁵ »An die bisherige Reformarbeit kann ich nur mit Dankbarkeit zurückdenken. Doch ist nicht wenig, was ich mit anderen oder allein angestrebt habe, gescheitert.« Doch »Rückschläge mussten schon früher verkraftet werden von denen, von denen ich meine Impulse erhielt ...«. Und er bezieht sich dabei ganz besonders auf »Pius Parsch, den Initiator am Anfang meiner Arbeit«⁶, denn »wie alles menschliche Werden kann die Reform keine Vollkommenheit beanspruchen. Aber die Reform ... kann und wird evolutiv weitergehen, wenn auch nicht heute und morgen, so doch, wenn es sich nach längerer Erprobung als nötig erweist.«⁷

Auch heute, 35 Jahre später, bin ich weiter davon überzeugt, dass diese Aussage Bestand haben wird. Es ist ein an sich selbstverständlicher Vorgang, dass sich nach einem solch grundlegenden Paradigmenwechsel, wie ihn dieses Konzil mit sich brachte, ein Prozess der Rezeption bzw. Nicht-Rezeption anschließt. Nachdem nun fast ein halbes Jahrhundert vergangen ist und die Protagonisten dieser Erneuerung in Wissenschaft wie pastoralliturgischer Praxis weithin von einer Generation abgelöst sind, die dieses *Aggiornamento* nicht mehr selbst als Suche »nach einer neuen Inkulturation der Offenbarung ... in einer Menschheit, die im Umbruch begriffen« war,⁸ erfahren hat, ist es notwendig, die Ergebnisse dieser Erneuerung am ersten Satz der Konzilsdokumente und damit zugleich am ersten Satz von *Sacrosanctum Concilium* zu messen: »Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen ... Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen« (SC 1).

Es geht also – so schrieben damals am Tag der Verabschiedung der Liturgiekonstitution die deutschsprachigen Bischöfe – »um Erneuerung und Stärkung des religiösen Lebens durch die liturgische Er-

⁵ Klemens Richter, Art. Lengeling, in: LThK³ 6 (1997) 811. – Vgl.: Ders., Emil Joseph Lengeling (1916–1986), in: ALw 33 (1992) 154–167.

⁶ Hat sich die Liturgiereform gelohnt? Ein Gespräch zwischen Klemens Richter und Emil Lengeling, in: BiLi 50 (1976) 357–370, hier 362.

⁷ Ebd., 366.

⁸ Giuseppe Alberigo, Art. *Aggiornamento*, in: LThK³ 1 (1993) 231.

neuerung; dass wir und unsere Gemeinden mitten in allen Gefahren, die heute den Glauben eines jeden Christen bedrängen, den Weg finden zu dem in der Liturgie gegenwärtigen und wirkenden auferstandenen Herrn.«⁹

Ob dies gelungen ist, muss sich auch an der liturgischen Praxis unserer Gemeinden zeigen. Allerdings gilt dafür nach wie vor ein schon drei Jahrzehnte altes Wort der deutschen Bischöfe, wonach »sich bei vielen Priestern und Laien, Kirchenmusikern und Religionslehrern, Theologieprofessoren und Studenten neben viel persönlicher Vertrautheit ein oft kaum begreifliches Defizit an gottesdienstlicher Bildung«¹⁰ zeige. Das aber rechtfertigt nicht grundsätzliche Bedenken gegenüber den theologischen Grundlagen der Reform und Versuchen, eine Konzils hermeneutik zu propagieren, die das wieder auf den Kopf stellt, was die Konzilsväter mit 2147 Ja- gegen 4 Nein-Stimmen als richtig erkannt haben.

Im Folgenden soll nun die Frage »Treue zum Konzil oder Abbruch des Aufbruchs« an einem für das Verständnis der Erneuerung grundlegenden, aber immer noch zu wenig beachteten theologischen Aspekt, dem Verhältnis von Ekklesiologie und Liturgie, von Kirchen-, Gemeinde- und Gottesdienstverständnis bedacht werden.

III. KIRCHE GRÜNDET IN DER LITURGIE

Ein Zeuge für diese These ist zumindest für die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ein junger Theologie-Professor in Bonn: J. Ratzinger. Als Berater des Kölner Kardinals J. Frings begrüßte er, dass das Konzil als erstes Dokument 1963 die Liturgiekonstitution verabschiedet hatte. So konnte nach seiner Meinung »Aufbauarbeit geleistet werden, die vorwärts führte, die die Zögernden mitriss, weil der

⁹ Pastorale der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus vom 4.12.1963, in: Emil Joseph Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar (RLGD 5/6), Münster 1964, 7*-12*, hier 9*. Ebenfalls vom 4. Dezember datiert ein schon zuvor konzipiertes Pastoral Schreiben der Erzbischöfe und Bischöfe Österreichs an den Klerus, in: Ebd., 17*-24*.

¹⁰ Der liturgische Dienst. Papier Nr. 8 der Deutschen Bischofskonferenz anlässlich des Besuches von Papst Johannes Paul II. im November 1980.

Entwurf ihnen zeigte, dass es nicht um Zerstörung und Kritik, sondern um die größere Fülle geht ...¹¹ Er spricht »von einer Rückkehr zu den Ursprüngen und von einem Abbau der vielfältigen geschichtlichen Überlagerungen, die den Kern des eigentlich Gemeinten oft genug weitgehend überdecken«. Es gelte, alle »rituelle Erstarrung« aufzulösen, »den Wortgottesdienst wieder als Verkündigung des den Menschen meinenden, ihn anrufenden Gotteswortes herzustellen, den dialogischen Charakter der ganzen liturgischen Feier, ihr Wesen als gemeinsamen Dienst des Gottesvolkes wieder deutlich« erkennbar zu machen. Dazu gehörten die Dezentralisierung der liturgischen Gesetzgebung und die Benutzung der Muttersprache: »Man wird kaum leugnen können, dass die Sterilität, zu der die katholische Theologie und Philosophie seit dem Ende der Aufklärung vielfach verurteilt war, nicht zuletzt von der Bindung an eine Sprache herührte«, an das Latein. Er hebt besonders hervor, dass es nicht um Äußerlichkeiten, nicht um rubrizistische Veränderungen ging, sondern der Text schloss »zugleich eine ganze Ekklesiologie mit ein und stellte damit einen schwer zu überschätzenden Vorgriff auf das vermutliche Hauptthema des ganzen Konzils, auf die Lehre von der Kirche dar, die auf diese Weise von der ›hierarchologischen‹ (Congar) Verengung der letzten Jahrhunderte gelöst und auf ihren sakramentalen Ausgangspunkt zurückbezogen wurde«¹².

Ratzinger benennt damit entscheidende Grundintentionen der von dieser Konstitution ausgehenden Liturgiereform.¹³ Was der Wille der Konzilsväter bei den einzelnen Artikeln von *Sacrosanctum Concilium* war und wie das dann durch die römischen Ausführungsbestimmungen der letzten fast fünf Jahrzehnte rezipiert oder auch nicht rezipiert wurde, das hat der Münchner Liturgiewissenschaftler R. Kaczynski minutiös aufgelistet.¹⁴

¹¹ Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 22f.

¹² Ebd., 25–35.

¹³ Vgl. u.a.: Klemens Richter, Grundlagen des Aufbruchs: Die Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«, in: Hanns Kerner (Hg.), Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel, Leipzig 2010, 85–109, hier 88f.

¹⁴ Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2, Freiburg i. Br. 2004, 1–227.

Zur nachkonziliaren Rezeption von *Sacrosanctum Concilium* gehört das Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie, das Ratzinger in seinem eben zitierten Rückblick zu Recht besonders betont. Kardinal K. Koch, bis zu seiner Weihe zum Bischof von Basel Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft und seit 2010 als Nachfolger von Kardinal W. Kasper Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, schließt aus der Konstitution: »Die Liturgie baut die Kirche nicht nur auf, sondern sie hält die Kirche auch am Leben, und sie lässt die Kirche – in einer elementaren Ekklesiogenese – immer wieder neu entstehen. Ekklesiologie und Liturgietheologie hängen deshalb unlösbar zusammen.«¹⁵ Johannes Paul II. verweist in seinem Apostolischen Schreiben zum 25. Jahrestag von *Sacrosanctum Concilium* gleich zu Beginn darauf, dass darin »bereits der Kern jener ekklesiologischen Lehre zu finden [ist], die in der Folge von der Konzilsversammlung vorgelegt werden sollte«, ja sie nehme »die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche vorweg«¹⁶. Dabei zeigt er, wie sehr ihm der unlösbare Zusammenhang von Liturgiereform und Kirchenreform bewusst ist: In »Übereinstimmung und Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer und mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen ... ›Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.‹ Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sie drückt sich auch in ihr aus und schöpft aus der Liturgie ihre Lebenskraft.«¹⁷ Ein evangelischer Theologe kommentiert das Papst-Schreiben mit den Worten: »Man wird zugestehen müssen, dass keine Entscheidung für das geistliche Leben der Kirchengemeinden so unmittelbar folgenreich geworden ist wie die Gottesdienstreform. Ekklesiologie und Liturgie gehören untrennbar zusammen.«¹⁸

¹⁵ Kurt Koch, *Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit*, Freiburg i. Br. 1999, 11.

¹⁶ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Vicesimus quintus annus* vom 4.12.1988, Nr. 2, in: EDIL/DEL 3, 6263–6285, hier 6264.

¹⁷ Ebd., 6266.

¹⁸ Friedemann Merkel, *Die römische Liturgie – 25 Jahre nach der Reform*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 41 (1990) 3–7, hier 3.

Da keine andere Lebensäußerung der Kirche so sehr Ausdruck kirchlicher Identität ist wie die Liturgie, »deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht« (SC 7), da also der Gottesdienst ein Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens ist, weil hierin die Kirche realsymbolisch ihre Darstellung findet, muss er ihren Glauben und ihr Leben zum Ausdruck bringen. In der Geschichte zeigt sich, dass jede größere innerkirchliche Auseinandersetzung auch Unterschiede in der Liturgie bewirkt. Unterschiedliche Akzentsetzungen im Glaubens- wie Kirchenverständnis bedingen einen unterschiedlichen Gottesdienst. Die Entwicklung zu einer römisch-lateinischen Klerusliturgie im Mittelalter steht in Verbindung mit einer Sicht, die Kirche von oben nach unten strukturiert sieht, weshalb die Liturgie ausschließlich an den allein dazu befähigten Kleriker gebunden wird. Die tridentinische Liturgie ist Spiegelbild dieser Ekklesiologie.

Von daher kann ich nicht nachvollziehen, wenn der gegenwärtige Papst in seinem Schreiben *Summorum Pontificum* von 2007 die breite Wiederzulassung dieser Liturgie neben der vatikanischen, wenn auch als *Forma extraordinaria*, als eine außerordentliche Ausdrucksform des römischen Ritus bezeichnet.¹⁹ Es hätte der konziliaren Reform nicht bedurft, wenn die Konzilsväter nicht andere ekklesiologische und damit auch theologische Akzente hätten setzen wollen. Ein Beispiel für letztere ist die zu Recht heftig geführte Diskussion zur Karfreitagsfürbitte für die Juden, die ja nur einen besonders gewichtigen Punkt der theologischen Unterschiede zwischen dem *Missale Romanum* von 1962 und dem von 1970 wie auch der *Editio tertia* von 2002 darstellt.²⁰ So kann ich auch nicht erkennen, dass die Gegenwartswesen Jesu Christi nach der Grundordnung des Römi-

¹⁹ Vgl.: Benedikt XVI., Litterae Apostolicae »Motu proprio« datae *Summorum Pontificum*, in: AAS 99 (2007) 777–781; dt. Text: Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum Pontificum*; Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation vom 7.7.2007 (VApS 178), Bonn 2007. – Vgl. dazu u.a.: Albert Gerhards (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg i. Br. 2008. – Winfried Haunerland, Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeier nach dem Motu proprio »Summorum Pontificum«, in: LJ 58 (2008) 179–203.

²⁰ Vgl.: Johannes Nebel, Die *Editio typica tertia* des *Missale Romanum*. Eine Untersuchung über die Veränderungen, in: EO 19 (2002) 265–313. – Zur Karfreitagsfürbitte vgl. weiter unten in Kap. VI.

schen Messbuchs von 2002 mit dem alten Missale kompatibel sind, wenn im neuen im Anschluss an *Sacrosanctum Concilium* Art. 7 entsprechend der Verheißung Jesu nach Mt 18,20 »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen« ganz anders als im alten Missale als erste reale Gegenwartsweise des Herrn die versammelte Gemeinde genannt wird.²¹

Im Hinblick auf das Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie stellt sich die Frage, »ob die Liturgie von der Kirche herkommt (liturgia ab ecclesia) oder ob die Kirche umgekehrt in der Liturgie wurzelt (ecclesia a liturgia)«. Auf den ersten Blick könnte man meinen, Ersteres sei richtig. K. Koch macht hingegen darauf aufmerksam, dass diese Verhältnisbestimmung daran scheitert, »dass es kein kirchenstiftendes Wort Jesu gibt, das unmittelbar die Gründung einer ›religiösen Gesellschaft‹ intendiert hätte. Demgegenüber ist der entscheidende Akt, der als ›Stiftung der Kirche‹ betrachtet werden kann, gerade die Verpflichtung Jesu zu einer liturgischen Handlung: ›Tut dies zu meinem Gedächtnis‹. Von daher bekommt die Eucharistie eine entscheidende ekklesiologische Bedeutung, die es nicht nur gestattet, von einer ›eucharistischen Ekklesiologie‹ zu sprechen, sondern auch das Prinzip ›ecclesia a liturgia‹ zu verifizieren vermag.«²² Eine Konsequenz dieser Sichtweise ist dann, dass das Wesen der Kirche aus ihrem Handeln in der Feier der Liturgie erkannt werden kann, dass die Kirche von der Liturgie, vornehmlich der Eucharistiefeier, aufgebaut und in ihr dargestellt wird.

²¹ Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Aufl.) 12.6.2007, Nr. 27 (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007, 29. – Vgl. dazu: Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution, Instruktion *De interpretatione textuum liturgicorum* vom 25.1.1969, in: EDIL/DEL 1, 1200–1242, hier 1242.

²² K. Koch, Leben erspüren – Glauben feiern, 1999, 11f. – Dazu u.a.: Reinhild Ahlers, *Communio Eucharistica – Communio Ecclesiastica*. Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche, in: Dies. / Peter Krämer (Hgg.), *Das Bleibende im Wandel*. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, Paderborn 1990, 87–103, hier 91f. – Ähnlich auch Joseph Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*. Kirche heute verstehen, Freiburg i. Br. 1991, 25: »Die Stiftung der heiligsten Eucharistie am Abend vor dem Leiden kann nicht als irgendeine mehr oder weniger vereinzelte kultische Handlung angesehen werden. Sie ist Bundesschluss und als Bundesschluss die konkrete Gründung des neuen Volkes, das Volk wird durch sein Bundesverhältnis mit Gott.«

Das Konzil »hat mehrfach, erstmals in der Liturgiekonstitution Art. 2 eindringlich die alte, in der Schrift angedeutete (vgl. 1 Kor 10,17; Apg 2,42) und besonders von Ignatius von Antiochien, Augustinus, Leo dem Großen und Thomas von Aquin dargestellte Wahrheit hervorgehoben, dass die Kirche durch die Eucharistiefeier aufgebaut wird und sich in ihr vor allem manifestiert.«²³ So kann heute auch in der westlichen Theologie von einer eucharistischen Ekklesiologie gesprochen werden, von einer Ekklesiologie, die sich von den liturgischen Feiern der Einzelgemeinden her versteht und von dort aus Kirche aufbaut. Der Mainzer Dogmatiker Th. Schneider bezeichnet die eucharistie-liturgische Versammlung als den eigentlichen »Konstruktionspunkt« der altkirchlichen Ekklesiologie, denn »die Glieder dieser Gemeinschaft ... sind die durch die Speise von dem einen Tisch zur Communio Verbundenen«²⁴. Von daher kann das II. Vatikanum in *Lumen Gentium* Art. 11 die Eucharistiefeier als »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens« und als Wirkkraft der »Einheit des Volkes Gottes« bezeichnen, denn es ist die Eucharistie, aus der nach *Lumen Gentium* Art. 26 »die Kirche immerfort lebt und wächst«.

Der Dogmatiker W. Beinert machte schon vor einem Jahrzehnt darauf aufmerksam, dass diese Aussage nicht ohne Folgen sein darf. So fragt er: »Wie kann es Einheit der Christen geben ohne eucharistische Gastfreundschaft, wenn Eucharistie Kirche bewirkt? ... Wie kann die Kirchenleitung auf den geltenden Zulassungsbedingungen für das geistliche Amt, dem allein nach geltender gemeinkatholischer Lehre die Konsekrationsvollmacht, also die faktische Be-Wirkung des Altarsakraments, zukommt, beharren, wenn sich herausstellt, dass sie eine qualitativ wie quantitativ genügende Zahl von Priestern verhindern?« Wenn die wesentliche Grundgestalt des Sakraments das Mahl ist, »wie kann man sich dann abfinden mit dem Brauch, vorkonsekrierte Hostien bei der Messkommunion auszuteilen, Wortgottesdienste ohne Mahlfeier durch Kommunionsspendung zu

²³ Emil Joseph Lengeling, Eucharistiefeier und Pfarrgemeinde. Aufgaben nach dem Konzil, in: Adolf Exeler (Hg.), Die neue Gemeinde, Mainz 1967, 136–166, hier 158.

²⁴ Theodor Schneider, Sakrament des Heils für die Welt? Zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Ders., Auf seiner Spur, Düsseldorf 1990, 137–170, hier 163.

»verfeinern«, einen Streit um die Frage Hand- oder Mundkommunion anzuzetteln?»²⁵

Während bis in das frühe Mittelalter die Kirche als *Corpus reale* und die Eucharistie als *Corpus mysticum* verstanden wurde, wird dies im letzten Jahrtausend umgekehrt: Der mystische Leib ist nun die Kirche, der wirkliche Leib aber sind die eucharistischen Gestalten.²⁶ In der alten Kirche begründete die Eucharistiefeier die Einheit der Gemeinde und deren Communio mit den anderen Gemeinden die *Unio catholica*. Doch schon vor der Jahrtausendwende begann eine Individualisierung des Eucharistieverständnisses: Eucharistielehre und Ekklesiologie traten auseinander, die Kirche wurde nicht mehr als Communio der Ortskirchen, sondern als universal verfasste Größe gesehen, repräsentiert allein vom Amt. Die Gemeinde spielte keine Rolle mehr, denn der Priester handelte allein im Namen Christi und der Kirche.

Ganz anders das II. Vatikanum: Nun wird auf der Grundlage von *Lumen Gentium* Art. 26 in einem Konsensdokument zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche 1982 erklärt: Kirche ist in der Gemeindeversammlung an einem Ort »in vollem Sinn was sie sein soll, wenn sie Eucharistiegemeinde ist ... Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes ...«²⁷ Kirche konstituiert sich durch die einzelnen Eucharistie feiernden und durch die Eucharistie unter Vorsitz des Bischofs miteinander verbundenen Gemeinden. Da eine solche Beschreibung der Kirche von unten nach oben strukturiert ist, Kirche dort sieht, wo eine Gemeinde Liturgie feiert, wird in diesem Dokument das Amt des Papstes zur Beschreibung von Kirche nicht benötigt, hingegen der Dienst des Bischofs herausgestellt, dem der eigentliche Vorsitz der Eucharistiefeier zukommt. Wörtlich heißt es: »Die eucharistische Einheit der Ortskirche umfasst die Gemein-

²⁵ Wolfgang Beinert, Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie, in: StZ 215 (1997) 665–678, hier 665f.

²⁶ Vgl.: Henri de Lubac, *Corpus mysticum*. Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969.

²⁷ Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982), in: Deutsche Bischofskonferenz / Ökumenische Kommission, Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene. 27. Mai 1989 (Die Deutschen Bischöfe. Erklärungen der Kommission; 8), Bonn 1989, 25–35, hier 29 (II,1).

schaft zwischen dem, der vorsitzt, und dem Volk, dem er das Werk des Heiles und die eucharistischen Gaben austeilte. Andererseits ist der Amtsträger seinerseits einer, der von seiner Kirche dieses Wort, das er weitergibt, empfängt ...«²⁸

Ganz ähnlich auch das Schreiben Johannes Pauls II. »Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie« von 1980, das W. Kasper so kommentiert: Daraus ergebe sich »insgesamt eine sakramentale, ja eine eucharistische Konzeption der Kirche ... Diese Konzeption entspricht ganz der Sicht der Kirchenväter ... Die Ostkirche hat diese Sicht bis heute lebendig bewahrt. Der Westen hat vor allem im 2. Jahrtausend eine mehr individualistische und juristische Sicht entwickelt ... Man braucht kein Prophet zu sein, um zu sagen, dass eine solche eucharistische Konzeption der Kirche ökumenisch von weitreichenden Konsequenzen ist.«²⁹

IV. EINE FRAGE DES KONZILSVERSTÄNDNISSES (LUMEN GENTIUM): COMMUNIO HIERARCHICA ODER VOLK-GOTTES-THEOLOGIE?

Wenn das erneuerte Liturgieverständnis so eng mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums verbunden ist, ist es allerdings auch davon betroffen, dass auf dem Konzil zwei Ekklesiologien unverbunden additiv zur Geltung kamen, eine hierarchisch-christologische und eine eher pneumatologische Sicht.³⁰ Allerdings ist eine einseitige Konzils-hermeneutik nicht berechtigt, wie sie in römischen Verlautbarungen nicht erst der letzten Jahre zum Ausdruck kommt, wobei die Liturgiekonstitution allein durch die Brille einer *Communio hierarchica* interpretiert wird.

Genau das aber sieht der Tübinger Dogmatiker B. J. Hilberath gegeben, wie er an der Spannung zwischen dem II. Vatikanum und der »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit von Laien am

²⁸ Ebd. 31 (II, 3).

²⁹ Text und Kommentar: Walter Kasper, Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II., Freiburg i. Br. 1980, 80f.

³⁰ Antonio Acerbi, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium (COgDo 4), Bologna 1975. – Vgl.: Bernd Jochen Hilberath, *Communio hierarchica*, in: ThQ 177 (1997) 202–219.

Dienst der Priester« von 1997 belegt.³¹ Hier wie u.a. auch mit dem Schreiben der Glaubenskongregation 1992 »an die Bischöfe ... über einige Aspekte der Kirche als *Communio*«³² werde »der Versuch unternommen, die in den Texten des ... Konzils implizierte *Communio*-Ekklesiologie sinnwidrig als Stärkung der universalen Kirche (faktisch der zentralen Leitung der Kirche) zu interpretieren. Nicht *Communio*, sondern Volk Gottes hatten die Konzilsväter zur expliziten Leitidee der Kirchenkonstitution gewählt.«³³ Demgegenüber werde nun »eine *Communio*-Ekklesiologie verfolgt, die den Begriff *Communio hierarchica* als Leitidee gewählt hat«. Er sieht darin eine nach dem Schema Spender–Empfänger verstandene hierarchische Struktur, die den theologischen Aufbruch des Konzils rückgängig mache.³⁴ Das Spender–Empfänger-Schema gilt übrigens auch nicht mehr für die liturgischen Feiern, denn nach *Sacrosanctum Concilium* Art. 14 ist »die volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes« erforderlich, das gemäß 1 Petr 2,9 als »das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum« liturgiefähig ist – die Gläubigen werden hier als »*Sacerdotes*« bezeichnet. So ist der Leiter der Liturgie nicht nur Spender, sondern auch Empfänger, wenn er etwa die Schriftverkündigung hörend empfängt.³⁵

Es ist also deutlich zu unterscheiden zwischen der sazerdotalen, d.h. im eigentlichen Sinn priesterlichen und in unserem Zusammenhang liturgischen Berufung aller Getauften, und dem presbyteralen Dienstant in der Liturgie. Die Aufgabe des Ordinierten besteht darin, dieser allen geschenkten Berufung zu dienen (Mk 9,35; 10,43). Ein solcher Dienst hat seine eigene »Würde«. Von seinen etymologi-

³¹ Bernd Jochen Hilberath, Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion, in: StZ 217 (1999) 219–232. – Vgl. dazu: Martin Klöckener / Klemens Richter (Hgg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), Freiburg i. Br. 1998. – Peter Hünermann, Laien und Dienste in der Kirche. Eine Rückbesinnung auf das II. Vatikanische Konzil, in: BiLi 78 (2005) 85–100.

³² Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, vom 28.5.1992 (VApS 107), Bonn 1992.

³³ B. J. Hilberath, *Communio hierarchica* (1997) 220.

³⁴ Ebd., 231.

³⁵ Vgl.: Klemens Richter, Die Liturgie der Sakramente nach dem Vaticanum II. Ein mehrfacher Paradigmenwechsel, in: ThG 49 (2006) 128–139, hier 130.

schen Wurzeln her verstanden, bedeutet dies: etwas hat seinen Wert und Preis. Es hat »seinen Wert und Preis, die Gemeinde zu einer heiligen Priesterschaft aufzubauen (1 Petr 2,9) und der bewussten, tätigen Teilnahme der Gläubigen zu dienen«³⁶.

Die Laien sind daher authentische Subjekte der Liturgie, im ursprünglichen Sinn wahrhaft Konzelebranten.³⁷ Ihre Teilhabe am dreifachen Amt Christi wird in *Lumen Gentium* Art. 31 betont, so dass bei allen Unterschieden in den verschiedenen Ämtern laut *Lumen Gentium* Art. 32 »eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi« gegeben ist. Vorkonziliar war nur von den Lehr-, Priester- und Hirtenaufgaben die Rede, die ausschließlich dem Leitungsamt, Bischöfen und Priestern, zugeordnet wurden. Wenn nunmehr die Grundaufgaben der Kirche in Martyria, Liturgia und Diakonia gesehen werden, dann haben alle je nach ihrer Stellung in der Gemeinde daran Anteil.³⁸ Für die Eucharistiefeier heißt das z.B., dass alle Gläubigen in der Messfeier Gott danksagen und »die unbefleckte Opfergabe darbringen« sollen »nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen« lernen (vgl. SC 48).

All das lässt erkennen, wie sehr die Ekklesiologie von *Lumen Gentium* in *Sacrosanctum Concilium* wurzelt, wie eng das konziliare Liturgieverständnis und Kirchen- wie Gemeindeverständnis miteinander verbunden sind. Und so kann der Mainzer Kardinal K. Lehmann in einem »Rückblick auf die Liturgiereform« Anfang Dezember 2010 sagen, »dass nicht nur eine tiefe Beziehung zwischen Glauben und Beten besteht, sondern eben auch zwischen Gottesdienst und Kirche«³⁹.

³⁶ Franz Schneider, Liturgie als Ort, an dem das Volk Gottes Subjekt wird. Zur Stellung und Bedeutung des Laien im Gottesdienst, in: ThJb(L) (1989) 292–304, hier 296.

³⁷ Vgl.: Hans Bernhard Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GDK 4), Regensburg 1989, 491–493.

³⁸ Vgl.: Klemens Richter, Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde, in: Helmut Erharter/Horst-Michael Rauter (Hgg.), Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1990, Wien 1991, 9–18, hier 15–17.

³⁹ Karl Lehmann, Rückblick auf die Liturgiereform. Lehren aus bald fünf Jahrzehnten. Gastvorlesung an der Universität Würzburg am 4.12.2010. 18 Seiten Manuskript, hier 18. – Vgl. in: Karl Lehmann, Rückblick auf die Liturgiereform, in: Martin Stuffer (Hg.), *Sacrosanctum Concilium*. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie; 1), Regensburg 2011, 77–96.

V. EINER ECCLESIA SEMPER REFORMANDA
ENTSPRICHT EINE LITURGIA SEMPER REFORMANDA

Aus all dem kann W. Beinert die Schlussfolgerung ziehen: »Wie immer man die Ergebnisse der nachvatikanischen liturgischen Erneuerung auch einschätzen mag, dem Konzil selber muss man die Folgerichtigkeit von Denken und Tun bescheinigen. Wenn die Eucharistie als Communio- und Communicatio-Geschehen des trinitarischen Heilswerks zu sehen ist, dann ist die Abendmahlsliturgie tatsächlich ›der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt‹ (SC 10). Wenn sich also Kirche erneuern muss und will, dann ist eine Liturgiereform nicht zu umgehen ...«⁴⁰ Mit anderen Worten: »Bemühungen um eine Kirchenerneuerung ... [können] nur dann und insoweit erfolgreich sein, wenn und insofern der ›Ecclesia reformanda‹ eine ›Liturgia reformanda‹ korrespondiert.«⁴¹

Wem an einer Erneuerung der Kirche gelegen ist, würde einer solch allgemeinen Aussage kaum widersprechen. Anders ist das sicherlich schon, wenn er sich die Aussage eines der kompetentesten Liturgiewissenschaftler der Gegenwart zu eigen machen sollte, des Benediktiners A. Häußling:⁴² »Hätte das Konzil die Kirche als eine geschlossene Gesellschaft definiert, wäre Liturgiereform einfach: nach Art der Sekten könnte die Kirche im trauten Kreis ein tradiertes Ritual pflegen, dem durchaus kulturhistorischer und denkmalpflegerischer Wert nicht abgesprochen werden dürfte. Solches Ritual zu perfektionieren, es zu reinigen auf die ›althergebrachten Normen der heiligen Väter‹ hin, ließe sich dann ... Liturgiereform nennen«. Das Zweite Vatikanische Konzil »hat Kirche aber anders gesehen; sie soll auf den Paradigmenwechsel der Geschichte reagieren. Das Konzil hat damit

⁴⁰ Wolfgang Beinert, *Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie*, in: StZ 215 (1997) 736–746, hier 743.

⁴¹ Ebd.

⁴² Angelus Häußling ist ein umfangreiches Werk zu Liturgiereformen als Grundkonstante kirchlichen Handelns durch die ganze Kirchengeschichte hindurch gewidmet: Martin Klöckener / Benedikt Kranemann (Hgg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung; Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002.

der Kirche ›Liturgiereform‹ ... ungeachtet der nicht absehbaren Schwierigkeiten als eine bleibende, niemals mehr abgeschlossene Aufgabe aufgetragen. Es scheint – vorausgesetzt, die Kirche bleibt dem Konzil treu –, als seien die bisherigen Liturgiereformen nur ein Vorspiel gewesen.«⁴³

VI. TREUE ZUM KONZIL?

Hier kann zunächst abgesehen werden von den so genannten Traditionalisten, die mit der Ablehnung der Liturgiereform auch die einer kirchlichen Erneuerung auf der Grundlage des II. Vatikanums verbinden, der Ökumene wie dem Dialog der Religionen ablehnend gegenüberstehen, was nur bestätigt, wie eng Liturgie und Ekklesiologie aufeinander bezogen sind.⁴⁴ Wirklich gravierend ist, dass nicht nur seitens der Liturgiewissenschaft zunehmend die Frage gestellt wird, wie es in Rom um die Treue zum Konzil bestellt ist. Von Anfang an gab es in der Kurie starke Kräfte, die Liturgiekonstitution zu unterlaufen. Schon 1969 richteten Kurienkardinäle einen Protest an Paul VI., dem sie eine »Kurze kritische Untersuchung des neuen Ordo Missae« beifügen, die mit dem Satz endet: »Das Aufgeben einer liturgischen Überlieferung, die vier Jahrhunderte lang Zeichen und Unterpfand der Einheit des Kultus war (und ihre Ersetzung durch eine andere Liturgie, die unausbleiblich ein Zeichen der Spaltung sein wird durch die zahllosen Freizügigkeiten, die sie mittelbar autorisiert, und die schon an sich von zahlreichen geheimen oder offenen Verstößen gegen die Reinheit des katholischen Glaubens durchsetzt ist), erscheint, um es auf die mildeste Weise auszudrücken, als unabsehbarer Fehlgriff.«⁴⁵

⁴³ Angelus A. Häußling, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: Ders. u.a. (Hgg.), Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (LQF 79), Münster 1997, 11–44, hier 43.

⁴⁴ Vgl. u.a. dazu: Annibale Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament (Dt. Ausg. hg. v. Johannes Wagner), Freiburg i. Br. 1988, 299–325. – Manfred Probst, Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit?, in: LJ 36 (1986) 222–237, hier 223–225.

⁴⁵ Inge Köck, Kurze kritische Untersuchung des neuen »Ordo Missae«. Übersetzung aus dem Italienischen (Schriftenreihe der Una Voce – Deutschland; 4), Vaduz 1969. – Vgl. dazu: A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 1988, 307–315.

Derartige Angriffe zeigen Wirkung. Eine der bedeutendsten ist schon 1984 die Wiederzulassung der Messfeier nach dem Missale Romanum von 1962, damals noch unter konkreten Auflagen.⁴⁶ Als dann Kurienkardinäle auch noch die Priesterweihe im tridentinischen Ritual vollziehen, nennt A. Häußling das »eine Verhöhnung des Konzils«⁴⁷. Und P. Hünemann kommentiert: »Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt.«⁴⁸

Beide haben damals nicht ahnen können, dass 2007 eine generelle Wiedereinführung nicht nur dieser Messform, sondern auch aller anderen Sakramente nach dem alten Ritus möglich sein würde – und das ohne Rücksichtnahme auf die Ortsbischöfe, denen *Sacrosanctum Concilium* Art. 22 und Art. 36 eine eigene Rechtszuständigkeit bei der Ordnung der Liturgie zusprachen, was übrigens schon der neue *Codex Iuris Canonici* von 1983 nicht mehr erwähnt. Von daher ist es zu verstehen, wenn Bischof J. Wanke von Erfurt in einem Interview auf die Frage »Wo möchten Sie mehr Freiraum von Rom?« antwortet: »Etwa in der Liturgie. Da gibt es die Tendenz, alle Texte und Formen sehr stark an die Zentrale anzubinden; ich wünschte mir das Vertrauen, dass Bischofskonferenzen oder Diözesen mit gelegentlichem Wildwuchs selber fertig werden.«⁴⁹

Es ließe sich nun leicht zeigen, dass alle römischen Verlautbarungen der letzten Jahre zur Liturgie retardierende Tendenzen zeigen oder gar frühere Dokumente ganz zurücknehmen wie z.B. die Übersetzerinstruktion *Liturgiam Authenticam* von 2001,⁵⁰ die eine größt-

⁴⁶ EDIL/DEL 3, 5685f. – Vgl.: K.-O. Nußbaum, Die bedingte Wiederzulassung einer Messfeier nach dem Missale Romanum von 1962, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u.a. 37 (1985) 130–143.

⁴⁷ A. Häußling, Liturgiereform, in: Ders., Christliche Identität (LQF 79), 1997, 11–44, 44 Anm. 87.

⁴⁸ Peter Hünemann, Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: HerKorr 43 (1989) 130–135, hier 133.

⁴⁹ »Was bei uns Not tut, liegt in unserer Hand«. Interview mit Bischof Joachim Wanke, in: Kölner Stadtanzeiger. Politik, vom 26.5.2001.

⁵⁰ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam Authenticam*. Fünfte Instruktion »zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie« (zu Art. 36 der Konstitution), lateinisch-deutsch, 28. März 2001 (VApS 154), Bonn 2001. – Vgl. dazu u.a.: R. Kaczynski, Theologischer Kommentar, in: P. Hünemann / B. J.

mögliche Wörtlichkeit der Übersetzung liturgischer Bücher aus dem Latein einfordert, während ihr Vorgänger von 1969 ausdrücklich sagte, es genüge nicht, wenn man »einfach den wörtlichen Inhalt und die Grundgedanken des Originaltextes in eine andere Sprache überträgt. Es kommt vielmehr darauf an, einem bestimmten Volk in dessen eigener Sprache getreu zu vermitteln, was die Kirche durch den Originaltext ... mitgeteilt hat«⁵¹. Ausdrücklich heißt es sogar: »Man kann sich ... nicht mit Übersetzungen begnügen; Neuschöpfungen sind erforderlich.«⁵²

Kein Zweifel, wir haben es derzeit mit einer starken Zentralisation des liturgischen Rechts zu tun, wie es das selbst vor dem Konzil nie gab.

VII. ANFRAGEN AN DIE WIEDERZULASSUNG VORKONZILIARER LITURGISCHER BÜCHER

Die generelle Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie durch Benedikt XVI. von 2007 scheint dann nur die äußerste Konsequenz dieser Entwicklung zu sein.⁵³ Es sind vor allem zwei Gründe, die er in seinem Begleitbrief an alle Bischöfe nennt. Einmal möchte er damit zur Versöhnung mit der Pius-Bruderschaft beitragen, die die Liturgiereform insgesamt ablehnt. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass es dieser in der Gesamtkirche nicht sehr großen Gruppe – Rom spricht von etwa 500 Priestern weltweit – nicht allein um die vorkonziliaren Riten geht, sondern um die Rücknahme auch anderer Konzilsbeschlüsse.⁵⁴ Die Wiederzulassung der alten Liturgie hat die-

Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar, 2004, 1–227. – Reiner Kaczynski, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StZ 219 (2001) 651–666. – Eine (sehr emotionale) Entgegnung von Joseph Card. Ratzinger, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: StZ 219 (2001) 837–843.

⁵¹ Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution, Instruktion *De interpretatione textuum liturgicorum* vom 25.1.1969, in: EDIL/DEL 1, 1200–1242, hier 1205.

⁵² Ebd. 1242.

⁵³ Vgl.: Benedikt XVI., *Summorum Pontificum* (VApS 178), 2007. – Vgl. ebenso die zum Ganzen sehr gründliche Untersuchung von: W. Haunerland, Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen?, 2008, 179–203.

⁵⁴ Vgl. u.a.: Wolfgang Beinert (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg i. Br. 2009.

ser Bruderschaft – wie von vielen Beobachtern erwartet – nicht ausgereicht, so dass derzeit Geheimverhandlungen zwischen ihr und dem Vatikan geführt werden. Nichts zeigt deutlicher, dass es beim Festhalten an der vorkonziliaren Liturgie letztlich um eine ihr entsprechende Ekklesiologie geht. *Lex orandi* und *lex credendi* sollen einander entsprechen – aber vorkonziliare wie nachkonziliare Liturgie weisen halt theologische Unterschiede in der *lex credendi* auf, die sich in der *lex orandi* widerspiegeln. Man wird sehen, ob Rom zu weiteren substantiellen Zugeständnissen bereit ist, die ja zu einer Rücknahme weiterer konziliarer Beschlüsse führen würden. Immerhin wurde die Exkommunikation der Pius-Brüder aufgehoben, obwohl die Bruderschaft entgegen römischer Weisung weiter priesterliche und bischöfliche Funktionen ausübt. P. Hünemann hat daher dem Papst einen »skandalösen Amtsmissbrauch im theologischen Sinn« vorgeworfen,⁵⁵ denn die Aufhebung des Kirchenausschlusses ist nach der Bußordnung ohne Reuebekundung an sich nicht möglich.

Als zweiten Grund für die Wiederzulassung nennt der Papst, dass »das neue Missale vielerorts nicht seiner Ordnung getreu gefeiert, sondern geradezu als Ermächtigung oder gar Verpflichtung zur ›Kreativität‹ aufgefasst wurde, die oft zu kaum erträglichen Entstellungen der Liturgie führte«⁵⁶. Sicherlich wird der Gottesdienst nicht immer so gefeiert, wie es den Vorgaben entspricht. Rechtfertigt das aber die alte Messe, die als oft still »gelesene Messe« kaum der Würde des Lobes Gottes gerecht wurde? Um dies zu ändern, wäre ein Mehr an liturgischer Bildung von Priestern und Laien sicher sinnvoller als die Zulassung zweier Messformen. Dass gerade die erneuerte Liturgie würdig gefeiert werden kann, beweisen doch gerade viele der Messfeiern, denen der Papst vorsteht.

Nun weist Benedikt allerdings sehr deutlich darauf hin, dass das durch das II. Vatikanum veranlasste Missale Romanum von 1970, als deutschsprachiges Messbuch seit 1975 in Gebrauch, die »normale« Form der Messe bleibt. Demgegenüber sei die vorkonziliare Messe in der Fassung von 1962 ein »außerordentlicher Ritus«. Daher wer-

⁵⁵ Vgl.: Pressearchiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 18.2.2009.

⁵⁶ So der Brief an die Bischöfe von: Benedikt XVI., *Summorum Pontificum* (VApS 178), 2007, 22f.

de weder die »Autorität des II. Vatikanums angetastet« noch »die liturgische Reform in Frage gestellt«. Tatsächlich gilt die Erlaubnis vor allem für »Messen, die ohne Volk gefeiert werden«, während sonntags nur »eine Feier dieser Art stattfinden« darf, wohl neben der vatikanischen Messform. Doch war es gerade ein Wunsch des Konzils, »die Feier in Gemeinschaft der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen« (SC 27). Während das Schreiben behauptet, dass die Autorität des Bischofs, in seiner Diözese die Liturgie zu ordnen, nicht angetastet werde, kann nun auch ohne bischöfliche Zustimmung jeder Priester selbst entscheiden.

Aber es gibt viele weitere weithin ungeklärte Fragen. Hier seien nur einige genannt: Die alte einjährige Ordnung der Schriftlesungen kennt kaum Lesungen aus dem Alten Testament, während die Neuordnung durch eine dreijährige Leseordnung die Gläubigen mit einem möglichst großen Teil der ganzen Heiligen Schrift vertraut machen will; die Messpredigt, die Homilie, ist kein unverzichtbarer Bestandteil des alten Ritus; es gibt kein Allgemeines Gebet, also keine Fürbitten der Gläubigen; keinen Friedensgruß; nur ein Hochgebet, den alten Römischen Kanon; an sich auch keine Kommunion innerhalb der Messe. Und das *Motu proprio* verlangt ja, dass es keine Vermischung beider Riten geben dürfe.⁵⁷

Ein entscheidender Unterschied ergibt sich aus der Umschreibung der Gegenwartsweisen Jesu Christi. In der erneuerten Eucharistiefeier wird die Anwesenheit Christi inmitten der Gemeinde gesehen, weshalb Priester und Gemeinde idealtypisch einen Kreis um die Orte seiner Anwesenheit in Schriftverkündigung und eucharistischen Gestalten, also um Ambo und Altar, bilden. Der Gemeinschaftscharakter der Liturgie wird betont, weshalb es auch im Unterschied zur vorkonziliaren Messe heute heißt: »In der Messe, dem Herrenmahl, wird das Volk Gottes zu einer Gemeinschaft unter dem Vorsitz des Priesters ... zusammengerufen, um das Gedächtnis des Herrn, das eucharistische Opfer, zu feiern. Deshalb gilt für diese Zusammenkunft der heiligen Kirche an einem Ort in hervorragender Weise die Verheißung Christi: ›Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‹ (Mt 18,20). In der

⁵⁷ Zu den Unterschieden beider Messformen vgl. u.a.: Albert Gerhards, Die »alte« und die »neue« Messe. Versuch einer Sondierung der Positionen, in: Gd 41 (2007) 57–59.

Messfeier ... ist Christus wirklich gegenwärtig in der Versammlung, die in seinem Namen zusammengeführt wurde, in der Person des Amtsträgers und in seinem Wort sowie wesenhaft und bleibend unter den eucharistischen Gestalten.«⁵⁸ Demgegenüber galt schon zu Zeiten der Liturgischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Papst Pius XII. einen »Durchbruch des Heiligen Geistes in seiner Kirche« nannte,⁵⁹ die tridentinische Messe als Klerikerliturgie, der die Gläubigen nur beiwohnten, wobei hierzulande allerdings vielfach die so genannte »Betsingmesse« üblich wurde, bei der die Gläubigen zu der vom Priester in Latein vollzogenen Messe Lieder sangen, statt – was durchaus vorkam – etwa den Rosenkranz zu beten.

Dass zwischen beiden Formen erhebliche theologische Unterschiede bestehen, wird in der Karfreitagsfürbitte »Für die Bekehrung der Juden« im Missale Romanum von 1962⁶⁰ gegenüber der »Für die Juden« im Messbuch von 1975⁶¹ überdeutlich. Die erstere bittet darum, dass Gott »den Schleier von ihrem Herzen wegnehmen« möge, damit auch die Juden »unseren Herrn Jesus Christus erkennen«. Sie sollen »ihrer Finsternis entrissen werden«. Der weltweite Vorwurf des Antisemitismus⁶² veranlasste den Papst, sie durch eine Neuformulierung zu ersetzen, nach der Gott die Herzen der Juden erleuchten möge, »damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen« und so auch Israel am Ende der Zeiten gerettet werde.⁶³ Diese Bitte ist zwar theologisch möglich, doch bleibt sie weit zurück hinter der 1975 erneuerten Karfreitagsliturgie, nach der Gott die Juden, »zu denen er zuerst gesprochen hat ... in der Treue zu seinem

⁵⁸ Grundordnung des Römischen Messbuchs (wie Anm. 21), Nr. 27.

⁵⁹ Papst Pius XII., Ansprache an die Teilnehmer des Ersten Internationalen Liturgischen Kongresses, in: AAS 48 (1956) 711–725, hier 712. – Vgl.: T. Maas-Ewerd / K. Richter, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: M. Klöckner / Benedikt Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen (LQF 88), 2002, 629–648.

⁶⁰ Missale Romanum, Editio typica, Vatikan 1962, 173 f.

⁶¹ Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Die Feier der heiligen Messe, Einsiedeln 1988, [48].

⁶² Vgl. zum Ganzen: Walter Homolka / Erich Zenger (Hgg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2008.

⁶³ Neufassung von Benedikt XVI. für den außerordentlichen Ritus vom 6.2.2008 (übers. v. J. Wohlmuth), in: Radio Vatican Newsletter 5.2.2008.

Bund und in der Liebe zu seinem Namen« bewahren möge, »damit sie das Ziel erreichen, zu dem sie sein Ratschluss führen will«.

Um nur noch ein Gebet zu nennen, das klar den konziliaren Erkenntnissen – in dem Fall den theologischen Aussagen zur Ökumene – widerspricht, soll auf eine weitere Fürbitte am Karfreitag, die Bitte *Pro unitate Ecclesiae* verwiesen werden.⁶⁴ Beten Katholiken mit dem nachvatikanischen Missale für die »Brüder und Schwestern, die an Christus glauben, dass unser Herr und Gott sie leite auf dem Weg zur Wahrheit und sie zusammenführe in der Einheit der heiligen Kirche«, so mit dem vorkonziliaren Missale »für die Irrgläubigen und Abtrünnigen: unser Gott und Herr möge sie allen Irrtümern entreißen und sie zur heiligen Mutter, der katholischen und apostolischen Kirche, zurückrufen«.⁶⁵ Der Heiland möge auf die durch teuflischen Trug verführten Seelen schauen und sie zur Ablegung ihres Irrglaubens bewegen. Darf man heute so noch über evangelische Christen reden? Demgegenüber die Theologie des vatikanischen Messbuchs: »Allmächtiger Gott, du allein kannst die Spaltung überwinden und die Einheit bewahren. Erbarme dich deiner Christenheit, die geheiligt ist durch die eine Taufe. Einige sie im wahren Glauben und schließe sie zusammen durch das Band der Liebe«. Wird dies nebeneinandergestellt, kann nicht ernsthaft – wie es Benedikt ja tut – von einer gemeinsamen *lex orandi* in beiden Riten gesprochen werden. Mit dem Konzilsdekret *Unitatis redintegratio* lässt sich dies ebenso wenig vereinbaren wie mit der Enzyklika *Ut unum sint* Papst Johannes Pauls II.⁶⁶

In dem schon zitierten Begleitbrief Benedikts wird allerdings behauptet: »Es gibt keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des Missale Romanum. In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch.«⁶⁷ Das allerdings sieht einer der weltweit anerkannten Kirchengeschichtler, A. Angenendt, ganz anders. Er verweist u.a. auf den in seiner Grund-

⁶⁴ Messbuch, 21988, [47].

⁶⁵ Das vollständige Römische Messbuch lat. u. dt. im Anschluss an das Messbuch von Anselm Schott OSB, Freiburg i. Br. 1952, 392.

⁶⁶ Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* vom 25.5.1995 (VApS 121), Bonn 1995.

⁶⁷ Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation vom 7.7.2007, in: VApS 178, 25f. – Benedikt XVI., *Summorum Pontificum*, in: AAS 99 (2007) 777–781.

gestalt auf Gregor I. zurückgehenden Römischen Kanon im alten Ritus, das heutige nur leicht veränderte Hochgebet I, der gegenüber den zuvor verwendeten Eucharistiegebeten einen eindeutigen Bruch darstelle. Wurde zuvor der wesentliche Aspekt in der Geist-Bitte um die Wandlung von eucharistischen Gaben sowie der diese empfangenden Gemeinde gesehen, gelten im Westen seither die Einsetzungsworte als entscheidend. Zudem wurde die Einheit des Gebetes durch eine Fülle von Einzeltexten ersetzt. Weiter wurde der zuvor, so im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica*, noch nicht vorhandene Opferbegriff eingefügt.⁶⁸ Eine umfassende Untersuchung zu »Liturgiereformen« im Laufe der Christentumsgeschichte weist immer wieder solche Brüche nach, nicht zuletzt durch Anordnungen der Päpste, so z.B. die Abschaffung der altspanisch-mozarabischen Liturgie zugunsten der römischen durch Gregor VII. im 11. Jahrhundert. Das betrifft aber auch das *Missale Tridentinum* selbst, das die Messordnungen aller Bistümer wie Ordensgemeinschaften, die 1570 nicht älter als 200 Jahre waren, verbot – ein zweifellos eindeutiger, damals aber durchaus sinnvoller Bruch mit liturgischen Traditionen.⁶⁹

Es gibt noch ein ganz anderes, bislang kaum beachtetes Problem der Wiederezulassung der alten Liturgie. Es wird nämlich neben dem alten Missale auch die Sakramentspendung in vorkonziliarer Form wieder zugelassen. Ist damit das *Rituale Romanum* gemeint, dann wäre das für die deutschsprachigen Bistümer eine gänzlich neue Form, denn für die Sakramente galt hier seit 1950 die *Collectio Rituum*⁷⁰, wobei die Sakramente in einer Mischung aus deutscher und lateinischer Sprache gefeiert wurden. Vor allem den Gläubigen kaum zumutbare Texte wie die Beschwörungen von Teufel und Dämonen bei der Taufe blieben damals in Latein.

⁶⁸ Vgl.: Arnold Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie?, in: StZ 228 (2010) 651–662.

⁶⁹ Vgl.: Winfried Haunerland, Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: Martin Klöckener / Benedikt Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung; Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002, 436–465.

⁷⁰ Vgl. z.B.: *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus a sancta sede approbata*. Editio prima, Leipzig 1961.

Für die Taufe hieße diese Wiederezulassung, dass das Taufwasser wie früher nur einmal im Jahr in der Osternacht geweiht würde, während es gemäß der Neuordnung bei jeder Taufe geweiht wird. Dahinter steht ein theologisches Umdenken, das den Kernpunkt des Sakramentenverständnisses in den Segens-, Weihe- und Hochgebeten sieht.⁷¹ Der Ritus der Kindertaufe wurde an die Situation der Kinder angepasst, soll nun aber wieder in einer verkürzten Form der lateinischen Erwachsenentaufe möglich sein. Die Firmung wieder auf Latein, wo wir uns doch seit Jahren bemühen, die Jugendlichen stärker in den Glauben einzuführen? Die Trauung wieder mit einem Segensgebet nur über die Braut statt einem gemeinsamen Trauungssegen für das Brautpaar? Die Letzte Ölung würde wieder eingeführt, während es die Krankensalbung nicht mehr gäbe. Widersprüche über Widersprüche.

VIII. »STILLSTAND IST RÜCKSCHRITT«

Dieses mahnende Wort sagen die deutschen Bischöfe in ihrem Pastoralen Schreiben anlässlich des 40. Jahrestages der Liturgiekonstitution, das den Titel trägt: »Liturgie – Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde«. In dessen abschließendem Kapitel »Liturgische Erneuerung als bleibende Aufgabe« heißt es: »Stillstand ist Rückschritt. Das gilt in fast allen Bereichen unseres Lebens. Denn Leben bedeutet Bewegung, Wachstum und Veränderung. Weil die Liturgie zu den grundlegenden Lebensäußerungen der Kirche gehört, gelten auch für sie die Gesetze des Lebens.«⁷² Sie knüpfen damit an ihre positive Würdigung der Reform zum 20. Jahrestag an, wonach das Bewusstsein gewachsen sei, dass Liturgie nicht nur vom Priester, sondern von allen Versammelten gefeiert werde und dadurch das Gespür gewachsen sei, »dass die Mitfeiernden zueinander gehören und miteinander Verantwortung tragen für-

⁷¹ Vgl. u.a.: Klemens Richter, Liturgisch orientierte Sakramententheologie, in: Ralph Miggelbrink / Dorothea Sattler / Erich Zenger (Hgg.), Gotteswege. Für Herbert Vorgrimler, Paderborn 2009, 143–164.

⁷² Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. Pastorales Schreiben vom 24.6.2003 (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn 2003, 46.

einander und für die Welt«⁷³. Dass bezüglich der konkreten Liturgiegestaltung vor Ort viel im Argen liegt, darf nicht der Reform selbst angelastet werden. Daher weisen sie heute erneut daraufhin, dass »die große Wertschätzung, die die Kirche für ihren Gottesdienst zum Ausdruck bringt, die Notwendigkeit einer eingehenden und beständigen Beschäftigung mit der Theologie der Liturgie und ihrer verschiedenen Feiern« verlangt, was gemeinhin als liturgische Bildung bezeichnet wird.⁷⁴

Die Relevanz konziliarer Entscheidungen hing immer schon davon ab, ob sie in den Ortskirchen und letztlich in den Gemeinden rezipiert wurden. Dass dies für die Liturgiereform bald fünfzig Jahre nach ihrem Beginn in vielen Bereichen gilt, lässt sich leicht belegen. Nur ein Beispiel ist die Umgestaltung liturgischer Räume. Das durch die Erneuerung veränderte Kommunikationsmodell der Liturgie wurde zunächst nur bühnenartig verwirklicht, indem der Altar ein wenig von der Wand abgerückt, aber die Ausrichtung auf den der Gemeinde weiter gegenüberstehenden Altarraum nicht verändert wurde. Inzwischen gehen immer mehr Gemeinden dazu über, den Tisch des Wortes wie den der Eucharistie, Altar wie Ambo, stärker in das Zentrum des Raumes zu rücken.⁷⁵ Diese auf das *Circumstances*-Modell ausgerichtete Raumgestalt, die die Gegenwart des Herrn inmitten der Versammlung sieht, hat nicht nur damit zu tun, dass sich viele Gemeinden deutlicher als Mitträger der Liturgie verstehen. Auch das Kirchen- und Gemeindeverständnis hat sich entsprechend der Volk-Gottes-Theologie verändert und damit auch das Verhältnis zwischen priesterlichem Vorsteher und allen Mitfeiernden.

Auch für die Liturgietheologie gibt es hin und wieder Erfreuliches zu konstatieren. Dazu gehört eine 2001 von der Glaubenskongregation unter Leitung von Kardinal J. Ratzinger getroffene Entscheidung, zu der eine traditionalistischen Kreisen nahestehende Zeitschrift unter der Überschrift »Wandlung ohne Wandlungsworte?« fragt: »Erlaubt Rom eine ungültige Messe?«⁷⁶ Als der in Einheit mit

⁷³ N.N., Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution, in: Gd 17 (1983) 159.

⁷⁴ Mitte und Höhepunkt (Die deutschen Bischöfe 74), 2003, 47.

⁷⁵ Vgl. u.a.: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hgg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie* (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst; 2), Regensburg 2003.

⁷⁶ *Una Voce* Korrespondenz 33 (2002) 191–218.

Rom stehenden Chaldäischen Kirche des Ostens erlaubt wurde, mit der altorientalischen Kirche der Assyrer Eucharistiegemeinschaft aufzunehmen, wurde damit auch ein wesentlicher Teil der assyrischen Liturgie, deren eucharistisches Hochgebet, das aus der Frühzeit der Kirche stammt, als gültig und vereinbar mit dem katholischen Glaubensverständnis anerkannt. Das Besondere daran: Dieses Hochgebet enthält keine Einsetzungsworte, die in der römischen Tradition seit der Scholastik als Konsekrationsworte betrachtet werden. Die Begründung dafür: Dieses Gebet bringe trotz der fehlenden *Verba testamenti* deutlich den Glauben zum Ausdruck, dass in den Gestalten von Brot und Wein Christus gegenwärtig gesehen wird.⁷⁷ Rom bestätigt damit, was der Liturgiewissenschaft längst selbstverständlich war: Diese Deuteworte sind keine Konsekrationsformel und damit auch nicht als der eine Punkt des Gebetes zu verstehen, an dem genau die Wandlung erfolgt. Sie sind – wie es in der neuen Grundordnung des Römischen Messbuchs heißt – einer der »Hauptbestandteile des eucharistischen Hochgebetes«.⁷⁸ Das ist ein Rückgriff auf das Glaubensbewusstsein der Kirche der ersten Jahrhunderte und zudem ein ökumenischer Brückenschlag zu den Kirchen des Ostens. Diese haben wohl immer schon eher die Epiklese, die Bitte an Gott um die Sendung des Heiligen Geistes auf Gaben und Gemeinde, für entscheidender als die Einsetzungsworte gehalten. Das müsste eigentlich Folgen sowohl für den zeichenhaften Umgang mit unseren Hochgebeten wie auch bei allen anderen Sakramenten für das Verhältnis von so genannter Spendeformel und jeweiligem anamnetisch-epikletischen Weihe- oder Segensgebet haben.⁷⁹

⁷⁷ Zum Ganzen mit entsprechenden Literaturnachweisen vgl.: Klemens Richter, Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet, in: Gd 37 (2003) 22f.

⁷⁸ Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Aufl.) 12.6.2007, Nr. 27 (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.

⁷⁹ Vgl.: K. Richter, Die Liturgie der Sakramente, in: ThG 49 (2006) 133–138. – Winfried Haunerland, Zur sakramentaltheologischen Relevanz anamnetisch-epikletischer »Hochgebete« in der Sakramententheologie, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u. a. 47 (1995) 39–46, hier 40.

Für A. Häußling ist es »wahrhaft dämonisch, dass uns all die Le-febvres, seien sie im Schisma oder noch und wieder in der Kirche, so beschäftigen, dass darüber die viel wichtigeren Aufgaben, wie auch morgen noch für die Menschen Liturgie möglich sein wird, in den Hintergrund treten«⁸⁰. In einer Gesellschaft, in der Gott faktisch nicht mehr vorkommt, ist zudem zu prüfen, ob nicht auch die erneuerte Gestalt der Liturgie die Hemmnisse des Betens vermehrt, statt sie durch verständliche Formen und Sprache zu mindern. Bei einer sich missionarisch verstehenden Liturgie ist nicht mehr nur nach der Liturgiefähigkeit des Menschen, sondern verstärkt nach der Menschenfähigkeit der Liturgie zu fragen.⁸¹ Es ist nicht ihre erste Aufgabe, Außenstehende zu werben, aber sie muss doch für ernsthaft Suchende offen sein, die Differenzierung der Kirchenzugehörigkeit wahrnehmen und katechumenale Gottesdienste anbieten.⁸² Das bedeutet zugleich, dass die Liturgie fortwährender Inkulturation bedarf. Es gehört zu den positiven Seiten des *Katechismus der Katholischen Kirche*, wenn er das Mysterium Christi als »von so unerschöpflichem Reichtum« beschreibt, »dass keine liturgische Tradition es vollkommen und ganz zum Ausdruck bringen kann«.⁸³ Daher soll die Feier der Liturgie »dem Geist und der Kultur der verschiedenen Völker entsprechen«⁸⁴. Allerdings – auch das eine der vielen Ungereimtheiten aus Rom – behauptet schon im Jahr darauf die Instruktion *Varietates legitimae*, dass es in Europa keiner Inkulturation der römischen Liturgie bedarf.⁸⁵

⁸⁰ Angelus A. Häußling, Nachkonziliare Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: Ders. u.a. (Hgg.), Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (LQF 79), Münster 1997, 46–57, hier 56.

⁸¹ Vgl.: Benedikt Kranemann / Eduard Nagel / Elmar Nübold (Hgg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie (PLRGD), Freiburg i. Br. 1999.

⁸² Vgl.: Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hgg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart 2000.

⁸³ Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1201.

⁸⁴ Ebd., Nr. 1204.

⁸⁵ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40). *Varietates Legitimae*. Römische Liturgie und Inkulturation. 25.1.1994, Nr. 8 (VApS 114), Bonn 1994.

Jedenfalls ist darauf zu achten, dass unser Gottesdienst – so ein evangelischer Theologe – nicht als »kulturelle Verhaltensanomalie« empfunden werden kann. Um dem vorzubeugen, zieht er vier bedenkenswerte Folgerungen aus den gesellschaftlichen Veränderungen.⁸⁶ Erstens kann und muss Glaube heute persönlich verantwortet werden. Das setzt zweitens voraus, dass die grundlegenden theologischen Fragen auch von allen verstanden werden können. Wo gottesdienstliche Sprache aus innerer Notwendigkeit zur Sondersprache wird, darf sie zumindest den Bereich heutigen Sprachverständnisses nicht verlassen. Denn, so drittens, liturgische Sprache und Formen verlieren ihre Legitimation, wenn Liturgie unverständlich und dadurch eine Begegnung mit Gott erschwert wird. Und viertens ist die von manchen als Krise empfundene Situation des Gottesdienstes Teil der kirchlichen Gesamtproblematik, die nicht allein über die Liturgie gelöst werden kann: Die Feier des Glaubens setzt eine gläubige Gemeinschaft voraus und baut sie zugleich mit auf.

Die deutschen Bischöfe beenden ihr Schreiben zum 40. Jahrestag der Liturgiekonstitution mit den Worten: »Wir leben in einer Zeit des Umbruchs. Das gilt auch für die Kirche und ihre pastoralen Aufgaben«. Dabei »kann die Liturgie zum Unterpfand werden, dass wir die Mitte unseres Glaubens nicht aus dem Auge verlieren ... Damit wir als Christen mitten in unserer Welt glaubwürdig und gläubig leben können, brauchen wir die Liturgie. Sie verdient alle Sorge und allen Einsatz«.⁸⁷

Kein Zweifel also, dass die Liturgie unabdingbar in den Wandlungsprozess der Kirche einbezogen ist, denn einer *Ecclesia semper reformanda* entspricht notwendig eine *Liturgia semper reformanda*. Der Rezeptionsprozess der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ist längst nicht abgeschlossen. In der zu Beginn von mir erwähnten Jubiläumsausgabe von *Bibel und Liturgie* zeigte sich E. J. Lengeling davon überzeugt, dass »die Bedeutung der Liturgie in ihrer sowohl soterischen wie doxologischen Dimension als eine der drei kirchlichen Lebensfunktionen – neben der Verkündigung und Diakonie und mit ihnen verschränkt – nicht wirklich begriffen und nicht voll

⁸⁶ Gerhard Aeschbacher, Gottesdienst – eine kulturelle Verhaltensanomalie?, in: JLiH 29 (1985) 123–127, hier 126f.

⁸⁷ Mitte und Höhepunkt (Die deutschen Bischöfe 74), 2003 48f.

realisiert worden [ist]. Das gilt nicht nur für Traditionalisten und Progressisten, sondern auch für die Mehrheit, die mit der Reform im ganzen zufrieden ist. Statt vorzeitig nach einer ... zweiten Liturgiereform zu rufen, stellt sich als vordringliche und dauernde Aufgabe die Bildung ... zur Liturgie und von ihr her, Bildung auf allen Ebenen, in erster Linie Bildung der Multiplikatoren und der Rollenträger des Gottesdienstes.«⁸⁸ Und in derselben Ausgabe von *Bibel und Liturgie* sekundiert ihm der damalige Regensburger Dogmatiker J. Ratzinger mit den Worten: Es muss »wieder eine Phase geistiger und geistlicher Vertiefung kommen, in der die Erkenntnisse der Pioniere der liturgischen Bewegung« – und er nennt hier neben O. Cappel, J. A. Jungmann und R. Guardini zuallererst P. Parsch – »wieder aufgenommen und weitergebildet werden, die tragischerweise heute nahezu vergessen sind und vielen auch nur als überholte ›Vorgeschichte‹ des jetzigen Neuen erscheinen, während es in der christlichen Liturgie nicht ›Vorgeschichte‹, sondern nur ›Geschichte‹ als lebendige Gegenwart gibt und geben dürfte. So müsste liturgische Erziehung im Geiste dieser ›Väter‹ neu beginnen.«⁸⁹

Und in diesem Punkt bin ich mit J. Ratzinger ganz und gar einer Meinung. Und sicher auch darin, dass bei Kirche wie Gottesdienst immer die Doxologie im Vordergrund stehen muss, denn – so die Präfation für Wochentage unter dem Thema »Gotteslob als Gottesgeschenk« im Messbuch: »Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil durch unseren Herrn Jesus Christus.«⁹⁰

LITERATUR

ACERBI, Antonio, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium (COGDo 4)*, Bologna 1975.

⁸⁸ Emil Joseph Lengeling, Worauf es ankommt. Das freudige Bewusstsein von der Würde und dem Reichtum des Christseins, in: BiLi 50 (1976) 326f.

⁸⁹ Joseph Ratzinger, Merkwürdiger Zustand zwischen Verordnung und Arrangement – Liturgie soll als gemeinschaftlich vorgegebene Größe erfahren werden, in: BiLi 50 (1976) 341f, hier 342.

⁹⁰ Messbuch, ²1988, 446f.

- AESCHBACHER, Gerhard, Gottesdienst – eine kulturelle Verhaltensanomalie?, in: JLH 29 (1985) 123–127.
- AHLERS, Reinhild, Communio Eucharistica – Communio Ecclesiastica. Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche, in: DIES. / Peter KRÄMER (Hgg.), Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, Paderborn 1990, 87–103.
- ALBERIGO, Giuseppe, Art. Aggiornamento, in: LThK³ 1 (1993) 231.
- ANGENENDT, Arnold, Lobpreis der Alten Liturgie?, in: StZ 228 (2010) 651–662.
- BEINERT, Wolfgang, Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie, in: StZ 215 (1997) 736–746.
- BEINERT, Wolfgang, Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie, in: StZ 215 (1997) 665–678.
- Benedikt XVI., Litterae Apostolicae »Motu proprio« datae *Summorum Pontificum*, in: AAS 99 (2007) 777–781; dt. Text: Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum Pontificum*; Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation vom 7.7.2007 (VApS 178), Bonn 2007.
- Benedikt XVI., Neufassung für den Außerordentlichen Ritus vom 6.2.2008 (übers. v. J. WOHLMUTH), in: Radio Vatican Newsletter 5.2.2008.
- BUGNINI, Annibale, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament (Dt. Ausg. hg. v. Johannes WAGNER), Freiburg i. Br. 1988.
- Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesium a sancta sede approbata. Editio prima, Leipzig 1961.
- Deutsche Bischofskonferenz / Ökumenische Kommission, Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene. 27. Mai 1989 (Die Deutschen Bischöfe. Erklärungen der Kommission; 8), Bonn 1989, 25–35.
- Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.
- GERHARDS, Albert (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 2008.
- GERHARDS, Albert / STERNBERG, Thomas / ZAHNER, Walter (Hgg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst; 2), Regensburg 2003.
- GERHARDS, Albert, Die »alte« und die »neue« Messe. Versuch einer Sondierung der Positionen, in: Gd 41 (2007) 57–59.
- HAUNERLAND, Winfried, Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeier nach dem Motu proprio »Summorum Pontificum«, in: LJ 58 (2008) 179–203.
- HAUNERLAND, Winfried, Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur

- Aufklärung; Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002, 436–465.
- HAUNERLAND, Winfried, Zur sakramentaltheologischen Relevanz anamnetisch-epikletischer »Hochgebete« in der Sakramententheologie, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u.a. 47 (1995) 39–46.
- HÄUSSLING, Angelus A., Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: DERS. u.a. (Hgg.), Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (LQF 79), Münster 1997, 11–44.
- HÄUSSLING, Angelus A., Nachkonziliare Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: DERS. u.a. (Hgg.), Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (LQF 79), Münster 1997, 46–57.
- HILBERATH, Bernd Jochen, *Communio hierarchica*, in: ThQ 177 (1997) 202–219.
- HILBERATH, Bernd Jochen, Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion, in: StZ 217 (1999) 219–232.
- HOMOLKA, Walter / ZENGER, Erich (Hgg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2008.
- HÜNERMANN, Peter, Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: HerKorr 43 (1989) 130–135.
- HÜNERMANN, Peter, Laien und Dienste in der Kirche. Eine Rückbesinnung auf das II. Vatikanische Konzil, in: BiLi 78 (2005) 85–100.
- Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* vom 25.5.1995 (VApS 121), Bonn 1995.
- Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Vicesimus quintus annus* vom 4.12.1988, Nr. 2, in: EDIL/DEL 3, 6263–6285.
- KACZYNSKI, Reiner, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StZ 219 (2001) 651–666.
- KACZYNSKI, Reiner, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2, Freiburg i. Br. 2004, 1–227.
- KASPER, Walter, Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II., Freiburg 1980.
- KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung; Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002.
- KLÖCKENER, Martin / RICHTER, Klemens (Hgg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), Freiburg 1998.

- KOCH, Kurt, Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit, Freiburg i. Br. 1999.
- KÖCK, Inge, Kurze kritische Untersuchung des neuen »Ordo Missae«. Übersetzung aus dem Italienischen (Schriftenreihe der Una Voce – Deutschland; 4), Vaduz 1969.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam Authenticam*. Fünfte Instruktion »zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie« (zu Art. 36 der Konstitution), lateinisch-deutsch, 28. März 2001 (VApS 154), Bonn 2001.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40). *Varietates Legitimae*. Römische Liturgie und Inkulturation. 25.1.1994, Nr. 8 (VApS 114), Bonn 1994.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, vom 28.5.1992 (VApS 107), Bonn 1992.
- KRANEMANN, Benedikt / NAGEL, Eduard / NÜBOLD, Elmar (Hgg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie (PLR-GD), Freiburg i. Br. 1999.
- KRANEMANN, Benedikt / RICHTER, Klemens / TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter (Hgg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart 2000.
- LEHMANN, Karl, Rückblick auf die Liturgiereform, in: Martin STUFLESSER (Hg.), *Sacrosanctum Concilium*. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie; 1), Regensburg 2011, 77–96.
- LENDELING, Emil Joseph, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar (RLGD 5/6), Münster 1964.
- LENDELING, Emil Joseph, Eucharistiefeier und Pfarrgemeinde. Aufgaben nach dem Konzil, in: Adolf EXELER (Hg.), *Die neue Gemeinde*, Mainz 1967, 136–166.
- LENDELING, Emil Joseph, Worauf es ankommt. Das freudige Bewusstsein von der Würde und dem Reichtum des Christseins, in: BiLi 50 (1976) 326f.
- LUBAC, Henri de, *Corpus mysticum*. Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969.
- MAAS-EWERD, Theodor / RICHTER, Klemens, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Hgg.), *Liturgiereformen*. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002, 629–648.

- MERKEL, Friedemann, Die römische Liturgie – 25 Jahre nach der Reform, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 41 (1990) 3–7.
- Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Die Feier der heiligen Messe, Einsiedeln 1988.
- MEYER, Hans Bernhard, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GDK 4), Regensburg 1989.
- Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Aufl.) 12.6.2007, Nr. 27 (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.
- Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. Pastorales Schreiben vom 24.6.2003 (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn 2003.
- N. N., »Was bei uns Not tut, liegt in unserer Hand«. Interview mit Bischof Joachim Wanke, in: Kölner Stadtanzeiger. Politik vom 26.5.2001.
- N. N., Erlaubt Rom eine ungültige Messe?, in: Una Voce Korrespondenz 33 (2002) 191–218.
- N. N., Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution, in: Gd 17 (1983) 159.
- NEBEL, Johannes, Die Editio typica tertia des Missale Romanum. Eine Untersuchung über die Veränderungen, in: EO 19 (2002) 265–313.
- NUSSBAUM, K.-O., Die bedingte Wiederzulassung einer Messfeier nach dem Missale Romanum von 1962, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u.a., 37 (1985) 130–143.
- PIUS XII., Ansprache an die Teilnehmer des Ersten Internationalen Liturgischen Kongresses, in: AAS 48 (1956) 711–725.
- POSCHMANN, Andreas, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (EThSt 81), Leipzig 2001.
- PROBST, Manfred, Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit?, in: LJ 36 (1986) 222–237.
- Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution, Instruktion *De interpretatione textuum liturgicorum* vom 25.1.1969, in: EDIL/DEL 1, 1200–1242.
- RATZINGER, Joseph, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg i. Br. 1991.
- RATZINGER, Joseph, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963.
- RATZINGER, Joseph, Merkwürdiger Zustand zwischen Verordnung und Arrangement – Liturgie soll als gemeinschaftlich vorgegebene Größe erfahren werden, in: BiLi 50 (1976) 341f.
- RATZINGER, Joseph, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: StZ 219 (2001) 837–843.
- RICHTER, Klemens / LENGELING, Emil Joseph, Hat sich die Liturgiereform gelohnt? Ein Gespräch zwischen Klemens Richter und Emil Lengeling, in: BiLi 50 (1976) 357–370.

- RICHTER, Klemens / LENGELING, Emil, Umfrage »Biblisch-liturgische Erneuerung heute«, in: BiLi 50 (1976) 295–356.
- RICHTER, Klemens, Art. Lengeling, in: LThK³ 6 (1997) 811.
- RICHTER, Klemens, Die Liturgie der Sakramente nach dem Vaticanum II. Ein mehrfacher Paradigmenwechsel, in: ThG 49 (2006) 128–139.
- RICHTER, Klemens, Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet, in: Gd 37 (2003) 22f.
- RICHTER, Klemens, Emil Joseph Lengeling (1916–1986), in: ALw 33 (1992) 154–167.
- RICHTER, Klemens, Grundlagen des Aufbruchs: Die Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«, in: KERNER, Hanns (Hg.), Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel, Leipzig 2010, 85–109.
- RICHTER, Klemens, Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde, in: Helmut ERHARTER / Horst-Michael RAUTER (Hgg.), Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1990, Wien 1991, 9–18.
- RICHTER, Klemens, Liturgisch orientierte Sakramententheologie, in: Ralph MIGGELBRINK / Dorothea SATTler / Erich ZENGER (Hgg.), Gotteswege. Für Herbert Vorgrimler, Paderborn u.a. 2009, 143–164.
- SCHNEIDER, Franz, Liturgie als Ort, an dem das Volk Gottes Subjekt wird. Zur Stellung und Bedeutung des Laien im Gottesdienst, in: ThJb(L) (1989) 292–304.
- SCHNEIDER, Theodor, Sakrament des Heils für die Welt? Zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS., Auf seiner Spur, Düsseldorf 1990, 137–170.

Messopfer und Eucharistie

Weg und Irrweg der Überlieferung¹

Der Autor ist Pfarrer i.R. der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Er absolvierte zunächst ein Juristisches Seminar mit 1. Examen und studierte danach Theologie in Marburg und Heidelberg. Nach den Jahren als Assistent von Prof. G. Kretschmar in Hamburg und München wirkte er die Jahre 1971–1991 als Pfarrer im Gemeindedienst, zuletzt an St. Lorenz in Nürnberg. Er ist Mitglied der »Societas Liturgica« (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) hat in seiner Untersuchung zu »Lehrverurteilungen kirchentrennend?« (LV) hinsichtlich der Messopferkontroverse geurteilt, dass »ihr kirchentrennender Charakter ... überholt« sei, da die jeweiligen Positionen des 16. Jahrhunderts »jedenfalls heute den Dialogpartner nicht mehr (treffen)«². Dieses Urteil wird begründet mit einem »vertieften Verständnis des ›Gedenkens‹ im Sinne des Alten und Neuen Testaments«³, auf Grund dessen eine »liturgische und

¹ Veröffentlicht in: Christian Schmidt / Thomas Melzl (Hgg.), *Lutherische Liturgische Konferenz in Bayern. Gottesdienst leben. 60 Jahre Lutherische Liturgische Konferenz in Bayern, Nürnberg 2011*, 283–324. – Veränderte Fassung aus: *KuD* 44 (1998/4) 238–273. – Pfr. i.R. Dr. Hans-Christian Seraphim, Keßlerplatz 7, 90489 Nürnberg, E-Mail: seraphim@odn.de. Alle Rechte vorbehalten.

² Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hgg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* 1, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (DiKi 4), Freiburg i. Br. 1986. – Im Folgenden als LV abgekürzt, hier LV 121, 29–33. – Unter den Vorarbeiten ist insbesondere wichtig: Karl Lehmann / Edmund Schlink (Hgg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (DiKi 3), Freiburg 1983. – Im Folgenden als OC abgekürzt.

³ LV 91,12f.

begriffliche Scheidung von sacrificium (Opfer) einerseits und sacramentum (Sakrament) andererseits in Lehre und Praxis der Eucharistie als überwunden gelten kann«⁴. Für die gottesdienstliche Praxis der römisch-katholischen Kirche ist diese Auffassung jedoch umstritten, da der Gedanke einer postkonsekratorischen Darbringung der Kirche von Leib und Blut Christi an Gott in ihren Hochgebeten nicht ausgeschlossen ist.⁵ Es stellt sich insbesondere die Frage, ob der alte römische Messkanon trotz seiner leicht überarbeiteten Form als Hochgebet 1 im Sinne des ÖAK gelesen werden kann.⁶ Dieser Text ist immerhin mindestens 1300 Jahre in der Westkirche z.T. täglich gebetet worden. Das Schwergewicht dieser Tradition kann kaum übergangen werden. Eine Lösung der Schwierigkeiten ergibt sich jedoch auf Grund der Interpretationsgeschichte des römischen Messkanons. Die Messopferproblematik beruht im Wesentlichen auf einem Missverständnis des alten Textes durch eine liturgiefremde Theologie. *Aus der Darbringung der consecranda zur Segnung / Wandlung durch Gott bzw. den Heiligen Geist wurde eine Darbringung der consecrata an Gott.* Diese grundlegende Veränderung der Sinngestalt

⁴ LV 92,23–25.

⁵ Siehe dazu den Exkurs »Postkonsekratorische Darbringung?«, in: Winfried Hauerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum, Münster 1989, 106–113, hier 108: »Es kann keine Frage sein, daß die normative Gestalt der vier Hochgebetstexte des Römischen Meßbuchs ausgeht vom westlichen Verständnis, wonach die Herrenworte konsekratorische Wirkung haben und die folgenden Gebetsteile im Verständnis ihrer Redaktoren von den konsekrierten Gaben ausgehen. Der älteren Tradition ist diese Sicht offensichtlich fremd.« – Vgl. auch: Martin Stuflesser, Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge 1998, 300ff, 353, der eingehend die Hochgebete analysiert.

⁶ So in: Dietz Lange (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute, Göttingen 1991. – Im Folgenden als ÜV abgekürzt. In ÜV 106f wird entschieden die Irrtumslosigkeit des römischen Messkanons (can. 6 der 22. Sitzung von Trient) bestritten und seine »unmissverständliche Fassung und Interpretation« (wie in LV 93,1–5 gefordert) im Sinne eines evangelischen Verständnisses als nicht möglich erachtet. – Vorsichtiger in: Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, 3, Göttingen 1993, 349, Anm. 696: An diesem Punkt bleiben allerdings manche Formulierungen der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der römisch-katholischen Kirche eingeführten eucharistischen Hochgebete noch hinter den Einsichten der Theologie zurück und geben immer noch Anlass zu Missverständnissen.

wurde bewirkt durch die Lehre vom Konsekrationsmoment in den Einsetzungsworten. Bevor diese These weiter entfaltet wird, soll Luthers Stellungnahme zur Messopferfrage deutlich werden.

II. LUTHER UND DAS MESSOPFER

Der alte römische Messtext war für Martin Luther so gewichtig, dass er für ihn einer der wesentlichen Punkte in der Frage nach Kircheneinheit oder Trennung wurde. Sein Kurfürst Johann Friedrich hatte von ihm im Hinblick auf das von Papst Paul III. ausgeschriebene Konzil ein Gutachten erbeten (Brief vom 11. Dez. 1536), in welchen Glaubensfragen man um des Friedens und der Einigkeit der Christenheit willen nachgeben dürfe und wo das nicht möglich sei. Die Antwort finden wir noch heute in den Schmalkaldischen Artikeln, wo es heißt⁷:

»Dieser Artikel von der Messe wird's ganz und gar (der entscheidende Punkt) sein im Konzil; denn wo es möglich wäre, daß sie uns alle anderen Artikel nachgeben, so können sie doch diesen Artikel nicht nachgeben ... So werde ich mich ... mit Gottes Hilfe eher zu Asche machen lassen, ehe ich einen Meßknecht mit seinem Werk lasse meinem Heilande Jesu Christo gleich oder höher sein. Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und widereinander ...«

Was hat es nun mit diesem »Messopfer« auf sich, das als die alles entscheidende Frage zwischen der Römischen Kirche und der Reformation stand – oder möglicherweise heute noch steht? Es fällt auf, dass Luther lieber den Scheiterhaufen besteigen und sich verbrennen lassen will, als in diesem Punkte nachzugeben, und dass er von einem »Messknecht« meint, er gelte so viel oder noch mehr als der Heiland Jesus Christus. Wie kommt er zu diesem Urteil? Der Grund liegt einmal in den landauf, landab geltenden Frömmigkeitsvorstellungen, nach denen die Stiftung eines Messgottesdienstes etwas mit der künftigen Seligkeit zu tun habe. So war es zu der Inflation von Messen überall gekommen (Rechtfertigung durch die Stiftung von Messen, statt Rechtfertigung im Glauben an Christus). Was aber den »Mess-

⁷ Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (= BSELK), Göttingen 1952, 419, 7–9 und 12–16.

knecht« und die Wurzel dieser Frömmigkeit betrifft, lässt sich wohl vom Messkanon her verstehen. Er wurde zu Luthers Zeiten vom Priester leise gebetet. Nach dem Einsetzungsbericht heißt es dort⁸: »(*Unde et memores*:) Daher sind wir denn eingedenk, Herr, wir Deine Diener, aber auch Dein heiliges Volk, des heilbringenden Leidens, der Auferstehung von den Toten und der glorreichen Himmelfahrt Deines Sohnes, unsres Herrn Jesus Christus, und *bringen so Deiner erhabenen Majestät von Deinen Geschenken und Gaben (de tuis donis ac datis) ein reines + Opfer dar, ein heiliges + Opfer, ein makello-ses + Opfer: das heilige + Brot des ewigen Lebens und den Kelch + des immerwährenden Heiles.*

(*Supra quae*:) Schaue huldvoll *darauf* nieder mit gnädigem und mildem Angesichte, und nimm es wohlgefällig an, wie Du einst mit Wohlgefallen aufgenommen hast die Gaben Abels, Deines gerechten Dieners, das Opfer unsres Patriarchen Abraham, das heilige Opfer und die makellose Gabe, die Dein Hoherpriester Melchisedech Dir dargebracht hat.

(*Supplices*:) Demütig bitten wir Dich, allmächtiger Gott: Dein hl. Engel möge dieses Opfer (lat. nur »haec«) zu Deinem himmlischen Altar emportragen vor das Angesicht Deiner göttlichen Majestät (lat. »ut ...«). Laß uns alle, die wir gemeinsam von diesem Altare das hochheilige + Fleisch und + Blut Deines Sohnes empfangen, mit allem Gnadensegen des Himmels erfüllt werden. Durch Christus, unsern Herrn. Amen.

(Gedächtnis der Toten – Bitte um Gemeinschaft mit den Heiligen – Abschluß).«

Wenn wir von der für die Lutherzeit selbstverständlichen Voraussetzung ausgehen, dass nach den zitierten Deuteworten Jesu im Einsetzungsbericht die Wandlung vollzogen⁹ und also die sakramentalen Gestalten von Leib und Blut Christi auf dem Altar gegenwärtig sind, was ja anscheinend durch die Ausdrucksweise im *Unde-et-memores-Gebet* vom »reinen, heiligen, unbefleckten Opfer«, vom »Brot des

⁸ Deutsche Übersetzung nach: Anselm Schott, Das vollständige Römische Meßbuch, Freiburg 1958.

⁹ Konzil von Florenz, Dekret für die Armenier, in: Denzinger, Heinrich (Begr.) / Hünermann, Peter (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (verb., erw., ins Dt. übertr. unter Mitarb. von Helmut Hoping), Freiburg ³⁷1991, 1321. – Im Folgenden als DH abgekürzt.

ewigen Lebens und Kelch des immerwährenden Heils« der Fall ist, dann sind also das gemeinsame Objekt der Gebete *Unde-et-memores*, *Supra-quae* und *Supplices* die gewandelten Gaben: Leib und Blut Christi, – so unbezweifelbar nach der Grammatik! – aber passt das in den Text? Gott möge auf Leib und Blut Christi huldvoll mit gnädigem und mildem Angesichte schauen und sie wohlgefällig annehmen, wie alttestamentliche Opfergaben? Demütig wird gebeten, »dies« auf den himmlischen Altar vor Gottes Angesicht zu bringen – was meint diese Bitte? Luther hat im Zusammenhang mit den Bestrebungen der Abschaffung des Kanons im Wittenberger Stift 1523 sehr drastisch dazu gesagt: »Dort bringen sie wiederum Christus dar, der einmal dargebracht und gestorben ist, nicht von neuem ... Das ist ein solch grausames Ding, daß es nicht gestraft werden kann auf Erden ... Ja aufs neue bittet er (der Priester) für Christus, daß unser Herr Gott sich das Opfer angenehm sein lasse, das sie darbringen, doch wohl Christi Fleisch und Blut. Es (das Blut Christi) soll für mich rufen und bitten, ich aber bitte für es!«¹⁰

Und zu *Supplices* bemerkt Luther: »(Der Priester) will Christum erst fürbringen durch die Engel dem Vater, entgegen dem Psalm 110 (Christus zur Rechten Gottes) ... Meint auch, Gott habe einen Altar im Himmel und tritt Christus in sein Amt, der allein Priester ist. So fährt der Esel her und will Christum selber opfern, als ob dieser es ein für allemal nicht recht hab ausgericht.«¹¹ Drei Jahre zuvor hatte er noch den Priestern den Rat gegeben, »die Worte des ... Meßkanons ... die offensichtlich allzusehr nach Opfer klingen, nicht auf das Sakrament (zu) beziehen, sondern entweder auf das zu konsekrie-

¹⁰ »Ibi rursum Christum offerunt, semel oblatus sicut semel mortuus, non rursum etc. das ist ein solche grausam ding, quod nit kan gestrafft werden auff erden, so eciam ignem plueret, servabitur hoc peccatum igni inferorum. Iam rursam orat pro Christo, das unser her got laß es anghem sein das opfer, quod offerunt, nempe Christi carnem et sanguinem. Es soll für mich ruffen und bitten, et ego pro eo imploro!« (Rörers Mitschrift in WA 15, 769,14–770, 5 zu *Unde-et-memores*). – Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar o. J. – Im Folgenden als WA abgekürzt. – Vgl.: Kroker, Ernst, Rörers Handschriftenbände und Luthers Tischreden, in: Archiv für Reformationgeschichte (hg. im Auftr. d. Vereins für Reformationgeschichte u. d. American Society for Reformation Research), Gütersloh 1908. – Vgl. Hebr 12,24: »Ihr seid gekommen ... zu dem Mittler des Neuen Testaments, Jesus, und zu dem Blut der Besprengung, das da besser redet denn Abels.«

¹¹ WA 15,771, 20–24.

rende Brot und den Wein selbst oder auf ihre Gebete. Denn Brot und Wein werden zuvor zur Segnung dargebracht, damit sie durch Wort und Gebet geheiligt werden. Nachdem sie aber gesegnet und konsekriert sind, werden sie nicht mehr geopfert, sondern als Gabe, die von Gott kommt, empfangen. Und in dieser Sache möge der Priester bedenken, daß das Evangelium allen von Menschen verfaßten Meßkanons und Kollekten vorzuziehen ist. Das Evangelium läßt aber, wie du gehört hast, nicht zu, daß die Messe ein Opfer ist.«¹²

III. UNSICHERHEIT IN DER KANON-AUSLEGUNG DES MITTELALTERS

Die Problematik der Gebete nach den Einsetzungsworten ist freilich schon im Mittelalter von aufmerksamen Erklärern immer wieder gesehen worden.

1. Thomas v. Aquin († 1274)

Er bemerkt zu *Supra-quae*: »Wenngleich dieses Opfer von sich aus vor allen Opfern der alten Zeit den Vorrang hat, so waren doch die Opfer der Alten Gott höchst angenehm in Anbetracht ihrer Hingebung. Der Priester bittet also, dass dieses Opfer ebenso von Gott angenommen werde in Anbetracht der Hingebung der Opfernden, wie jene Gott angenehm waren.«¹³ Thomas möchte die Bitte also subjek-

¹² WA 6, 524f. – Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel. Übertragen von Horst Beintker, in: Luther, Martin, Die reformatorischen Grundschriften, 4 Bde., Die Gefangenschaft der Kirche, 3, Die Gefangenschaft der Kirche (neu übertr. u. kommentierte Ausg. v. Horst Beintker, Orig.-Ausg.) (dtv 6127), München 1983. – Vgl. auch: Vom Mißbrauch der Messe (1521): »Sagt uns, ihr Pfaffen Baals: Wo steht geschrieben, daß die Messe ein Opfer ist, oder wo hat es Christus gelehrt, daß man gesegnetes Brot und Wein Gott opfern soll? Hört ihr nicht? Christus hat sich selbst einmal geopfert; er will von keinem anderen in Zukunft geopfert werden. Er will, daß man seines Opfers gedenken soll. Wie seid ihr so kühn, daß ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht?« – WA 8, 482 ff, übertragen von Karl-Heinz zur Mühlen, in: Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling (Hgg.), Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, 3, Frankfurt a. M. 1983.

¹³ S.th.III, qu.83,4 zu 8. – Thomas von Aquin, Summa theologiae. III, 73–83. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Das Geheimnis der Eucharistie, 30 (Schriftl.: Heinrich Maria Christmann; vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg.), Salzburg 1938.

tiv auf die Gesinnung der Darbringenden beziehen, wie das übrigens noch J. A. Jungmann in seiner großen Messerklärung in unseren Tagen gemacht hat.¹⁴ Und zu *Supplices* bemerkt Thomas: »Der Priester bittet nicht, daß die sakramentalen Gestalten in den Himmel gebracht werden, noch auch, daß dies mit dem wahren Leib Christi geschehe, der dort nicht zu sein aufhört. Er bittet vielmehr für den mystischen Leib, der in diesem Sakramente bezeichnet wird, daß nämlich der Engel, welcher den göttlichen Mysterien beiwohnt, die *Gebete* sowohl des Volkes als auch des Priesters vor das Antlitz Gottes bringe, nach Offb 8,4: »Der Duft des Rauchwerks stieg von den Opfern der Heiligen aus der Hand des Engels empor«. Oder unter dem Engel ist Christus selbst zu verstehen ... der Seinen mystischen Leib mit Gott dem Vater und der triumphierenden Kirche verbindet. Und deshalb heißt die Feier auch »Messe«, weil der Priester durch den Engel *Gebete* zu Gott »sendet« ... Oder weil Christus die uns von Gott »gesandte« Opfergabe ist.«¹⁵

2. Wilhelm Durand († 1296)

Er schreibt in seinem *Rationale divinatorum officiorum*: »Die voranstehenden Worte können auch ... so erklärt werden: Allmächtiger Gott, befehl, daß dies, d.h. *Brot* und *Wein* auf Deinen himmlischen Altar gebracht, d.h. verwandelt werden ... Aber weil sie schon verwandelt sind ...«¹⁶

¹⁴ Josef A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe. Opfermesse, 2, ³1962, 283: »Sowie man ... darauf achtet, daß das Opfer des Neuen Bundes als kultisches Opfer wesentlich den Händen der Kirche übergeben ist, die sich an das Opfer Christi anschließt, wird sofort klar, daß wir darin trotz der Erhabenheit seines Wesenskernes doch nur ein äußeres Zeichen haben, mit dem die Kirche ... Gott huldigt und das Gott als Huldigungsgabe aus ihren Händen tatsächlich nur dann annehmen kann, wenn wenigstens ein Mindestgrad von innerem Hingabewillen der Beteiligten die äußere Darbringung begleitet und beseelt«. – Im Folgenden abgekürzt als MS.

¹⁵ S.th. III, qu. 83, 4 zu 9.

¹⁶ Gullelmi Duranti (Wilhelm Durandus), *Rationale divinatorum officiorum*, Lib. IV, cap 44,9,280, Neapel 1859.

3. Innozenz III. († 1216)

Er schreibt in *De sacro altaris mysterio*: »Hier erhebt sich eine Frage, die nicht stillschweigend übergangen werden darf: Warum bezeichnet man die gesegnete und vollständig konsekrierte Eucharistie ... noch mit dem Segenszeichen oder bringt eine weitere Konsekrationssbitte vor? In der Tat folgt gleichsam solches im Kanon, das anzudeuten scheint, daß die Konsekration noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Über diese Frage will ich lieber belehrt werden als belehren, lieber über eine Ansicht berichten, als selbst etwas vortragen.«¹⁷ Im Laufe seiner Überlegungen äußert er dann die Ansicht, dass im Hinblick auf die Konsekration die Einsetzungsworte eigentlich an das Ende des Kanons gehörten, denn in ihnen werde ja die Konsekration vollendet. Aber weil sie das Herz des Kanons seien, habe man sie mitten hineingesetzt. Das schränkt er freilich im Folgenden wieder ein, weil er dann doch die Darbringung in *Unde-et-memores* auf die *consecrata* bezieht.

4. Paschasius Radbertus († 859)

Von ihm wird in seinem Werk *De corpore et sanguine Domini* zum ersten Mal der Ambrosiusgedanke einer Konsekration durch göttlich-schöpferisches Befehlswort klar ausgesprochen,¹⁸ ohne dass er freilich dessen Werk *De sacramentis* zitiert. Dennoch bemerkt er zu *Supplices*¹⁹:

¹⁷ Innozenz III., *De sacro altaris mysterio libri sex* (PL 217), col. 887D–888C.

¹⁸ »Quibus verbis hoc mysterium conficiatur ...: Propterea veniendum ad verba Christi et credendum, quod in eiusdem verbis ista conficiantur. Reliqua omnia quae sacerdos dicit aut clerus canit, nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt aut certe obsecrationes fidelium, postulationes, petitiones. Verba autem Christi sicut divina sunt, ita efficacia, ut nihil aliud proveniat quam quod iubent, quia aeterna sunt ... In hoc ergo verbo creatur illud corpus, quia divinum verbum est et omnipotentia plenum, ubique omnia complens. Et quod dicit? Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Crede o fili, quia ita est, quoniam ipse dixit, et factum dubitare non potes, ipse mandavit et creatum est.« – Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, cura et studio Bedae Paulus (CChr.CM 16), Turnholt 1969, cap. XV, 17–23; 42–46.

¹⁹ Ebd., cap. XII, 16–24: Sic itaque in hoc mysterio credendum est, quod eadem virtute Spiritus Sancti per verbum Christi caro ipsius et sanguis efficiatur invisibili operatione. Unde et sacerdos: *Iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae*. Ut quid perferenda illuc ea deponit, nisi

(Ebenso wie bei der Inkarnation) »muß man in diesem Mysterium glauben, daß in derselben Kraft des Heiligen Geistes durch das Wort Christi sein Fleisch und Blut hervorgebracht wird durch unsichtbares Wirken. Daher (sagt) auch der Priester: *›Befiehl, daß dies durch die Hand Deines Engels hinaufgetragen werde auf Deinen himmlischen Altar vor das Angesicht Deiner göttlichen Majestät‹*. – Wozu bittet er, daß dies dorthin getragen werde, wenn nicht, damit man verstehe, daß dies durch sein (Christi) Priestertum geschieht. Denn Er selbst ist gesetzt zum Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks, nach dem Zeugnis des Apostels, um für uns einzutreten, indem Er sich selbst Gott dem Vater darbringt.«

Und kurz darauf²⁰: »Der Priester trägt ..., weil er anstelle Christi der sichtbaren Gestalt nach offenbar zwischen Gott und den Menschen vermittelt, durch die Hand des Engels die *Gebete (vota) des Volkes zu Gott und erhält sie zurück, d.h. er bringt Gebete und Gaben (vota et munera) dar*, das Erbetene aber erhält er zurück durch Leib und Blut; und er teilt den einzelnen aus, nicht was der Augenschein bietet, sondern was der Glaube faßt.«

Es ist doch bemerkenswert, wie die genannten hoch- und frühmittelalterlichen Erklärer nicht bei der Textaussage bleiben, sondern bei der Auslegung des Gebetes *Supplices* als Objekt der Darbringung entweder die *Gebete (vota)* oder auch die *unkonsekrierten Gaben (munera)* nennen. Es zeigt sich in ihrer Auslegung eine große Unsicherheit. Bei Paschasius Radbertus bleibt eine Spannung bestehen zwischen der aufgenommenen Ambrosiustradition und der Auslegung von *Supplices*.

ut intellegatur, quod in eius sacerdotio ista fiant? Ipse enim factus est pontifex in aeternum secundum ordinem Melchisedech teste apostolo ad interpellandum pro nobis offerens semetipsum Deo Patri.

²⁰ Ebd., cap. XII, 73–78: Ceterum sacerdos quia vices Christi visibili specie inter Deum et populum agere videtur, infert *per manus angeli vota populi* ad Deum et refert. *Vota quidem offert et munera*, refert autem impetrata per corpus et sanguinem et distribuit singulis, non quantum visus exterior praebet, sed quantum fides capit.

IV. AUFBAU DER EUCHARISTIE UND OBJEKT DER DARBRINGUNG IN DER ALTEN KIRCHE

Gehen wir noch einen Schritt weiter in die Vergangenheit. Sehen wir uns die *westlateinische Liturgietradition* an, also die altspanischen und altgallischen Eucharistiegebete. Das ist in unserem Zusammenhang legitim, nicht nur, weil Gallien ein Teil des Frankenreiches war, sondern auch, weil Isidor von Sevilla, man nennt ihn den letzten Kirchenvater des Abendlandes, im Reiche Karls des Großen als die liturgische Hauptautorität²¹ galt. Isidor aber war westgotischer Bischof. Er starb im Jahre 636.

Die *altspanische* (mozarabische) Überlieferung, aus der er kam, hatte für jeden Sonntag und für viele Heiligtage ein je eigenes Eucharistiegebet. Diese Ordnung konnte sich lange halten, weil große Teile Spaniens von 711 bis 1492 unter arabischer Herrschaft waren. In den zurückeroberten Gebieten wurde die römische Liturgie eingeführt und viel aus der alten Liturgie vernichtet. Doch das Erhaltene gibt hinsichtlich der Frage, *ob die Kirche Leib und Blut Christi an Gott darbringt*, ein klares Bild. Wir können auch gleich die alte Überlieferung aus Gallien mit dazunehmen, weil die Eucharistiegebete den gleichen Aufbau haben, nämlich nach den Einsetzungsworten ein *Post-Pridie-* oder *Post-Secreta-Gebet* wie das Folgende, dessen fast gleiche Textstellen mit dem römischen Kanon ich kursiv wiedergebe²²:

»Eingedenk des seligsten Leidens, der Auferstehung von den Toten und der Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, bringen wir Deiner erhabenen Majestät dar die *hostia* des Brotes und Weines. Sieh freundlich darauf nieder und nimm sie wohlgefällig an. Und so kom-

²¹ Josef R. Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, 114.

²² *Recolentes Domini nostri Jesu Christi beatissimam passionem, necnon et ab inferis resurrectionem, sed et in caelis ascensionem, offerimus praeclarae Maiestati tuae hostiam panis et vini: quam sereno vultu respicias et acceptam eam habere iubeas. Descendat itaque super hoc Spiritus tuus Sanctus altare, qui et munera populi tui sanctificet, et summentium corda placatus emundet.* – Marius Férotin (Hg.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (publi pour la première fois avec une introduction, des notes, une étude sur neuf calendriers Mozarabes) (MELi 5), Paris 1904, col. 269.

me herab über diesen Altar Dein Heiliger Geist. Er segne das Opfer Deines Volkes und reinige gnädig die Herzen der Empfänger.«

Der Aufbau ist klar. Nach den Einsetzungsworten folgt die Anamnese. Dann werden Brot und Wein zur Segnung durch den Heiligen Geist dargebracht, den Empfängern zum Heil.

In den *altgallischen Sakramentaren* können wir noch den fortschreitenden Einfluss der römischen Texte von der Mitte des 7. Jahrhunderts bis ins 8. Jahrhundert beobachten.²³ In den Mone-Messen bieten noch 5 von 7 Texten ein Post-Secreta-Gebet, im Missale Gothicum noch 1/4, im Missale Gallicanum Vetus noch 1/6 und im Missale Frankorum, das freilich nur einen Kurzsakramentar enthält, ist endlich der römische Kanon ganz an die Stelle der alten Gebete getreten. Wenn nun in den altgallischen Messbüchern der ganze römische Kanon oder doch Teile von Unde-et-memores bis Supplices *neben* (Missale Gallicanum vetus) oder in bunter Reihe *zwischen* (Missale Gothicum) anderen alten Eucharistiegebeten mit Post-Secreta-Schluss stehen, dann empfand man offenbar keine grundsätzliche Andersartigkeit der römischen Tradition. Mit anderen Worten: Der Abschnitt von Unde-et-memores bis Supplices galt als Post-Secreta-Gebet.

Wir befragen die alten Gebete auf den Gedanken einer *Darbringung der consecrata durch die Kirche an Gott*. Wenn wir die spanische und gallische Tradition zusammennehmen, ergibt sich ein Bestand von ca. 250 erhaltenen verschiedenen Formularen. Doch diese kennen keine Darbringung der *consecrata* an Gott. Dargebracht werden nach den Einsetzungsworten und der Anamnese die zu segnenden Gaben.²⁴ Wenige scheinbare Ausnahmen können anders erklärt werden.²⁵ Wir können also festhalten: Die alte westlateinische Liturgie-

²³ Vgl.: Hans-Christian Seraphim, Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons (Diss.), München 1970, 114–120.

²⁴ Der gesamte Bestand ist statistisch erfasst bei H.-Ch. Seraphim, Messe, 1970, 104–109 für die alspanische und 114–120 für die altgallische Überlieferung.

²⁵ Vgl. dazu: H.-Ch. Seraphim, Messe, 1970, 109–114. – J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre, 1933, 189f, hat bei einigen Eucharistiegebeten gemeint, es liege bei ihnen ein »geklärterer Konsekrationsbegriff« vor, nach dem eine Vergegenwärtigung des Herrenleibes durch das Zitat der Einsetzungsworte von einer Geisterfüllungsbite im folgenden Post-Pridie zu unterscheiden sei. Diese Theorie lässt sich wohl nicht aufrechterhalten, vgl. dazu: H.-Ch. Seraphim, Messe, 1970, 8–24.

tradition kennt nach den Einsetzungsworten Anamnese und Epiklese, aber keine Darbringung der *consecrata* an Gott.

Lassen Sie uns nun kurz auf das uns erreichbare Urmodell eines Eucharistiegebetes zurückgehen. Die frühe Überlieferung kannte freilich kein fest formuliertes und kanonisiertes Eucharistiegebet. Aus dem vielleicht 3. Jahrhundert ist uns in der so genannten *Traditio Apostolica* ein Eucharistiegebet überliefert, das unter dem Namen »Hippolyts« allgemeiner bekannt ist.²⁶ Es war als Modell gedacht. Seinem klassischen prägnanten Aufbau entsprechen noch heute in dem für uns wichtigen Teil nach den Einsetzungsworten die ostkirchlichen Liturgien in der Abfolge: Gedächtnis der Erlösung durch Christus (Anamnese) – Darbringung der Gaben zur Segnung – Bitte um Segnung der Gaben und der Kommunikanten durch den Heiligen Geist (Epiklese):²⁷

»Darum feiern wir das Gedächtnis Deines Sohnes, Seines Todes und Seiner Auferstehung und bringen Dir dieses Brot und diesen Kelch. Wir danken Dir, daß Du uns für würdig befunden hast, vor Dir zu stehen und Dir zu dienen. Wir bitten Dich, sende Deinen Heiligen Geist auf die Darbringung der heiligen Kirche. Führe zur Einmütigkeit zusammen und gib allen, die von dem Heiligen (d.h. Leib und Blut Christi) empfangen, daß sie erfüllt werden mit Heiligem Geiste, zur Stärkung des Glaubens in der Wahrheit, damit wir Dich loben und preisen durch Deinen Knecht Jesus Christus, durch welchen Dir sei Preis und Ehre, dem Vater und dem Sohn mit dem Heiligen Geiste in Deiner heiligen Kirche ...«

²⁶ Nach jetzigem Forschungsstand (2010) ist der Verfasser des Eucharistiegebetes, wie der ganzen *Traditio Apostolica*, unbekannt, vgl. in: Christoph Marksches, Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*, in: Wolfram Kinzig / Christoph Marksches / Markus Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten »Traditio Apostolica«, zu den »Interrogationes de fide« und zum »Römischen Glaubensbekenntnis« (AKG 74), Berlin 1999, 1–74.

²⁷ »Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus, ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae; in unum congregans, des omnibus qui percipiunt <de> sanctis in repletionem Spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum: per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum sancto Spiritu in sancta Ecclesia tua ...«, in: Hänggi, Anton, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (singularum partium textus paraverunt Louis Ligier ...) (SpicFri 12), Freiburg/Schweiz 1968, 81.

Wichtig für unsere Überlegungen ist auch die ostkirchliche Überlieferung. Sehen wir uns die *Basilius-Liturgie* an, einen Text, der noch heute in Gebrauch ist:²⁸

»(Anamnese) Eingedenk nun, o Herrscher, Seiner (Christi) heilsamen Leiden, des lebenschaffenden Kreuzes, der dreitägigen Grabesruhe, der Auferstehung von den Toten, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zu Deiner Rechten, des Gottes und Vaters, und Seiner glorreichen und furchtbaren Wiederkunft, *bringen wir Dir dar das Deine von dem Deinen* ...

(Epiklese) Deshalb, allheiliger Herrscher, wagen auch wir, die Sünder, und Deine unwürdigen Knechte, die gewürdigt wurden, an Deinem heiligen Opferaltar die Liturgie zu vollziehen ... uns Deinem heiligen Opferaltar zu nahen. Nachdem wir *die Abbilder des heiligen Leibes und Blutes Deines Christus dargebracht* haben, bitten wir Dich und rufen Dich an, Heiliger der Heiligen, durch das Wohlgefallen Deiner Güte: Dein Heiliger Geist komme auf uns und auf die vor uns liegenden Gaben, er segne sie, heilige sie und offenbare dieses Brot als den kostbaren Leib selbst unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi. Diesen Kelch als das kostbare Blut selbst unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi, das für das Leben und Heil der Welt vergossen wird. Uns aber alle, die an dem einen Brot und dem einen Kelch teilhaben, einige untereinander zur Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes ...«

An diesem Text sehen wir nicht nur, wie sich das Modell »Hippolyts« weiter entfaltet hat. Bemerkenswert sind vor allem zwei Formulierungen. »*Wir bringen dar das Deine von dem Deinen*«. Das entspricht dem *de tuis donis ac datis* des römischen Kanons,²⁹ steht im gleichen Wortlaut an derselben Stelle wie bei diesem und ebenso auch in der Chrysostomusliturgie, ist offensichtlich eine Wiedergabe aus dem Dankgebet, das nach 1 Chr 29,14 im Tempel Salomos gesprochen wurde, ein Bekenntnis, dass wir alles aus Gottes Hand empfangen, und das hier nur die irdischen Gaben meinen

²⁸ Übersetzung in Anlehnung an: Fairy von Lilienfeld (Hg.), Die göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, 2, A (griech.-dt.) (Oikonomia; 2), Erlangen ²1986, 104f G.

²⁹ Vgl.: J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, 2, 279, Anm. 31a, mit Verweis auf Chr. Mohrmann.

kann,³⁰ wie im Folgenden deutlich wird. Vor der Epiklesebitte wird nun dieses Dargebrachte benannt als »*Abbilder (antitypa) des heiligen Leibes und Blutes ... Christi*«. Hier kann nicht weiter auf die Eigentümlichkeiten der byzantinischen Liturgie eingegangen werden, nach der Brot und Wein, die irdischen Gaben, z.B. schon beim Großen Einzug Christus symbolisieren, der zur Passion einzieht.³¹ Ähnliche Parallelisierungen von Leben Jesu und liturgischem Ablauf finden sich seit Amalar v. Metz dann auch in der abendländischen Überlieferung. Wichtig ist daran, dass diese *Antitypa des heiligen Leibes und Blutes Christi* nicht etwa die konsekrierten Gaben meinen, sondern Brot und Wein. Das geht eigentlich schon aus der darauf folgenden Wandlungsbitte hervor. Unbezweifelbar klar wird es jedoch durch die in diesem Sinne *authentische Interpretation* des Ausdrucks durch das VII. Ökumenische Konzil, das II. von Nizäa aus dem Jahre 787, das auch von Papst Hadrian anerkannt wurde.³² In der Darbringungsaussage der *Chrysostomusliturgie* finden wir nach dem schon besprochenen Ausdruck »*das Deine von dem Deinen darbringend*« am Anfang der Epiklese die höchst bemerkenswerte Wendung:³³

³⁰ »Dieselbe Formulierung findet sich auch in (weiteren) griechischen Anaphoren: ... Markus-Anaphora ...; Gregorius-Anaphora ... In all diesen Fällen ist ganz fraglos nicht das Opfer Christi gemeint, sondern die natürlichen Schöpfungsgaben Brot und Wein«, in: Reinhard Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik (Hgg.), Bewahren und Erneuern, Studien zur Meßliturgie (FS für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag) (IthS 42), Innsbruck 1995, 192, Anm. 70.

³¹ Hier zeigt sich ein »neues Verständnis der Liturgie als bildhaft-mimetische(r) Repräsentation der Heilsmysterien«, in: Reinhard Meßner, Prex eucharistica. Zur Frühgeschichte der Besileios-Anaphora, in: Erich Renhart / Andreas Schnider (Hgg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS für Philipp Haranoncourt zum 60. Geburtstag), Graz 1991, 123f. – Vgl. auch: Hans-Joachim Schulz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Sophia; 5), Trier 2000, 95–103.

³² Hans-Joachim Schulz, Hochgebet und eucharistische Darbringung, in: E. Renhart / A. Schnider (Hgg.), Sursum corda, 143: »Das VII. Konzil, das II. von Nizäa (787) ... hat lange nach Serapion und Basilius, aber die von beiden bezeugte Tradition richtig interpretierend, gesagt (Mansi XIII, 265 BC), das Wort von den »Gleichbildern« (antitypa) des Leibes und Blutes Christi in der Überleitung zur Epiklese der Basiliusanaphora sei von der liturgischen Darbringung von Brot und Wein, nicht aber von der sakramentalen Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi zu verstehen, wie sie (erst) in der Epiklese erfleht ... werde.«

³³ Chrysostomusliturgie, in: F. v. Lilienfeld (Hg.), Die göttliche Liturgie, 21986, 65 G.

»Auch bringen wir Dir diesen *geistigen* und unblutigen *Dienst* dar,³⁴ und rufen Dich an und bitten Dich und flehen Dich an. Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben herab ...« Der »*geistige ... Dienst*«, von dem hier die Rede ist, ist Zitat aus Röm 12,1:

»Ich ermahne euch daher, Brüder, kraft der Barmherzigkeit Gottes, [Ihm] darzubringen eure Leiber als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – [das ist] euer *geistiger Gottesdienst*« (Röm 12,1). Damit ist ein Schlüssel zum Verständnis der Darbringungsaussagen insgesamt gewonnen. Das lebendige, heilige Opfer der Christen ist nach Meinung des Apostels, sich selbst, ihre Leiber Gott zur Verfügung zu stellen. Das ist die Konsequenz aus ihrer Taufe (Röm 6,13).³⁵ Wer die Barmherzigkeit Gottes erfahren hat, soll für Gott leben. In der Eucharistie, im Lobpreis der Barmherzigkeit Gottes wird dies vor Gott zum Ausdruck gebracht und bekannt. Die Existenzweise Christi soll durch sein Gedächtnis mächtig werden in den Christen, auf dass sie ein Leib werden mit Ihm. Mit den Verstehenshilfen der altkirchlichen und ostkirchlichen Liturgien können wir uns nun wieder der Darbringung im römischen Kanon zuwenden. Wir hatten gesehen, dass die Wendung »*wir bringen (Dir) dar von Deinen Geschenken und Gaben*« sich auf die *unkonsekrierten* Gaben bezieht.

³⁴ »... prosperomen soi ten logiken tauten kai anaimakton latreian ...«, in: Ebd.

³⁵ Vgl.: Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, 3, Röm 12–16 (EKK 6), Zürich 1982 (42008), 3. – In ebd. zu Röm 12,1f: »Mit parastesai wählt Paulus zweifellos mit Bedacht dasselbe Wort, das den Kontext von 6,12ff bestimmte: Christen sollen aus ihrer Taufe die Konsequenz ziehen und ihre Glieder bzw. sich selbst Gott zum Dienst der Gerechtigkeit »zur Verfügung stellen« ... Das gleiche ist in 12,1 gemeint ... Mein Leib ... gehört seitdem ganz dem Herrn (1 Kor 6,13) und ist dazu da, Gott zu preisen (1 Kor 6,20).« – In ebd., 8f: »Doch ist aufs ganze gesehen, unverkennbar, daß im Eucharistieverständnis der gegenwärtigen katholischen Theologie der Gedanke des Lobopfers und vor allem des Selbstopfers der Kirche überwiegt: (Zitat O. H. Pesch: »Die Kirche opfert nicht Christus – wie eine beliebte Vorstellung es haben will –, sie »opfert« sich selbst, und das bedeutet nichts anderes, als daß sie in den Gehorsam Christi gegenüber Gott eintritt; Otto Hermann Pesch, in: Johannes Feiner / Lukas Vischer (Hgg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg i. Br. 1973, 580). – Dies ist genau der Gedanke von Röm 12,1f. In dem Maße, in dem sich diese Auffassung vom Opfer-Charakter der Messe im Zusammenhang des gesamten christlichen Lebens als gemeinsames Selbstopfer an Gott durchsetzte, wäre der vom Neuen Testament her gravierendste konfessionelle Streitpunkt beseitigt und von Röm 12,1f aus ein gemeinsam vertretbares Verständnis der Eucharistie als Opfer gewonnen.«

Aus diesen Gaben wird dargebracht die »*hostia pura, sancta, immaculata*«. Wenn man nicht die abendländische Anamnese ehrwürdigen Alters und damit unsere Vorfahren *in malam partem* interpretieren will, wird man zunächst nach den biblischen Bezügen fragen müssen. Und siehe da: Das »*heilige Opfer*« wird entsprechend der Chrysostomusliturgie als Zitat aus Röm 12,1 zu verstehen sein! Von dem »*reinen Opfer*« aber spricht schon Justin der Märtyrer um 150 im Zusammenhang mit der Eucharistie und sieht es als Erfüllung der Prophezeiung aus Mal 1,11:³⁶

»... an jedem Orte wird meinem Namen ein ... *reines Opfer* dargebracht ... Diese Prophezeiung bezieht sich auf die von uns Heiden Gott an jedem Orte dargebrachten Opfer, das ist auf das Brot der Eucharistie und ebenso auf den Kelch der Eucharistie.«

Dabei sind Brot und Kelch offensichtlich Zeichen des Gedächtnisses und als solches in die Eucharistie einbezogen, denn im selben Text sieht Justin in »*Gebet und Danksagung*« das »*allein vollkommene und gottgefällige Opfer*«³⁷. Die Bezeichnung des Opfers als »*makellos*« aber bleibt in demselben Gedankenkreis des unblutigen Opfers, das in »*Gebet und Danksagung*« besteht bzw. das Melchisedek als Brot- und Weingabe herausgetragen hat, die dann in Supra-quae wiederum als »*makellos*« bezeichnet wird.³⁸

Als Hinweis, dass das Objekt der Gebete nach den Einsetzungsworten die konsekrierten Gaben meinen könnte, bleibt nun ihre Bezeichnung als »*das heilige Brot des ewigen Lebens und der Kelch des*

³⁶ Just. Dial. c. Tryph., 41,2, in: Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Trypho (Dialogus cum Tryphone) (Aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Haeuser) (BKK 33), Kempten 1917, 62. – Vgl. zu »*memores – offerimus*« in der speziellen Anamnese auch: R. Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebetes, in: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.), Bewahren und Erneuern, 1995, 192f, 196, 198f.

³⁷ Dial. c. Tryph. 117,2. – Vgl.: Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, 1,1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg i. Br. 1955, 212f.

³⁸ Vgl.: Gen 14,18; Ps 110,4. – Da Melchisedek als Priester bezeichnet wird, sind »Brot und Wein« offenbar als Opfergaben gedacht. – Theodor Schneider merkt mit Recht an, dass die Bezeichnung der Melchisedek-Gabe als »heiliges Opfer und ... makellose Gabe ... übrigens ohne Textfundament in der Genesis und im Hebräerbrief [ist], der doch gerade diese Typologie ausführt«, in: Theodor Schneider, Das Opfer der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche, in: GuL 41 (1968) 92.

immerwährenden Heiles« übrig. Allein für sich betrachtet könnte diese Wendung ein überzeugender Hinweis sein. Im Textzusammenhang würde das nun freilich eine *interpretatio in malam partem*, eine Auslegung im Sinne eines heidnischen Denkens bedeuten³⁹ und im übrigen widersinnig sein⁴⁰. Denn die sakramentalen Gestalten des Opfers Christi, sein »Leib und Blut«, können nicht auf eine Stufe mit den alttestamentlichen Opfern gestellt werden und um ihre Annahme durch Gott und um ihre Hinaufnahme auf den himmlischen Altar »demütig« gebeten werden. Das hat Luther richtig gesehen! Die Frage ist nur, ob seine Auslegung zwingend ist. Und diese Frage ist auf dem altkirchlichen Hintergrund mit Nein zu beantworten. Vielmehr kann es sich hier nur um eine symbolische oder vorwegnehmende, proleptische Ausdrucksweise handeln. Das ist aber im Missale Romanum keine Seltenheit. So werden schon im ersten Kanonengebet *Te igitur* – also vor den Einsetzungsworten – Brot und Wein »heilige, makellose Opfern« genannt und im gleichen Atemzug wird um ihre Annahme und Segnung durch Gott gebeten.⁴¹ Vorher, im Offertorium, wird Gott bereits gebeten, »diese makellose Opfergabe« gnädig anzunehmen, und ihm wird der »Kelch des Heils« dargebracht.⁴² Kein anderer als J. A. Jungmann hat dazu auslegend geschrieben⁴³:

³⁹ »... man [hat] plötzlich das beklemmende Gefühl, auch der Kanon der Messe sei (wenigstens an diesen Stellen) getragen von einem alttestamentlichen, ja von einem allgemein religionsgeschichtlichen, dinglichen Opferbegriff, und man sieht nicht, wie solche Formulierungen mit der Opfertheologie des Hebräerbriefes in Einklang zu bringen sind«, in: Ebd.

⁴⁰ Darum sagt mit Recht W. Haunerland über »die Interpretation liturgischer Texte und die Analyse ihres theologischen Gehaltes«, dass durchgängig der liturgische »Sitz im Leben der Texte (zu) beachten« ist. »Aus diesem Grund können Worte und Wortgruppen nicht einfach absolut gedeutet werden. Wer eine liturgische Aussage verstehen will, muß vielmehr den jeweiligen Kontext zur Kenntnis nehmen«, in: W. Haunerland, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen*, 1989, 66f.

⁴¹ »Te igitur, clementissime Pater ... supplices rogamus, ac petimus, uti accepta habeas et benedicas, haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata ...«

⁴² »Suscipe, sancte Pater, ... hanc immaculatam hostiam ...« »Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris ...« – W. Haunerland schreibt: »Die Gaben werden näher bezeichnet ... und – wohl bereits im proleptischen Blick auf das eucharistische Geschehen – als heilige Gaben«, in: W. Haunerland, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen*, 1989, 77f.

⁴³ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 2, ⁵1962, 125.

»Wenn es im ersten Oblationsgebet vom Brote heißt: »hanc immaculatam hostiam«, so ... können wir es ... (objektiv) vom schlichten irdischen Brot verstehen, und zwar mit dem gleichen Recht, mit dem wir im Kanon das Opfer Melchisedechs bezeichnen als »sanctum sacrificium, immaculatam hostiam«. Etwas Ähnliches gilt vom »calix salutaris« in der Kelchformel. Unser Kelch ist auch schon auf dieser Vorstufe des Opfers mindestens ebenso heilig und heilsam wie der Dankesbecher des Sängers im 115. (= 116,13) Psalm, dem das Wort entnommen ist. Dabei bleibt es selbstverständlich, daß, wenn wir diese Gebete sprechen, die höhere Bestimmung unserer Gaben mit im Blickfelde steht ...«

Beachtlich ist in diesem Zusammenhang auch der Ritus der Kelchmischung im Offertorium. Isidor von Sevilla hatte eine Erläuterung über die Beifügung von Wasser in den Wein von Cyprian übernommen und an das frühe Mittelalter weitergegeben.⁴⁴ Darin heißt es:

»Der Kelch des Herrn wird mit Wein und Wasser gemischt dargebracht, weil wir sehen, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, *im Wein aber das Blut Christi gezeigt* wird. Wenn nun im Kelch zum Wein das Wasser gemischt wird, wird das Volk mit Christus eins.«

Daneben erinnert noch ein anderer Symbolismus an Blut und Wasser, die aus der Seitenwunde Jesu flossen.⁴⁵ Der Wein ist demnach schon im Offertorium Symbol für das Blut Christi. Hier haben wir also eine ähnliche Denkweise vor uns, wie sie uns in der byzantinischen Liturgie mit den »Abbildern« begegnete. Die Wendung vom »*heiligen Brot des ewigen Lebens und dem Kelch des immerwährenden Heils*« muss also nicht auf die konsekrierten Gaben bezogen werden! Dann entfällt der widersinnige Vergleich von Leib und Blut Christi mit den Opfergaben Abels, Abrahams und Melchisedechs in der Bitte um das Wohlgefallen Gottes.⁴⁶ Die Bitte um Versetzung un-

⁴⁴ Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* I, c. 18,4–7 (= Cyprian, ep. 63,13). – Übernommen von Hrabanus Maurus, in: *De inst. cler.*, cap. 31, in: Rabani Mauri, *De institutione clericorum libri tres* (textum rec., adnotationibus criticis et exegeticis ill., introd. atque indicem addidit Aloisius Knoepfler), München 1900, 66f. – Vgl. in: Migne, PL 107, Col. 293–418. – Ebenso: Comm. in Matth. 26,26, in: Migne, PL 107, 1106 C.

⁴⁵ Joh 19,35. – Vgl.: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 2, ¹1962, 49.

⁴⁶ Die beiden neutestamentlichen Stellen, die vom Opfer (thysia) der Christen sprechen, Röm 12,1 und Hebr 13,15f, bemerken, dass diese Opfer Gott wohlgefällig seien. Das schließt freilich die Bitte nicht aus, dass unser Opfer wohlgefällig sei, wie es in *Supra-quae* geschieht.

serer Darbringung auf den himmlischen Altar vor Gottes Angesicht, damit wir Leib und Blut Christi empfangen und mit allem Gnaden-segen des Himmels erfüllt werden, wird verständlich. Denn »die Vorstellungsgehalte einer Herabkunft des Geistes auf die Gaben einerseits sowie der Hinaufnahme der Darbringung ins umschaffende Kraftfeld des göttlichen Angesichtes andererseits (sind) sakramententheologisch gleichbedeutend und werden zudem im voranaphorischen orientalischen Textgut verschiedentlich miteinander ausgetauscht« (H.-J. Schulz)⁴⁷. Das Gebet *Supplices* ist also ein Epiklese-Äquivalent. Der Aufbau des römischen Kanons wird nicht nur in der Abfolge Einsetzungsworte – Anamnese – Darbringung mit Zitat von 1 Chr 29,14 und Röm 12,1 und nachfolgender Bitte um Segnung der Gaben zum Heil der Empfänger der Chrysostomusliturgie ähnlich, sondern entspricht dem Modell aller altkirchlichen Eucharistiegebete sowohl des lateinischen Westens als auch des griechischen Ostens. In der Alten Kirche hat man in der Tat auch keinen grundsätzlichen Unterschied empfunden. Die Feststellung des VII. Ökumenischen Konzils, des letzten gemeinsamen Konzils von Orthodoxie und Abendland über die Gaben nach den Einsetzungsworten, dass hier *Brot und Wein* gemeint seien, kann auch für den römischen Kanon gelten, ja damit liegt auch für ihn eine »authentische« Interpretation vor! Diese Erkenntnis in der Auslegung ist wesentlich eine Frucht römisch-katholischer liturgiewissenschaftlicher Forschung der jüngsten Zeit.⁴⁸

⁴⁷ Hans-Joachim Schulz, Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: ALw 19 (1978) 9–28, 22f.

⁴⁸ Vgl. vor allem: Hans-Joachim Schulz, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (KKTS 39), Paderborn 1976, 56–72; 68: »Im Lichte der theologisch und liturgiegeschichtlich einzig möglichen Interpretation der Kanongebete *Supraquae* und *Supplices* erscheinen nun auch die Aussagen der Anamnese in ihrer Harmonie mit denen der genuinen Überlieferung. Die Schwierigkeit, die bestände, wenn die Grundaussagen der Anamnese: »indem wir das Gedächtnis also vollziehen ... bringen wir dir von deinen Geschenken und Gaben dar« als präsentische Feststellung über die Darbringung der *dona ac data* und doch zugleich als Zeugnis der schon geschehenen Konsekration verstanden werden müßte, wird gegenstandslos, da erst das Epiklese-Äquivalent des *Supplices-te-rogamus* die definitive Unterscheidungslinie zieht zwischen den einfachen Gabenbezeichnungen nach Art der »*dona ac data*« und den die Konsekration nun wirklich voraussetzenden Bezeichnungen wie: »Leib und Blut Christi« zur Heiligung derer, die sie empfangen.« – Reinhard Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten

Das Abendland ist im Hinblick auf das Messopfer einer Sonderentwicklung gefolgt. Sie beruht auf einem Interpretationsirrtum über den Sinn des Kanontextes.⁴⁹ Ein Grund ist sicher die jedenfalls für heutige Menschen höchst missverständliche symbolische Ausdrucksweise. Diese hat ohne Zweifel die Entwicklung einer Idee begünstigt, die so in den wesentlichen Liturgien der Alten Kirche keinen Ausdruck gefunden hat, die Idee vom *Konsekrationsmoment*. Erstmals findet sie sich in der Erklärung eines liturgischen Textes bei Ambrosius in »De sacramentis«. Der Liturge schlüpft für den Augenblick der in direkter Rede im Einsetzungsbericht wiedergegebenen Deuteworte in die Rolle Christi. Hat Gott die Welt geschaffen durch sein Schöpferwort: »So Er spricht, so geschiehts, so Er's gebietet, so stehts da« (Ps 33,9), so habe Christus durch das Aussprechen der Deuteworte das Sakrament geschaffen. Durch die Übernahme dieser Rolle durch den geweihten Priester werde konsekriert. Vor diesen Worten seien die Gaben Brot und Wein, danach Leib und Blut Christi.⁵⁰ Meiner Vermutung nach ist das ein katechetischer Ge-

Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck 1989, 91: »Das Supplices ist also die Epiklese bzw. das Epiklese-Äquivalent des römischen Kanons ... Insgesamt entspricht ... der römische Kanon in der Abfolge Danksagung – Einsetzungsbericht – Anamnese – Epiklese dem Zeugnis der alt- und ostkirchlichen Liturgien ...« – Vgl. auch: Herwig Aldenhoven, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet, in: IKZ 61 (1971) 79–118, 150–189; 110, 170ff, 173, insbes. 180!

⁴⁹ »... im Lauf des Mittelalters begann [man], ohne genügende Kenntnis der Quellen und entsprechende Rücksicht auf die im Kern einheitliche Liturgietradition des Ostens und des Westens eine Theologie der Eucharistie zu entwickeln, deren liturgiefernes Denken vor allem an der theoretisch-systematischen Frage der Realpräsenz interessiert war«, in: Hans Bernhard Meyer, Die Feiargestalt der Prex eucharistica, in: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS für Balthasar Fischer) (PLR-GD), Freiburg 1992, 304. – R. Meßner, Die Meßreform Martin Luthers, 1989, 84: »... die Feier der Eucharistie zur Zeit Luthers [war] einem den altkirchlichen Liturgien und der *authentischen Interpretation* des Kanons nicht mehr entsprechenden Verständnis ausgesetzt ...«

⁵⁰ De sac. IV, 14: »... ubi venit ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum«. – IV, 15: »Quis est sermo Christi? Nempe is quo facta sunt omnia. Iussit dominus factum est caelum, iussit dominus facta est terra ... Vides ergo quam operatorius sermo sit Christi ... audi dicentem David: Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt« (Ps 33,9). – IV, 23: »... Antequam consecratur

danken-Blitz gegen die Arianer in Mailand, gegen die sich Ambrosius durchsetzen musste. Wie Gott Vater in der Schöpfung, so handelt Gott der Sohn in der Neuschöpfung. Mit eigentlicher Liturgieerklärung hat das wenig zu tun, auch nicht mit der Liturgie, die Ambrosius in diesem Zusammenhang zitiert.⁵¹ Nun kennt selbstverständlich auch die ost- und altkirchliche Überlieferung einen Zusammenhang zwischen den Deuteworten Christi als Verheißungswort und der jeweiligen Eucharistiefeier.⁵² Aber dieser Zusammenhang wird hergestellt durch das Stiftungsgedächtnis der Eucharistie und die Bitte, dass dieses durch Gottes Geist jetzt hier aufs Neue wahr werde, also durch den anamnetischen Lobpreis und die epikletische Bitte. Die liturgiegeschichtliche Forschung hat ans Licht gebracht, wie die Idee vom Konsekrationsmoment um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert das Messeverständnis verändert hat. *Setzte man in der Frühzeit die Konsekration mit dem Eucharistiegebet gleich*, so wird sie jetzt zeitlich genau eingegrenzt auf die Deuteworte. Der ursprüngliche Erlebnishöhepunkt, die Kommunion, verliert seine Bedeutung. Die Messe ist nun wie ein gotischer Bogen. Sein Höhepunkt ist der Wandlungsaugenblick. Jetzt erst werden die Einsetzungsworte für das allgemeine Bewusstsein deutlich als die »Wandlungsworte« vom übrigen Handeln abgehoben, und dieser neuen Erkenntnis entsprechend (nach über 1000 Jahren Kirchengeschichte!) wird der Ritus verändert. Jetzt kommt das Glockenzeichen zur Wandlung auf, die Erhebung der Gestalten danach und die Verehrung der gewandelten Hostie im unmittelbaren Anschluss an die Wandlung. J. A. Jungmann spricht davon, dass das Schauverlangen

panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi«, in: Ambrosius von Mailand, *Des Sacrements. Des Mystères* (SC 25), Paris 1961.

⁵¹ Vgl.: R. Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers*, 1989, 93.

⁵² Nikolaos Kabasilas, der das Supplices-Gebet als Epiklese-Äquivalent richtig erkannt hatte, nahm in der Auseinandersetzung über die Epiklesefrage einen Gedanken von Johannes Chrysostomus aus *De prod. Judae* 1,6 (PG 49, 380) wieder auf und verglich die schöpferische Kraft der Stiftungsworte Christi mit »dem alle menschliche Fortpflanzung umspannenden Auftrag des Schöpfers: »Wachset und mehret euch!«. Jede menschliche Kreativität hat ihre Kraft in Gottes Schöpfermacht. Aber kein zur Weitergabe des Lebens bereites Menschenpaar von Mann und Frau würde meinen, das göttliche Urwort aller Lebensweitergabe ohne die Akte der Zeugung und Empfängnis zur Geltung bringen zu können«, in: H.-J. Schulz, *Hochgebet und eucharistische Darbringung*, in: E. Renhart / A. Schnider (Hgg.), *Sursum corda*, 141.

der Gotik »mitten im Kanon der Messe ... *einer sehr beträchtlichen Neuerung* zum Durchbruch verholfen« habe.⁵³ Das *Decretum pro Armenis* vom Jahre 1439 verhilft dann diesem Verständnis, das auf Grund der Ambrosiustradition in der Verarbeitung durch scholastisches Denken herangewachsen ist, zu seiner lehramtlichen Gestalt. Hier, in der Auseinandersetzung mit der Ostkirche, spricht dann Papst Eugen IV. lehramtlich aus⁵⁴:

»Die Form dieses Sakramentes sind die Worte des Erlösers, mit denen er dieses Sakrament vollzog; der Priester vollzieht dieses Sakrament nämlich, indem er in der Person Christi spricht.«

Damit wird nun aber der altkirchliche Text durch ein lehramtliches Interpretament auf ein Verständnis festgelegt, das er in der altkirchlichen Überlieferung nicht hatte. Nun werden alle auf die Gaben bezüglichen Wendungen nach den Einsetzungsworten *postkonsekuratorisch* verstanden. Dadurch wird ein Verständnis möglich, ja eigentlich zwingend, nach dem erst gewandelt und dann die *consecrata* dargebracht werden. Dieses Verständnis aber ist ein Missverständnis des alten Textes.⁵⁵ Freilich hatte schon *Thomas von Aquin* versucht, die

⁵³ Vgl. die Darstellung bei: J. A. Jungmann, MS II, 1962, 252–271, hier 259 (kursiv von mir). – H.-J. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit*, 1976: »Die heute auffälligste Heraushebung des Einsetzungsberichtes aus seinem liturgischen Gefüge, die Kniebeugen des Priesters, setzten sich erst im 16. Jahrhundert allgemein durch.« – J. A. Jungmann, MS II, 1962, 265: »In röm. Meßbüchern erscheint die Kniebeugung seit 1498 ... [und wird] ... durch das Missale Pius V. 1570 endgültig vorgeschrieben.«

⁵⁴ DH 1321.

⁵⁵ H.-J. Schulz, *Glaubenseinheit*, 1976, 57: »Die punktuelle Konsekrationsauffassung normierte ihrerseits das eucharistische Opferverständnis. Die Opferannahmebitten nach dem Einsetzungsbericht schienen von ihrer Stellung her eo ipso postkonsekuratorisch zu verstehen zu sein. Dann aber konnte die Eucharistie als ›Opfer der Kirche‹ nur besagen, daß der Priester als Konsekurator auch das Opfer vollziehe, dessen Opfergabe Christus selber sei.« – Ders., *Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen*, in: ALW 19 (1978) 22, 24 Anm. 48: »... ›Wir bringen den Leib Christi dar‹, beruht auf einem Mißverständnis der altkirchlichen liturgischen Texte, deren Anamnese landläufig postkonsekuratorisch im Sinne scholastischer Konsekrationslehre gedeutet wird.« – K. Richter: »... aus der Bitte der Kirche um Teilhabe am Opfer Christi [ist] das Darbringen seines Leibes und Blutes durch die Kirche [an Gott] geworden ...«, in: Klemens Richter, *Das eucharistische Hochgebet* – ein Durchbruch zu ökumenischer Gemeinsamkeit, in: Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie* (FS für Theodor Schneider), Mainz 1995, 322; unter Berufung auf: Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ am 16. Nov. 1989; mit e. Beitr. von Irmgard Pahl, Josef Andreas Jungmann) (GDK 4), Regensburg 1989, 351. – Albert Gerhards, *Entste-*

Darbringung der vielen Messen und das einmalige Opfer Jesu theologisch annehmbar zu fassen. Er tat es durch die Konzentrierung der Opferaussagen auf den Wandlungsaugenblick: Wie im Ritus – so also auch in der theologischen Lehre. Thomas⁵⁶ bezeichnet die Messe als Opfer deshalb, weil in ihr die repraesentatio – er kann dafür auch memoria oder commemoratio sagen – des Leidens Christi erfolge (S.th.III,qu. 76,2 zu 1; 74,1; 73,4):

»Dieses Sakrament heißt Opfer, sofern es das Leiden Christi selbst vergegenwärtigt« (qu. 73,4 zu 3).

Diese repraesentatio des Leidens Christi aber geschieht durch die Konsekration (qu. 80,12 zu 3), weil in ihr unter den Gestalten von Brot und Wein Christi Leib und Blut voneinander getrennt gegenwärtig werden. Christus wird dadurch im Zustand seines Todesleidens repräsentiert. Nach Thomas wird damit *auch Christi Opferhandeln selbst gegenwärtig gesetzt, sakramental dargestellt durch den Priester*.

»Wie die Feier dieses Sakramentes ein Bild ist, welches das Leiden Christi vergegenwärtigt, so ... stellt auch der Priester das Bild Christi dar, in dessen Person ... er die Konsekrationsworte ausspricht« (qu. 83,1 zu 2 und 3).

Da Christi Handeln am Gründonnerstag sein Opfer am Kreuz vorwegnehmend darstelle und der Priester dieses Handeln sakramental nachvollziehe, könne man sagen:

»Durch die Konsekration dieses Sakramentes werde Gott ein Opfer dargebracht« (qu. 82,10. ebd. zu 1).

Insofern der Priester durch die Wandlungsworte die Opferhandlung Christi sakramental darstellt, »sind auch gewissermaßen Priester und

hung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hgg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS für Balthasar Fischer), Freiburg 1992, 75–96, 81: »Eins ist sicher: Der Gedanke der Darbringung von Fleisch und Blut Christi, wie er in den neuen Hochgebeten in der römischen Liturgie mehr oder weniger stark zum Ausdruck gebracht ist, war der gesamten Kirche bis in unsere Gegenwart hinein fremd.« – Vgl. auch das Urteil von AS. Aldenhoven, der von einer »fatale[n] Umbildung des eucharistischen Opfergedankens« spricht, in: Herwig Aldenhoven, *Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet*, in: IKZ 61 (1971) 79–118, 150–189; abgedruckt in Anm. 87.

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden den Kommentar von D. Winzen, in: Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. III, 73–83. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 30, 1938.

Opfer miteinander identisch« (qu. 83,1 zu 3). So lässt sich die Auffassung von Thomas in dem Satz zusammenfassen: *Gott das Opfer darzubringen heißt, das Leiden Christi durch Konsekration zu vergegenwärtigen*. Diese *theologische Konstruktion* hat jedenfalls für sich, dass man mit ihrer Hilfe in einem bestimmten Sinn vom »Messopfer« sprechen kann ohne Widerspruch zum Neuen Testament. Und so hat eine an Thomas geschulte liturgiefremde dogmatische Lehrposition bis in unsere Tage hinein als allgemeine Meinung den Satz vertreten:

»Die wesentliche Opferhandlung besteht allein in der Wandlung.«⁵⁷ Die Frage ist nur, ob dieses Verständnis auch *im Messtext nachvollziehbar* ist. Die Gebete nach den Einsetzungsworten sind mit dieser Konstruktion eigentlich überflüssig, wenn doch die Darbringung durch die Konsekration in der Weise der Zitierung des Einsetzungsberichtes geschieht. So sagt auch noch J. A. Jungmann:

»Was in der Messe geschieht, geschieht mit den Einsetzungsworten. Alles andere ist Entfaltung und Ausdruck.«⁵⁸

Die theologische Konstruktion Thomas von Aquins hat aber das natürliche Sprachempfinden ebenso wie die liturgische Überlieferung der Alten Kirche gegen sich. Das zeigt sich bereits darin, dass nicht nur Luther, sondern auch seine Gegner von einer postkonsekраторischen Darbringung ausgingen.⁵⁹ Aber nicht nur sie, sondern auch das Konzil von Trient wird man in seiner 22. Sitzung über das Messopfer kaum anders verstehen können.⁶⁰ Zwar lässt sich der Sprachgebrauch

⁵⁷ Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 1959, 486. – Franz Diekamp / Klaudius Jüssen, Katholische Dogmatik. Nach den Grundsätzen des heiligen Thomas (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium), Münster 1962, § 36.

⁵⁸ Besprechung der Dissertation von H.-Ch. Seraphim, in: ZKTh 95 (1973) 92. – (Im Sinne einer solchen Konzentration hätten übrigens auch alle lutherischen Abendmahlsfeiern das Messopfer).

⁵⁹ Vgl.: Hans-Bernhard Meyer, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters (KKTS 11), Paderborn 1965, 252 Anm. 25; unter Hinweis auf Gabriel Biel, dass die Kirche bei den spätmittelalterlichen Theologen als die eigentlich opfernde durchaus im Vordergrund stand, und das hieß praktisch: »Wir, d.h. die Kirche, opfern Christus ... dem Vater.«

⁶⁰ Die Väter des Konzils standen vor der undankbaren Aufgabe, ohne die liturgiegeschichtlichen Kenntnisse unserer Tage den alten Kanontext in dem ihnen gegebenen Verständnis gegenüber der Reformation zu verteidigen, und waren damit »zwangsläufig überfordert« in: H.-J. Schulz, Glaubenseinheit, 1976, 71.

von *offerre* grundsätzlich ebenso wie auf ein Darbringen an Gott auch auf ein Darbringen zur Kommunion beziehen, aber Kanon 1 schließt diese Deutung aus.⁶¹ Nach Kapitel 1 hat sich Christus als Priester zwar »ein für allemal auf dem Altar des Kreuzes ... Gott, dem Vater opfern wollen«, aber zu seinem Gedächtnis brachte er »seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gott, dem Vater« dar, reichte ihn »den Aposteln, die er damals als Priester des Neuen Bundes einsetzte«, unter denselben Zeichen zum Genuss und befahl ihnen und ihren Nachfolgern im Priestertum dieses Opfer darzubringen mit den Worten: »Tut dies zu meinem Gedächtnis«. So »setzte er das neue Pascha ein, sich selbst, *der von der Kirche durch die Priester unter den sichtbaren Zeichen geopfert werden sollte zum Gedenken an seinen Hinübergang ... zum Vater ...*«⁶² M. Chemnitz, einer der führenden lutherischen Theologen bei der Verfassung der Konkordienformel (1577), schrieb dazu in seiner Untersuchung der Konzilsbeschlüsse: »Die Päpstlichen unterscheiden die Konsekration von der Darbringung; von dem nämlich, was konsekriert worden ist, sagen sie, daß es dargebracht werde.«⁶³ Der Gedanke einer solchen postkonsekratorischen Darbringung an Gott bestimmt noch die Auslegung im vorigen Jahrhundert. Zur Problematik schreibt H.-J. Schulz: »Was die liturgische Gemeinde einst theologisch unverfänglich sich selbst zuschreiben konnte: die Darbringung der Gaben als ›oblatio rationabilis‹ gemäß Röm 12,1 (in welcher Selbsthingabe und Nachfolgegesinnung gegenüber dem Abendmahlshandeln Christi zum Ausdruck kommen), das wird nun zur Zuschreibung eines eigentlich nur von Christus selbst aussagbaren Tuns (Opfer des wirklichen Leibes Christi) an die liturgische Gemeinde (›offerimus Corpus eius‹).«⁶⁴ Wenn ich recht sehe, hat

⁶¹ »Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit« (DH 1751).

⁶² Siehe DH 1740f.

⁶³ »Pontificii distinguunt consecrationem ab oblatione, ea enim quae consecrata sunt, dicunt offerri«, in: Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini (hg. v. Eduard Preuss), Berolini 1861, 384.

⁶⁴ H.-J. Schulz, Glaubenseinheit, 1976, 70. – Vgl. auch: W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen, 1989, 106–113; und die kath. Position in dem Dokument: Gemeinsame röm.-kath.-evang.-luth. Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn 1978, Nr. 58; wobei als Ermöglichungsgrund für die Darbringung Christi durch die Kirche das »Einswerden zwischen Christus und den Christen« genannt wird, in: W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen, 1989, 112, Anm. 548.

die *Enzyklika Mediator Dei* Pius' XII. u.a. die Frage zu lösen versucht, wie die liturgische Gemeinde im Verhältnis zum Priester an der Darbringung des eucharistischen Opfers beteiligt ist. Mir ist freilich eine Lösung durch sie nicht deutlich geworden, sondern der Eindruck geblieben, dass hier an entscheidender Stelle wesentlich verschiedenartige Stellvertretungsverhältnisse (Christus für uns – Christus in unserem Namen) miteinander verwechselt werden, wenn es heißt: »... daß die Gläubigen das Opfer durch die Hände des Priesters darbringen, geht aus folgendem hervor: Der Diener des Altars vertritt *die Person Christi als des im Namen aller Glieder* (Christus im Namen des Volkes? – doch wohl *zugunsten*, aber nicht *im Namen!*) opfernden Hauptes; *deshalb kann man auch mit Recht (?)* sagen: Die gesamte Kirche vollzieht durch Christus die Darbringung der Opfergabe.«⁶⁵

Um den Gedankengang im Schema vereinfacht wiederzugeben, können wir vom Vertretungsverhältnis zwischen Christus und dem Priester absehen, weil Christus durch diesen handelt.⁶⁶ So können wir den Satz vereinfacht wiedergeben: Christus (hat ge)opfert in unserem (»aller Glieder«) Namen sich selbst (»als Haupt«) »deshalb kann man auch mit Recht sagen«, wir (die Kirche) opfern durch Christi Stellvertretung Ihn selbst (»die Opfergabe«). Dieser Satz ist nur schlüssig, wenn er im Rechtssinne gemeint ist, d.h., wenn Christus in unserem Namen (ge)handelt (hat). Ein Handeln »in unserem Namen« setzt rechtlich unsere Bevollmächtigung voraus. Das ist hier jedoch keine biblisch mögliche Aussage. Christus hat allein im Namen Gottes für uns gehandelt. Mit unserer Macht ist nichts getan! – Wenn man den päpstlichen Satz biblisch in Ordnung bringen will, wird man die paulinischen Indikativ-Imperativ-Aussagen zu Versöhnung und Tod Jesu bedenken müssen. Ebenso wie Gott die Welt mit sich selbst versöhnt hat durch Christus und dies die Vermahnung zur Folge hat, uns versöhnen zu lassen (2 Kor 5,19f.), so ist Christus »dafür für alle gestorben, damit die, so da leben, hinfort nicht sich

⁶⁵ »Christifideles autem per sacerdotis manus Sacrificium offerre ex eo patet, quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum omnium nomine offerentis; quo quidem fit, ut universa Ecclesia iure dicatur per Christum victimae oblationem deferre«, in: Pius XII., Rundschreiben *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 556 (lat. u. dt. Text), Freiburg 1948, 92.

⁶⁶ »Das ... Opfer des Altares ist ... eine ... Opferhandlung, bei welcher der göttliche Hohepriester ... *das tut*, was er schon am Kreuze tat ...« (Mediator Dei, 67).

selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist« (2 Kor 5,15). Paulus hätte hier auch Röm 12,1 zitieren können, »uns selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt«⁶⁷. *Ebendies ist aber die authentische Interpretation des Anamnesetextes des römischen Messkanons!* Die Fehlinterpretation des Konzils von Trient und der Enzyklika *Mediator Dei* hat jedoch auch wesentliche Formulierungen in der Liturgiekonstitution und in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils bestimmt. So heißt es in der Kirchenkonstitution: »In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, *bringen sie (die Gläubigen) das göttliche Opferlamm Gott dar* und sich selbst mit ihm.«⁶⁸

Es ist kein Wunder, dass diese Fehlinterpretation auf die Formulierung neuer Hochgebete seit 1968 eingewirkt hat. Vergleicht man das jetzige Hochgebet II mit seiner Vorlage, der Eucharistie »Hippolyts«, dann wird die Veränderung durch den Gedanken des Konsekrationsmomentes deutlich. Vor den Einsetzungsbericht hat man eine sogenannte »Wandlungsepiklese« eingefügt. Die auf die Einsetzungsworte folgende Anamnese ist zu einer Darbringung der *consecrata* umformuliert worden, gefolgt von einer »Kommunionepiklese« anstelle der alten ungeteilten Epiklese.⁶⁹ Den gleichen Aufbau haben alle neuen Hochgebete, wobei es bei einigen davon zu ganz krasen sachhaften Formulierungen kommt. So heißt es im vierten

⁶⁷ Der Satz aus *Mediator Dei* müsste also biblisch lauten: Das Haupt hat geopfert im Namen Gottes für den Leib sich selbst, »deshalb« mahnen die Boten Gottes dazu, dass auch der Leib opfert durch das Haupt sich selbst.

⁶⁸ »Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen, participantes, *divinam Victimam Deo offerunt* atque seipsos cum Ea« (LG 2,11), in: II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium* (1964), in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung (Herderbücherei; 270/273), Freiburg i. Br. ³1966.

⁶⁹ »(>Wandlungsepiklese<:) Darum bitten wir Dich: Sende Deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib + und Blut Deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Denn am Abend, an dem Er ausgeliefert wurde ... (Anamnese:) Darum ... feiern wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Deines Sohnes und bringen Dir so das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar. Wir danken Dir, dass Du uns berufen hast ... (>Kommunionepiklese<:) Wir bitten Dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut, und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist ...«

Hochgebet nach der Anamnese: »So bringen wir Dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das Dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt.« Im Hochgebet für Gehörlose ist formuliert: »Wir denken jetzt an den Tod und die Auferstehung Deines Sohnes Jesus Christus und opfern Dir seinen Leib und sein Blut.« Im zweiten Hochgebet für Kinder heißt es: »Wir gedenken des Todes und der Auferstehung Jesu, der sich ganz Dir schenkt und unsere Opfergabe sein will.« Diese Formulierungen einer Darbringung von »Leib und Blut Christi« an Gott durch die Kirche sind nur möglich geworden durch die Festlegung einer Konsekrationsformel in den Einsetzungsworten und die Aufspaltung der altkirchlichen Epiklese, wobei die Wandlungsbite vor den mittelalterlichen Wandlungsaugenblick gesetzt wurde.⁷⁰ »Aus der Bitte der Kirche um Teilhabe am Opfer

⁷⁰ Die liturgiegeschichtliche Rechtfertigung für die Aufspaltung der Epiklese liegt in der Behauptung, dass das Gebet *Supplices* im römischen Kanon eine reine »Kommunionepiklese« sei und dem »genius Romanus« nur eine Wandlungsbite vor den Einsetzungsworten entspräche (*Quam oblationem*). Diese Behauptung trifft aber nicht zu, auch nicht die Berufung auf die ägyptische Überlieferung. – Vgl. dazu: A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets, in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), *Gratias agamus*, 1992, 75–96, 84f: »Das einzige bekannte ostkirchliche Beispiel einer Wandlungsepiklese vor dem Einsetzungsbericht, der eucharistische Papyrus von Der Balyzeh in Ägypten, ist wegen seines fragmentarischen Erhaltungszustandes und wegen der fragwürdigen redaktionellen Qualität in seinem Zeugniswert umstritten« (84). »Wandlungs- und Kommunionepiklese ... sind nicht voneinander zu trennen« (85). »Die gesamte Tradition einschließlich des Canon Romanus spricht dafür, daß die Bitte um Heiligung und Wandlung der Gaben und die Bitte für die Kommunizierenden in den Textblock nach Einsetzungsbericht, Anamnese und Darbringung gehören. Somit gibt es für die isolierte Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten kein geschichtliches Vorbild« (84). – Der Sekretär von Coetus X. des liturgischen Consilium, das die neuen Hochgebete ausgearbeitet hat, Adalbert Franquesa, berichtet: »... that it was relatively easy to secure agreement with respect to the inclusion of the double epiclesis in the new eucharistic prayers with a certain proviso. The second epiclesis was not allowed to refer to the consecration of the gifts insofar as it might detract from the realization of transubstantiation in the words of institution«, in: Richard Albertine, *The Problem of the (double) epiclesis in the new Roman eucharistic prayers*, in: *EL* 91 (1977) 3, 193–202, 198f. – A. Bugnini berichtet, dass an die Einführung eines fünften Hochgebetes, nämlich der alexandrinischen *Basilius-Anaphora* gedacht war. Obwohl dieses Hochgebet in den mit Rom unierten Kirchen in Gebrauch ist und in der koptischen Kirche, in allen byzantinischen Kirchen, griechischen und slavischen beliebt ist und für die Ökumene bedeutsam gewesen wäre, gab es gegen die Einführung u.a. das Bedenken, dass die Epiklese »hier nach der Konsekration« (!) erfolge, nicht davor. – Vgl. dazu in: Bugnini, Annibale, *Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament* (dt. hg. von Johannes Wagner), Freiburg i. Br. 1988, 491. – Dabei wird

Christi [ist] das Darbringen seines Leibes und Blutes durch die Kirche geworden.«⁷¹ Das ist der Irrweg des Messopfergedankens in der abendländischen Theologie.

VI. STEHEN WIR HEUTE (1998) VOR EINEM KONSENS IN DER MESSOPFERFRAGE?

Zum 450-jährigen Todestag Martin Luthers schrieb J. Brosseder in Würdigung des ökumenisch-theologischen Gesprächs: »Von besonderem Gewicht ist die volle Übereinstimmung zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche in der Lehre vom Abendmahl ...«⁷² Seine Zuversicht stützt sich auf die Er-

man doch mit R. Albertine (s.o.) sagen müssen: »... the Eastern Catholic liturgies do use epiclesis forms entirely in accord with the ancient formularies, viz. after the institution narrative and anamnesis. They are part of the *authentic tradition* [von mir kursiv]. It is lamentable that at least one or more of the anaphoras of this tradition were not included in the reform of Roman Catholic eucharistic prayer, especially since the practice of borrowing from the East has had roots deep in the history of the Roman Rite.« – Vgl.: H.-J. Schulz zum Gebet *Quam-oblationem*: »In keinem Hochgebet wird eine Wandlungsaussage exklusiv auf die Rezitation des Einsetzungsberichts bezogen. Selbst die sekundäre Schlußbitte des Kanongebets *Quam-oblationem* ... muß nicht zwingend notwendig auf den Einsetzungsbericht als einzigen Bezugspunkt fixiert werden; und schon gar nicht kann die Kanonstruktur aus dieser Wandlungsbitte als einem scholastisch zu verstehenden Konsekrationshinweis gedeutet werden, wie der ursprüngliche Sinn der Gebete *Supra quae* und *Supplices* ... eindeutig beweist«, in: H.-J. Schulz, Glaubenseinheit, 1976, 82. – R. Meßner: »Als Objekt der kirchlichen Darbringung erscheinen immer Brot und Wein, die materiellen Gaben, die erst infolge der Darbringung vom Heiligen Geist ergriffen und zu Leib und Blut Christi werden. Daß die Kirche Leib und Blut Christi darbringt, ist ein der liturgischen Tradition fremder Gedanke«, in: R. Meßner, Die Meßreform, 1989, 65. – Vgl.: Ders., in: Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets, in: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.), Bewahren und Erneuern 1995, 174–201.

⁷¹ H. B. Meyer, Eucharistie (GDK 4), Regensburg 1989, 351. – H. Sasse schrieb: »Menschen bringen Leib und Blut des Herrn zum Opfer dar. Der Mensch opfert das, was der Gottmensch Jesus Christus geopfert hat und was Er allein opfern konnte. Das Eindringen dieses Gedankens in die Abendmahlsliturgie ... ist die große Tragödie in der ergreifenden Geschichte der Eucharistie in der alten Kirche«, in: Hermann Sasse (Hg.), Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls, Leipzig 1941, zitiert nach: Heinrich Kahlefeld, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche, Frankfurt a. M. 1980, 172.

⁷² Süddeutsche Zeitung 40 (17./18. Februar 1996) Feuilleton-Beilage, 10.

gebnisse, die der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen über »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« nach jahrelanger Arbeit vorgelegt hat. Sie haben Zustimmung und Widerspruch erfahren.⁷³ Der ÖAK hat über die »Messopfer«-Kontroverse zusammenfassend gesagt (LV 121): »Es hat sich als möglich erwiesen, die gläubige Überzeugung von der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi und von der *Tragweite seiner Anamnese in der Eucharistiefeier* der Kirche gemeinsam auszusagen.« Werfen wir einen Blick auf die Verwerfungsaussagen von Trient⁷⁴ und die Stellungnahme des ÖAK:

Can. 1: »Wenn jemand sagt, in der Messe werde Gott nicht ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, oder geopfert werden, sei nichts anderes, als daß uns Christus zum Genuße gereicht werde: *anathema sit.*«

ÖAK: »Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer nicht ›in sich‹, nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Zuwendung des einen, sühnenden, universalen Opfers für die Kirche« (LV 90). Dabei wird aus OC 231 eine Personalisierung der Opfervorstellung vorausgesetzt: »Fortan geht es nicht mehr um Sachgabe, sondern um Selbstgabe (vgl. Röm 12,1); alle ›Dinge‹, die ›dazwischen‹ treten können, sind diesem personalen Vollzug ein- und unterzuordnen, sie haben Bedeutung nur noch als Zeichen der Person und ihrer Bereitschaft zur Hingabe.« (OC 232, entspricht LV 92,2f:) »Christliche Existenz aus sakramentalem Vollzug ist nie ›paralleles‹ Geschehen i.S. eigenständiger Ergänzung, sondern Teilhabe an dem Opfer Jesu Christi ... Dieser Gedanke ist von grundsätzlicher Bedeutung für alle folgenden Erwägungen: Nur wenn das Handeln Gottes und die *Antwort der Menschen* nicht in ausschließender Konkurrenz zueinander gedacht werden, wenn Gottes einzigartiges Heilswirken in Jesus Christus so beschrieben wird, daß es die Ant-

⁷³ Arnoldshainer Konferenz (Hg.), *Lehrverurteilungen im Gespräch*. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993 (= LG). – Dietz Lange (Hg.), *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute*, Göttingen 1991 (= ÜV). – Vgl. dazu: Wolfhart Pannenberg, *Müssen sich die Kirchen immer noch gegenseitig verurteilen?*, in: *Kerygma und Dogma* 38 (1992) 311–330.

⁷⁴ Zu Kanon 1–6 siehe DH 1751–1756.

wort der Menschen nicht nur fordert und zur Folge hat, sondern zuvor überhaupt *ermöglicht und trägt*, läßt sich so etwas wie Teilhabe am Opfer Jesu Christi angemessen zur Sprache bringen. Diese Antwort erfolgt vor allem als dankendes Empfangen, Zustimmung und Nachfolgen der Kirche. (LV 92,7ff. fügt hier ein: Entsprechend bezeichnen der *katabatische* Aspekt, gegen dessen Vereinseitigung sich das Tridentinum verwahrt, und der *anabatische* Aspekt des Altarsakraments einen wechselseitigen, wenngleich unumkehrbar gerichteten Beziehungszusammenhang.) Nur so kann ›unser‹ Leben im Glauben an Jesus Christus und im Heiligen Geist *sein* Leben in uns genannt werden (vgl. Gal 2,20; 1,4; Röm 8,9f; Kol 3,3f).«

Can. 4: »Wenn jemand sagt, daß dem heiligsten am Kreuze vollbrachten Opfer Christi, durch das Meßopfer eine Lästerung zugefügt werde, oder jenem durch dieses Eintrag geschehe: anathema sit.«
ÖAK: »(Die) Unstimmigkeiten lassen sich heute klären durch ein vertieftes Verständnis des ›Gedenkens‹ i.S. des Alten und Neuen Testaments: Im gottesdienstlichen Gedächtnis der Heilstaten Gottes werden diese selbst in der Kraft des Geistes gegenwärtig, und die feiernde Gemeinde wird mit der früheren, die die Heilstaten selbst erfuhr, verbunden. So ist auch der Befehl Christi im Abendmahl gemeint: In der Verkündigung seines Heilstodes mit seinen eigenen Worten (?) beim Nachvollzug seines Mahlhandelns vollzieht sich das ›Gedenken‹, in dem Jesu Wort und Heilswerk selbst gegenwärtig werden. (In diesem Sinne gehören verbum und elementum wesentlich zusammen.) So wird es heute beiden Seiten möglich, das Verhältnis von einmaligem Kreuzesopfer und eucharistischem Vollzug als einen in sich differenzierten Zusammenhang zu verstehen, wobei sowohl die Gefahr einer unterschiedslosen Gleichung als auch die Gefahr einer alternativen Trennung vermieden werden kann ...« (LV 91). – Zu dieser Interpretation ist zu fragen: Vollzieht sich das »Gedenken« nur mit Jesu »eigenen Worten«, so dass es wie in der mittelalterlichen Interpretation beschränkt ist auf die Rezitation der Einsetzungsworte? Der Wiederholungsbefehl bezieht sich doch auf die ganze Handlung, deren Kern nach Paulus jedenfalls die Eulogie umfasst (1 Kor 10,16). Ferner: Wie verhält sich das »Gedenken« zur Subjekt-Objekt-Aussage der Darbringung (Selbstgabe statt Sachgabe)? – Ob diese Formulierungen wirklich tragfähig sind, muss sich an den Eucharistiegebeten selbst und ihrem Verständnis erweisen.

Can. 6: »Wenn jemand sagt, daß der Canon der Messe Irrtümer enthalte und deshalb abzuschaffen sei: anathema sit.«

ÖAK: »Auch die *neuen eucharistischen Hochgebete* weisen noch erhebliche Spannungen in der Opferterminologie auf, wenngleich eine Vertiefung der Opferaussagen unbestreitbar ist« (LV 92,18f).

»Überzeugend beheben lassen sich die vielfältigen konfessionellen Verstehensschwierigkeiten in diesem Problembereich zuletzt nur unter der Voraussetzung, daß die für die spätmittelalterliche und reformatorische Theologie übliche, wenn auch erst nach dem Konzil von Trient prinzipiell durchgeführte liturgische und begriffliche *Scheidung von sacrificium (Opfer) einerseits und sacramentum (Sakrament) andererseits* in Lehre und Praxis der Eucharistie als überwunden gelten kann« (LV 92,20–25).

»In der Konsequenz dieser Überlegung ist die einschlägige reformatorische Kritik der Opferthematik des römischen Meßkanons verständlich; sie beabsichtigt indes keineswegs die völlige Beseitigung des Kanons, erfordert vielmehr allein seine unmißverständliche Fassung und Interpretation. In dem Maße, wie die Identifizierung von Kanon und (falscher) Opfertheologie aufgebrochen wird, können auch in den reformatorischen Kirchen traditionelle Elemente des eucharistischen Hochgebets gewahrt werden« (LV 93,1–7).

»Die auf die Herrenworte folgenden *Anamnesetexte der neuen eucharistischen Hochgebete* bemühen sich sämtlich, deutlich zu machen, daß es im kirchlichen Opfer um ein Eingehen der Kirche in das sakramental präsente, unwiederholbare Kreuzesopfer geht (vgl. schon das charakteristische DE TUIS DONIS AC DATIS im Hochgebet I). Kein neues, gleichsam von unten herauf veranstaltetes Opfer wird dargebracht, sondern das durch Christi Aufforderung zum gedenkenden Nachtun der Kirche in die Hände gelegte, sakramental gegenwärtige Kreuzesopfer Christi« (LV 94, A16). – Die Frage nach Irrtümern im Canon der Messe ist, wie der liturgiegeschichtliche Überblick gezeigt hat, abhängig von seiner Interpretation. Hierin sind m.E. die neuen Hochgebete nicht besser als der alte Canon bzw. der alte Canon ist, mit altkirchlichen Augen betrachtet, im Hinblick auf die Opferaussagen nicht mit kirchentrennenden Irrtümern behaftet. Der Gedanke einer Darbringung der sakramentalen Gestalten beruht, wie gezeigt, auf einem Interpretationsirrtum, findet sich im Wortlaut der *eucharistischen liturgischen Texte* erst seit

1968 (!), kommt also in den Hauptüberlieferungen der Alten Kirche nicht vor, widerspricht der Meinung des letzten, des VII. Ökumenischen Konzils, und ist nach der alten Formel des Vincentius von Lerinum⁷⁵ kaum »katholisch« zu nennen. Der ÖAK hat Recht, wenn er bei den neuen Hochgebeten von »noch erhebliche[n] Spannungen in der Opferterminologie« spricht (LV 92,18f). Entscheidend sind letztlich nicht die sehr erfreulichen theoretischen Konsensformulierungen, sondern das eucharistische Bekenntnis am Altar. Hier werden unmissverständliche Formulierungen unumgänglich sein. Der Gedanke, dass die Aufnahme traditioneller Elemente des eucharistischen Hochgebets in den reformatorischen Kirchen abhängig sei von römisch-katholischen Kanonformulierungen, ist zwar auf Grund der gegenseitigen polemischen Abhängigkeit verständlich, aber da die reformatorischen Kirchen beanspruchen, die universale Kirche zu repräsentieren, dürften solche Abhängigkeiten eigentlich keine Rolle spielen.

Das Gutachten von Professoren der *Göttinger Theologischen Fakultät* vom Juli 1990 widerspricht an entscheidenden Stellen dem ÖAK: »Es wird ausgeschlossen, das Abendmahl gleichsam zweipolig als Tun Gottes auf den Menschen hin (>katabatisch<) und als Tun der Kirche auf Gott hin (>anabatisch<) anzusprechen (gegen LV 92,7f – siehe S. 121 zu can. 1). Es ist einzig und allein Gabe Gottes, die im Genuß des Mahles nur empfangen werden kann. Denn der Brauch dieses Sakraments ... steht in konstitutivem und unauflöslichen Zusammenhang mit dem Einsetzungsbefehl Christi: »Nehmt und eßt, nehmt und trinkt!«; im Gehorsam gegen ihn hat sich jede Abendmahlsfeier zu vollziehen. Von daher bestimmt sich die Bedeutung der der Austeilung vorangehenden Gebete in der Abendmahlsfeier: Sie sind Vorbereitung auf das Mahl und Preis und Dank für das Heil, das in ihm dann sakramental empfangen wird. Es geht deshalb nicht an, im Essen und Trinken einen bloßen Teilvollzug der Feier zu sehen, derart, dass neben oder sogar vor ihm ein eigener, dem Mahl nicht untergeordneter Akt stehe, konkret: das »eucharistische Opfer« (ÜV 89f).

⁷⁵ »In ... catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum.«

Von dieser Position aus wird festgestellt, dass die erste Aussage von can. 1, Gott werde ein »wahres, eigentliches Opfer dargebracht« und dies nicht im »Gegensatz zur reformatorischen Lehre« stehe, »zweifelhaft« sei. Die Aussagen des ÖAK zu seiner zweiten Aussage aber seien »eindeutig unzutreffend. Denn er setzt voraus, daß die *Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers* [von mir kursiv] etwas Eigenes neben der den gegenwärtigen Christus darbietenden Austeilung ist. Eben das aber bestreitet reformatorische Theologie. Darum wird sie von dem Urteil des Canons durchaus getroffen« (ÜV 101).

Zu can. 4, der die ausschließt, »die im Meßopfer eine Lästerung oder Herabsetzung des Kreuzesopfers Christi sehen«, wird bemerkt, dass der im Canon angesprochene Gegensatz »nicht schon als ›gegenstandslos‹ beurteilt werden« könne (ÜV 106).

Zu can. 6, der die ausschließt, die sagen, dass der Messkanon Irrtümer enthalte oder abzuschaffen sei, bemerkt es:

»Die Kritik der Reformatoren [zielte] durchaus auf ›völlige Beseitigung‹ des römischen Meßkanons, weil dieser ganz und gar vom Verständnis des Abendmahls als Opfer geprägt« sei (ÜV 106) ... »Der römische Meßkanon ist nach wie vor liturgisches Formular der römisch-katholischen Kirche. Als Mittel, die in ihm liegenden Anstöße zu entschärfen, wird in LV vorgeschlagen, die ›Identifizierung von Kanon und (falscher) Opfertheologie (aufzubrechen)‹ ... Jenes ›Aufbrechen‹ soll offenbar durch Interpretation geleistet werden, und zwar im Rahmen der auch sonst zur Deutung des Opfergedankens vorgelegten Lösung, das Meßopfer *als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers* [von mir kursiv] zu betrachten ... Von den ... Schwierigkeiten dieser Lösung selbst abgesehen muß festgestellt werden, daß sich die Opfergebete des Canon Romanus nicht auf ein solches Verständnis reduzieren lassen ...«

»Die reformatorischen Kirchen müssen also an der von can. 6 a) verworfenen Aussage festhalten, ›daß der römische Meßkanon Irrtümer enthält‹ ... Aber auch eine Anknüpfung an die römische Meßliturgie ... muß im Bereich des Meßkanons mit so massiver Reduktion und Veränderung der Gebete einhergehen, daß hier nur von der Abschaffung dieses Kanons als einer in evangelischer Sicht weiterhin bestehenden Notwendigkeit gesprochen werden kann. Auch der zweite Teil von can. 6 trifft also die reformatorischen Kirchen nach wie vor« (ÜV 107). – Der ÖAK hatte, aufbauend auf die Arbeiten in »Das

Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche« (= OC)⁷⁶, vom Gedächtnisbegriff her argumentiert, der sich auf Grund der heutigen Forschungslage anbot. Das Göttinger Gutachten ist ihm darin jedoch nicht gefolgt, sondern ist stattdessen von dem schon in Trient gebrauchten Begriff einer liturgischen *Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers* ausgegangen.

W. Pannenberg merkt dazu in seiner Kritik des Gutachtens an,⁷⁷ dass »der Ansatz bei der Anamnese, welcher Realpräsenz und Opferproblematik zusammenfaßt (LV 99ff), nicht deutlich genug unterschieden [wird] von dem schon in Trient gebrauchten Gedanken einer liturgischen Repräsentation des einen Kreuzesopfers«. »Während die liturgische Repräsentation immer noch als etwas Zusätzliches zu dem einen Opfer Christi erscheinen konnte, wird durch den Ansatz bei der Anamnese der Anschein »eigenständiger Ergänzung« beseitigt, weil es sich in der Anamnese um »Teilhabe« des Glaubens an dem einen Opfer Christi handelt (LV 92,12 = OC 232, hier S. 299). Die Göttinger Stellungnahme scheint an dieser Stelle nicht zur vollen Klarheit über den Diskussionsstand ... gelangt zu sein. Sonst könnte nicht von einer »Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers« als »etwas Eigenes neben der den gegenwärtigen Christus darbietenden Austeilung« die Rede sein ...«

Weil die Göttinger Stellungnahme auf die Argumentation des ÖAK an entscheidender Stelle nicht eingeht, wird die heutige Gesprächssituation nicht wirklich aufgenommen. Damit verbleibt das Gutachten weitgehend bei den konfessionellen Standpunkten des 16. Jahrhunderts. Das gilt vor allem für die katabatisch-anabatischen Aussagen, an denen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Darbringungs- bzw. Opferaussagen hängt. Freilich wird man auch sagen müssen, dass ohne eine beispielhafte Formulierung eines Hochgebetes die Konsensaussagen des ÖAK blass bleiben. Liturgiegeschichtliche Überlegungen zum Verständnis des Römischen Kanons fehlen völlig, wie übrigens auch beim ÖAK. Positiver als das Göttinger Gutachten ist die Stellungnahme vom gemeinsamen Ausschuss der *Verinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* und dem

⁷⁶ Karl Lehmann / Edmund Schlink (Hgg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (DiKi 3), Freiburg 1983 (= OC).

Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes vom September 1991. Das biblische Verständnis des »Gedenkens«, »in dem das Heilsgeschehen selbst gegenwärtig« wird, wird aufgenommen (LG 116,1f). Die klare Aussage von LV 90,10f, dass das Kreuzesopfer Christi »weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden« kann, findet volle Zustimmung (LG 115,36f). Die Frage des Verhältnisses von »gedenken« und »darbringen« scheint freilich durch LV noch nicht so einleuchtend durchgeklärt worden zu sein, dass eine einfache Zustimmung möglich erscheint.

So »bereitet uns die römisch-katholische Bestimmung des Verhältnisses des Handelns Christi und des Tuns der Kirche im Abendmahl nach wie vor Schwierigkeiten. Eine Brücke für die Verständigung sehen wir in einer Theologie des Lobopfers [von mir kursiv]: Im Lobopfer erkennen wir dankend an, was Gott an uns getan hat. Dabei ist die Person voll beteiligt, doch die Pointe dieses Lobes ist es, daß es von sich weg auf Gott weist« (LG 116,13–18). – Das Gutachten gibt dann eine Beschreibung der »reinterpretierten römisch-katholischen Lehre« aus »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament« (= KWS), einem Dokument der Bilateralen Arbeitsgruppe der Kirchenleitung der VELKD und der Deutschen Bischofskonferenz⁷⁸ zur Opferfrage wieder, die ihm als Ausgangspunkt für eine Verständigung wichtig ist:

»Theologisch versteht sich die Kirche nicht als selbständiges Subjekt der Darbringung neben Jesus Christus, sondern als Leib Jesu Christi, in dem und durch den Jesus Christus als Haupt seines Leibes das eigentliche Subjekt ist. Jesus Christus und seine ein für allemal geschehene Lebenshingabe am Kreuz *ermöglicht und fordert* als Antwort unsere *Hingabe* im Heiligen Geist und durch ihn an den Vater. Sie hat die *Gestalt des Dankes* (Eucharistie) und des *Lobes* (hostia laudis) für Gottes Heilstat in Jesus Christus, und sie hat dabei *Gott nichts anderes darzubieten als eben das Opfer Jesu Christi* [von mir kursiv]. Wir können Gott für das heilbringende Opfer seines Sohnes nicht anders danken, als daß wir uns in seine Hingabe an den Vater hineinziehen lassen und so in Christi Opfer eingehen, uns durch ihn,

⁷⁷ W. Pannenberg, Müssen sich die Kirchen, in: KuD (1992) 325f.

⁷⁸ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn 1984.

mit ihm und in ihm dem Vater hingeben« (KWS 37,42 = LG 116,19–32).

Zu dieser Beschreibung wird am entscheidenden Punkt gesagt – erläuternd oder korrigierend (?): »... wir sprechen allerdings nicht von einer ›Darbietung des Opfers Christi durch die Kirche‹, sondern von der Darbringung unseres Dankes für das Opfer Christi« (LG 116,37–117,2). Zusammenfassend stellt das Gutachten fest: »Wenn die römisch-katholische Lehre so gedeutet wird,

- daß Jesus Christus als der für uns Gestorbene und Auferstandene gegenwärtig ist,
- daß er uns so an seinem Sühnopfer Anteil gibt,
- daß von der Seite des Menschen kein anderes Opfer als das des Lobes und des Dankes dargebracht wird und
- daß das liturgische Handeln des Priesters vom gegenwärtigen Handeln Christi, der sich für uns hingibt, klar zu unterscheiden ist, dann treffen unsere Verwerfungen den Partner nicht mehr; und wir werden von den Canones 1 ... und 4 nicht mehr getroffen (LG 117,6–17) ... Insofern wir Widerspruch gegen die *Opfergebete des römischen Canons* und gegen mißverständliche Formulierungen hinsichtlich der Opfer-Terminologie in *anderen Hochgebeten* erheben, trifft uns can 6. In dem Maße, in dem diese Formulierungen im Sinne der von uns dargelegten Verständigung behoben werden, fällt dieser Gegensatz weg« (LG 117,36–41).

In dieser Stellungnahme scheint mir der Gedanke einer »Brücke für die Verständigung ... in einer Theologie des Lobopfers« hilfreich und fruchtbar zu sein. Auf ihn hatte schon Artikel 24 der Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses in Anbetracht des neutestamentlichen Zeugnisses hingewiesen. In der Auslegung von 1 Kor 11,24–26 hat G. Bornkamm⁷⁹ die begründete Vermutung ausgesprochen, dass das »*Gedenken*« liturgisch als die »Danksagung zu verstehen [sei], die zu Brot und Kelch gesprochen wurde. Sie hat den *Charakter des lobpreisenden Bekenntnisses* [von mir kursiv], an Gott gerichtet, auf dessen Offenbarung es antwortet, aber damit zugleich an die Welt gerichtet, der der Heilstod Christi und seine gegenwärtige Herrschaft feierlich angesagt wird. Beides, die Richtung auf

⁷⁹ Günther Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: Ders., Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze, 2 (BEvTh 28), München 1959, 159f.

Gott und auf die Welt, gehört unlöslich zum Wesen des urchristlichen Bekenntnisses. Dies eben wird in der Erläuterung der Wendung εἰς τὴν ἐμὴν ἀναμνησιν durch τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε deutlich. Es wird auch durch die Sprache der Psalmen bestätigt, die ἐξομολογησὶς und μνηεὶαν ποιεῖσθαι, μνησκεσθαι und ἐξομολογεῖσθαι oder ἀπαγγέλλειν synonym gebrauchen.⁸⁰

Wenn das *Eucharistiegebet als lobpreisendes Bekenntnis* charakterisiert werden kann, ist damit eine entscheidende Grundlage sowohl für das Verständnis der altkirchlichen Texte als auch für die Messopferproblematik gefunden. Es beginnt mit der Bitte um die Gegenwart des Herrn (Gruß) und die Herzen zu Gott zu erheben und endet mit dem »Amen« der Gemeinde. Im Bekenntnis sind Danksagung, Anbetung, Zeugnis und Bittgebet, die Grundformen der theologischen Aussage, vereint.⁸¹ So ist das Eucharistiegebet die Zusammenfassung aller Antworten des Glaubens vor Gottes Angesicht am Altar, ist Lobopfer und Bekenntnis seines Namens (Hebr 13,15). Es ist das sonntägliche Glaubensbekenntnis der ersten Jahrhunderte.

⁸⁰ Meines Erachtens hat Th. Schneider von römisch-katholischer Seite denselben Sachverhalt ausgedrückt, wenn er schreibt: »Mit diesem Wort *memoria* kennzeichnen die Einsetzungsberichte die Gegenwart des Opfers Christi im Mahl. Ähnliche Bedeutung hat der erklärende Zusatz ... So oft ihr dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn ... (1 Kor 11,26). Auch dieses Verkündigen, kataggellein, ist kein »Reden über«, keine erläuternde Predigt, sondern Ansage, Proklamation, welche die Wirklichkeit des heilschaffenden Todes gegenwärtig macht«, in: Th. Schneider, Das Opfer der Messe, in: GuL (1968) 97.

⁸¹ Edmund Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem, in: KuD 3 (1957) 251–306, hier 252–263. – Wieder abgedruckt in: Edmund Schlink, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961, hier 24ff. – (Zusammenfassung durch mich:) Alles Handeln der Kirche ist Antwort des Glaubens auf das Evangelium. Im *Gebet* wird von den Einzelnen oder der Gemeinschaft Gott gedankt für die göttlichen Heilstaten um unserer willen und das Heil für uns neu erfleht. In der *Doxologie* bittet der Christ nicht für sich, sondern er betet Gott an und bringt damit in der Hingabe an Gott sein Ich zum Opfer. Im *Zeugnis* an die Mitmenschen wird die Antwort des Glaubens vor ihnen zugleich zum Wort, das neu ergeht. In der *Lehre* wird die Überlieferung des Evangeliums ohne das Element des persönlichen Zuspruchs weitergegeben, ist die Überlieferung nur indirekt auf die Erweckung des Glaubens gerichtet. Diese vier Grundformen: Gebet, Doxologie, Zeugnis und Lehre, fallen im Bekenntnis in eigentümlicher Weise zusammen, sind in ihm konzentriert, so dass im Bekenntnis die Fülle der Antwort des Glaubens enthalten ist. Im aktuellen Bekenntnis verschwindet jedoch die Grundform der Lehre um ihres unpersönlichen Charakters willen.

te.⁸² Dieses ist wesentlich gerichtet auf die »Verkündigung des Todes des Herrn«, den »Existenzakt Christi, welcher Hingabe an Gott ist, der über die Feiernden mächtig wird«⁸³, und geschieht wie Jesu Lobspruch (an Gott im Angesicht des Todes) über dem Brot und dem Kelch (1 Kor 11,24f; 10,16), den Elementen des Abendmahls. Mit dem Bekenntnischarakter ist eindeutig gegeben, was Luther im Lied ausdrückt⁸⁴: »Dir uns lassen ganz und gar mit allen rechten Christen«, nämlich die »Selbstübereignung« der Glaubenden an die bekannte Wirklichkeit Gottes in Christus, wobei eigentlich umgekehrt zu formulieren ist, dass Christus in den Glaubenden mächtig wird und der Heilige Geist – wie erbeten – die Handlung trägt und die Feiernden ergreift. Darum beginnt auch das zitierte Lutherlied mit den Worten: »Gott der Vater / Jesus Christus / Heilig Geist, der wohn uns bei und laß uns nicht verderben«. Damit ist aber alles Wesentliche der Messopferproblematik angedeutet. Christus mit seinem Existenzvollzug, seiner gehorsamen Hingabe in Glauben und Vertrauen an den Vater und zugleich mit seinem Für-uns-Sein will mächtig werden in den Christen. Er ist, um in der Opferterminologie zu sprechen, Priester und Opfer zugleich, der sich selbst einmal geopfert hat (Hebr 7,26f), damit auch wir als Priester und Opfer nicht uns selbst leben, sondern dem, der für uns gestorben und auferstanden ist (2 Kor 5,15). Th. Schneider formuliert: »Die Personalisierung (Christologisierung) des Opfergedankens ist die Basis aller christlichen Rede vom Opfer: nicht mehr Sachgabe, sondern Selbstgabe ... Auf der Ebene der Heilswirklichkeit ... muß der personale Charakter der Selbsthingabe ernst genommen werden: Christus opfert sich – und wir uns – und er sich mit uns als seinem Leib – und wir uns mit ihm als unserem Haupt, aber »wir ihn«?⁸⁵ – Ebendiese

⁸² Das »nizänische« Glaubensbekenntnis wurde in die Messe erst eingefügt in Konstantinopel im 6. Jh. durch Patriarch Timotheus, in Spanien nach dem Übertritt des westgotischen Königs Rekared zum Katholizismus 589, im Frankenreich zur Zeit Karls des Großen, in Rom auf Verlangen Kaiser Heinrichs II. im Jahre 1014; das »apostolische« (Tauf-)Bekenntnis taucht in Predigtgottesdiensten erst im Mittelalter auf.

⁸³ H. Kahlefeld, Das Abschiedsmahl Jesu, 1980, 165.

⁸⁴ Evangelisches Gesangbuch 138 (ursprünglich wohl besser: Gott der Vater *wohn uns bei*, statt »steh uns bei«).

⁸⁵ Theodor Schneider, in: K. Lehmann / E. Schlink (Hgg.), Das Opfer Jesu Christi (= OC), 1983, 191, 195. – Th. Schneider war Mitglied des ÖAK.

letzte, mit Fragezeichen versehene Aussage beruht auf der dogmatisch verfestigten missverstandenen Auslegung des römischen Messkanons⁸⁶ und ist die Wurzel der ganzen Messopferproblematik. Da-

⁸⁶ Das ist auch auf römisch-katholischer Seite gesehen worden von Hans-Joachim Schulz, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnese-texten der eucharistischen Hochgebete, in: Paul-Werner Scheele / Franz Hengsbach (Hgg.), Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien (FS für Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 93–128. – Ders., in: Ökumenische Glaubenseinheit, 1976, 56–72. – Ders., in: Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen, in: ALw 19 (1978) 9–28. – Und öfter. – Ferner: H. B. Meyer, Eucharistie (GDK 4) 1989. – K. Richter, Das eucharistische Hochgebet, in: B. J. Hilberath (Hg.), Vorgeschmack, 1995, 308–325. – A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets, in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), Gratias agamus, 1992, 75–96. – R. Meßner, Die Meßreform, 1989. – Robert Trottmann, Die Eucharistische Liturgie in den Diözesen Basel und Chur seit dem Konzil von Trient bis zum Ende der napoleonischen Herrschaft. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung aufgrund kirchenamtlicher Publikationen, 1 (Diss.), Freiburg/Schweiz 1987, 101f. – H. Kahlefeld, Das Abschiedsmahl Jesu, 1980, 134, 137f, 152, 160. – W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen, 1989, mit dem Exkurs: »Postkonsekratorische Darbringung?«, 106–113. – Vgl. auch die sorgfältige altkatholische Untersuchung von: H. Aldenhoven, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet, in: IKZ 61 (1971) 79–118, 150–189, 110, 170ff, 173, insbes. 180, der von einer »fatale[n] Umbildung des eucharistischen Opfergedankens« spricht, »die aus der realsymbolischen Darstellung des Opfers Christi vor Gott eine dingliche Darbringung von Leib und Blut Christi in der Gestalt der bereits konsekrierten und gewandelten Elemente macht« (ebd., 180). – Andererseits versucht man im Sinne des Missverständnisses zu interpretieren. So berichtet R. Kaczynski, in: A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), Gratias agamus, 1992, 158, zustimmend: »Josef Andreas Jungmann verglich den Übergang von der Dankagung zur Darbringung mit einem Fest, das man für einen verdienten Menschen veranstaltet: Man hält eine Festrede und überreicht anschließend eine Festgabe.« – Und von Balthasar Fischer: »Wir stehen vor Gott wie kleine Kinder, die ihrer Mutter nur das schenken können, was diese selbst ihnen in die Hände gelegt hat.« – In diesen Vergleichen ist aber die Subjekt-Objekt-Spaltung gerade nicht aufgehoben, d.h. im Bilde des Sachopfers gesprochen! Und wie verträgt sich das mit Jungmanns Bemerkung (s.o. S. 115): »Was in der Messe geschieht, geschieht mit den Einsetzungsworten, alles andere ist Entfaltung und Ausdruck? Ist Anamnese mit Darbringung nur eine Meditation dessen, was beim Zitat der Einsetzungsworte »geschehen ist«? – R. Kaczynski selbst denkt im Bilde vom mystischen Leib Christi und beruft sich auf Liturgiekonstitution 7 von Vaticanum II, aber auch er bleibt im Bild des Sachopfers, in: A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets, in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), Gratias agamus, 1992, 157f. Merkwürdigerweise bringt er noch den Hinweis auf die Anaphora der östlichen Kirchen, die doch diese undurchsichtigen theologischen Konstruktionen durch lehramtliche Festlegungen aufgrund irrtümlicher Auslegung der liturgischen Tradition der Anaphora so nicht kennen mit ihrem in den Grundzügen klaren Aufbau: Einsetzungsworte – Anamnese – Darbringung der consecranda – ungeteilte Epiklese, in: Ebd. 158.

rum ist auch noch die Formulierung von KWS, die Kirche habe »Gott nichts anderes darzubieten als eben das Opfer Jesu Christi« (LG 16,27–29) eine untragbare Aussage, wenn diese sich auf die konsekrierten Gaben bezieht⁸⁷ und die auch durch das biblische Verständnis des »Gedenkens« nicht gedeckt ist. Die Kirche, d.h. die Christen, können nur die Hingabe ihres Herrn im Lobpreis bekennen im Nachtun der Eulogie Christi über Brot und Wein und dann bitten, dass die Verheißung wahr werde und sie an dem Verheißenen teilhaben in der Kommunion.

Beide, die Stellungnahmen der Göttinger Professoren (ÜV 89) und der VELKD (LG 116,13–15), sehen Schwierigkeiten in der Verhältnisbestimmung »des Handelns Christi und des Tuns der Kirche im Abendmahl« trotz der Erläuterung in LV 92,2–15 (s. zu can. 1). – Solange das Opfer Christi vergegenständlicht in den konsekrierten Gaben von der Kirche an Gott dargebracht wird, ist das verständlich,⁸⁸ ist es doch auch keine – im eigentlichen Sinne – katholische Traditi-

⁸⁷ In gleicher Weise fragwürdig sind die Aussagen in LV 94 A 16 (s.o. zu can 6) über das »Eingehen der Kirche in das sakramental präsente, unwiederholbare Kreuzesopfer«. Dieses »der Kirche in die Hände gelegte (?), sakramental gegenwärtige Kreuzesopfer Christi« (was ist das, sind das die consecrata?) wird offenbar in der Anamnese an Gott in »gedenkendem Nachtun« dargebracht. Wird dieses »sakramental präsente« Opfer durch das Zitat der Einsetzungsworte erzeugt und dann »gedenkend« an Gott dargebracht? Natürlich besagt das »de tuis donis ac datis«, dass alle Gabe von Gott stammt, aber diese Formel bezieht sich eigentlich auf Brot und Wein, wie die ganze liturgische Überlieferung weiß, selbst noch: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia 2* (= MS II) 280 A 36. – Vgl.: H.-J. Schulz, Christusverkündigung, in: P.-W. Scheele / F. Hengsbach (Hgg.), *Christuszeugnis der Kirche*, 1970, 93–128, 103. – Das »gedenkende Nachtun« kann sich doch eigentlich nur auf die Eulogie/Eucharistie beziehen, die über Brot und Wein gesprochen wird.

⁸⁸ Vgl. dazu die scharfsinnige Bemerkung von O. H. Pesch: »Um hier ... die »Opfer«-Problematik andeutend anzusprechen: Auch ein historisch und systematisch »gereinigtes« Verständnis vom »Opfercharakter der Messe«, d.h. ein personales Verständnis (Opfer = Selbsthingabe der Kirche mit Christus an den Vater ...), versteht die Eucharistie nicht allein als Gabe Gottes an die Glaubenden (»katabatisch«, »absteigend«), sondern bewußt zugleich als personale Glaubens- und Gehorsamsantwort an den uns beschenkenden Gott (»anabatisch«, »aufsteigend«). Ist darin auch der letzte Rest eines dinghaften Verständnisses von Opfer (Christus wird wie eine Sache Gott »dargebracht«) getilgt, so bleibt nach wie vor die Frage, wie diese Glaubensantwort der Kirche zustandekommt. Ist auch sie reines Geschenk, so kann sie nicht »aufsteigend« sein ...«, in: Otto Hermann Pesch, *Gemeinschaft beim Herrenmahl – Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen*, in: K. Richter, *Das eucharistische Hochgebet – ein Durchbruch zu ökumenischer Gemeinsamkeit*, in: B. J. Hilberath (Hg.), *Vorgeschmack*, 1995, 539ff, 546f.

on. In einem wiedergefundenen Verständnis der Eucharistie als Lobopfer und Bekenntnis über den Gaben entfällt aber m.E. die Schwierigkeit. Die Heilstat Gottes in Christus – auf den Einzelnen bezogen und ihn zum Christen werden lassend in seiner Taufe –, ist immer (!) vorgängig und begründend, das Vorzeichen für alles Handeln der gottesdienstlichen Gemeinde, das Antwort auf Gottes Wort ist.⁸⁹ Sogar die Einsetzungsworte sind vom Liturgen und von der Gemeinde aus gesehen (nicht in erster Linie, aber *auch*) Antwort als Teil des Eucharistiegebetes.⁹⁰

⁸⁹ Treffend sagt K. B. Ritter: »Die christliche Liturgie ist ... insofern Danksagung im strengen Sinne des Wortes, wie sie die lateinische Wendung ›gratiam referre‹ zum Ausdruck bringt. Die Gratia Gottes strahlt in dieser Danksagung zurück auf ihren Ursprung«, in: Karl Bernhard Ritter, *Die Liturgie als Lebensform der Kirche*, Kasel 1947, 10.

⁹⁰ In der römisch-katholischen Liturgiewissenschaft ist die mittelalterlich-scholastische Isolierung der Einsetzungsworte aus dem Eucharistiegebet weitgehend überwunden. – K. Richter: »Es steht heute außer Streit, daß es [das eucharistische Hochgebet] sich vom einleitenden Dialog bis zur Schlußdoxologie um einen in sich geschlossenen Text handelt, den der Vorsteher im Namen der Gemeinde (!) spricht ...«, in: K. Richter, *Das eucharistische Hochgebet*, in: B. J. Hilberath (Hg.), *Vorgeschmack*, 1995, 308–325, 315. – H. B. Meyer: »Die Sinngestalt, d.h. die formale Vollzugsgestalt des eucharistischen Hochgebetes ist die eines vom Vorsteher der ... Gemeinde in ihrem Namen und mit ihr vollzogenen, Gott lobenden, mit Dank seiner Heilstaten gedenkenden Gegenwart des eucharistischen Leibes Christi und communio mit ihm und mit seinem ekklesialen Leib erbittenden Gebetes über den Gaben von Brot und Wein ... Eine besondere Stellung nimmt in diesem Gebet der Einsetzungsbericht deshalb ein, weil er (als ›locus theologicus‹ des Hochgebetes) Anamnese jener Heilstat ist, die wir Stiftung der Eucharistie nennen, und weil er den Grund dafür nennt, warum die Gemeinde, den Gedächtnisauftrag Jesu erfüllend, Brot und Wein darbringen, über diesen Gaben der Heilstaten Gottes gedenken und in ihnen und durch sie Gegenwart ihres Herrn und communio mit (ihm) ... erbitten kann. In diesen Kontext gehören auch die Herrenworte. Sie sind explikative, erzählend-berichtende (Gebets-) Worte ›über‹ das, was Jesus beim Letzten Mahl, seine Lebenshingabe zeichenhaft antizipierend, mit deklarativen (Vollzugs-) Worten ›auf‹ Brot und Wein hin gesagt und getan hat. Weder der Einsetzungsbericht noch die Herrenworte können daher aus dem Gebetskontext herausgelöst werden, ohne die innere Einheit der Sinngestalt ... des Hochgebetes zu zerstören. Eben das ist aber geschehen, als man im Lauf des Mittelalters begann, ohne genügende Kenntnis der Quellen und entsprechende Rücksicht auf die im Kern einheitliche Liturgietradition des Ostens und des Westens eine Theologie der Eucharistie zu entwickeln, deren liturgiefernes Denken vor allem an der theoretisch-systematischen Frage der Realpräsenz interessiert war. Das hat zur Isolierung des Einsetzungsberichtes und insbesondere der Herrenworte geführt ... Deren Folgen sind daher nicht als authentische liturgische Tradition zu betrachten ...«, in: H. B. Meyer, *Die Feiergestalt der Prex eucharistica*, in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), *Gratias agamus*, 1992, 304f.

Sämtliche Verkündigung ist Antwort und Wort zugleich.⁹¹ So ist auch die Eucharistie über Brot und Wein auftragsgemäßes Handeln nach dem Einsetzungsbefehl. Zusammenfassend lässt sich also entsprechend dem Votum der VELKD sagen, wenn die römisch-katholische Lehre so gedeutet wird, dass von der Seite des Menschen kein anderes Opfer als das des Lobes und des Dankes für das Opfer Christi dargebracht wird (wobei der Lobende sich selbst im Glauben – auch ohne dies ins Wort zu heben – der Heilswirklichkeit des Opfers Christi hingibt), und wenn die Hochgebete so formuliert werden, dass sie im Einklang mit der altkirchlichen liturgischen Überlieferung in Ost und West entsprechend der Meinung des VII. Ökumenischen Konzils keine Darbringung der *consecrata* durch die Kirche an Gott enthalten, dann hat der Irrweg in der Messopferfrage, was die römisch-katholische Seite betrifft, sein Ende gefunden. Im Konsens mit der Alten Kirche ist auch der Konsens in der Messopferfrage begründet.

VII. NEUERE RÖMISCH-KATHOLISCHE STELLUNGSNAHMEN ZUM MESSOPFER (2010)

Zwölf Jahre seit diesem 1998 publizierten Vortrag finden sich auf römisch-katholischer Seite einige beachtliche Veröffentlichungen, die direkt oder indirekt Bezug zur Messopferfrage haben, nämlich zu den Hochgebeten mit ihrer Aussage einer Darbringung von »Leib und Blut Christi« an Gott. A. Budde hat entwicklungsgeschichtlich »*Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes*« skizziert und kommt dabei hinsichtlich der orthodoxen Überlieferung und beim Verständnis des römischen Messkanons zum gleichen Ergebnis wie diese Arbeit. In dem Sammelband *Das Opfer* finden sich auch weitere wichtige Arbeiten, so von H. Jorissen, *Das*

⁹¹ Das Ineinander von Wort und Antwort ist unentrinnbar mit dem Handeln der Kirche gegeben, solange es noch legitim Antwort und somit Handeln der Kirche ist. Hier ist auf die Arbeit zu verweisen von: E. Schlink, *Der kommende Christus*, (1957) 1961. Im Zeugnis an die Mitmenschen wird die Antwort des Glaubens vor ihnen zugleich zum Wort, das neu ergeht. Das Zeugnis ist aber wie das Gebet im Bekenntnis konzentriert und also aufgehoben in der Eucharistie über den Gaben an den Vater. – Vgl. auch: G. Bornkamm zu 1 Kor 11,24–26, in: Ders., *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in: Ders., *Studien zu Antike und Urchristentum*, 2, 1959.

Verhältnis von Kreuzesopfer und Messopfer auf dem Konzil von Trient, von J. Wohlmüt, *Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs*, und weitere Artikel, u.a. von R. Meßner, H.- J. Schulz, M. Stuflesser, G. Winkler und F. Schulz.⁹² O. H. Pesch nimmt im zweiten Band seiner *Katholischen Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*⁹³ zur Frage Stellung. Positiv ist gleich zu vermerken: Auch er fordert »mit Nachdruck« eine Überarbeitung der fragwürdigen römisch-katholischen Hochgebete und bemerkt dazu: »Katholiken jedenfalls, die nach den zitierten Hochgebeten ihr ›Amen‹ sprechen, können dies nur dadurch tun, indem sie die fragwürdigen Formulierungen notfalls gegen den unmittelbaren Sinn des Wortlauts im Licht der jüngsten lehramtlichen Klarstellungen verstehen«. Schon die Reformatoren hätten »nicht auf eine ›klassische‹ oder gar geltende Lehrtradition reagiert, vielmehr auf eine spätmittelalterliche Praxis« und auch jetzt stünden jüngste lehramtliche Dokumente nicht im Einklang mit den fragwürdigen liturgischen Formulierungen.⁹⁴ Die »klassische« Lehrtradition begründet er mit Thomas von Aquin. Zu diesem ist oben schon Stellung genommen worden. Bei den jüngsten lehramtlichen Dokumenten beruft sich Pesch auf die Enzykliken *Mediator Dei* (1947) und *Mysterium fidei* (1965), in denen klargestellt sei, dass Lehramt und Theologie nicht mehr von der reformatorischen Kritik getroffen würden.⁹⁵ Die Aussagen aus *Mediator Dei*, auf die er sich beruft,⁹⁶ beziehen sich auf die »Darstellung« (»Repräsentation«) des Selbstopfers Christi in der Doppel-Konsekration von Brot und Wein – wie bei Thomas von Aquin –, sagen aber nichts über die anschließende Darbringung »der göttlichen Opfergabe« durch die Gläubigen an Gott. Doch ist auch davon in

⁹² Achim Budde, Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Albert Gerhards / Klemens Richter (Hgg.), *Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 185–202.

⁹³ Otto Hermann Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. 2. Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Ostfildern 2010.

⁹⁴ Ebd., 491f.

⁹⁵ Ebd., 487f.

⁹⁶ Ebd., 488: »Nach Papst Pius XII. wäre also die Messe dadurch ›Opfer‹, dass sie den (wirklich gegenwärtigen) Christus symbolisch im Zustand seiner Selbstopferung, das heißt seines Todes darstellt (memorialis demonstratio eius mortis)«.

der Enzyklika die Rede, nämlich von jener Darbringung »durch welche die Gläubigen in diesem Opfer die göttliche Opfergabe dem himmlischen Vater darbieten (christifideles divinam victimam Caelesti Patri offerunt) ...«⁹⁷ Hierzu mehr im Zusammenhang mit: *Das Herrenmahl* Nr. 58 weiter unten.⁹⁸

Aus der Enzyklika *Mysterium fidei* folgert Pesch für das Opfern der Kirche: »Das ›Opfern‹ der Kirche aber besteht darin, dass sie mit Christus zusammen geopfert wird und sich selbst opfert ... Der ›Opferakt‹ der Kirche ist also kein eigener Opferakt ..., sondern der Einbezug der Kirche, also der feiernden Gläubigen in den Opferakt, das heißt in den Gehorsam und die Selbsthingabe Christi ... Die Teilnehmer (gehen) gewissermaßen in den Opfergehorsam Jesu Christi ein und treten mit ihm vor den Vater.« Mit dieser Auskunft konnte und kann man sich im ökumenischen Gespräch hören lassen. Eine etwas andere Fassung des Gedankens aus dem Jahre 1984 ist gewiss ökumenisch tragfähig: »Wir können Gott für das heilbringende Opfer seines Sohnes nicht anders danken, als daß wir uns in seine Hingabe an den Vater hineinziehen lassen und so in Christi Opfer eingehen, uns durch ihn, mit ihm und in ihm dem Vater hingeben.«⁹⁹ Weiter bezieht sich Pesch auf das Dokument *Das Herrenmahl* und zitiert dort aus Nr. 56: »Gemeinsam bekennen katholische und lutherische Christen Jesus Christus ... als das Opfer, das ein für allemal für die Sünden der Welt dargebracht wurde. Dieses Opfer kann weder fortgesetzt, noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden, wohl aber kann und soll es je neu in der Mitte der Gemeinde wirksam werden.« Für unsere Frage muss freilich noch Nr. 58 in Betracht gezogen werden: »In der eucharistischen Vergegenwärtigung des geopfert und sich opfernden Herrn können die von ihm Erlösten im besten Sinne opfern. Sie bringen dem himmlischen Vater eine Gabe dar, ... wir bringen Christus dar; er ist Lob, Preis und Ehre. Dieses, die eigene Ohnmacht bekundende, sich ganz auf Christus verlassende und ihn dem Vater vorstellende und darbringende Handeln ist ge-

⁹⁷ MD 97 (Herder-Nummerierung).

⁹⁸ Gemeinsame Römisch-Katholisch-Evangelisch-Lutherische Kommission (Hg.), *Das Herrenmahl*, Paderborn 1978.

⁹⁹ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten-Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.), *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn 1984, 42.

meint, wenn die katholische Kirche zu sagen wagt, daß nicht nur Christus sich für die Menschen opfert, sondern daß auch sie ihn »opfert«. Die Glieder des Leibes Christi sind durch Christus so mit Gott und miteinander vereint, daß sie Teilhaber werden an seiner Anbetung, seiner Selbsthingabe, seinem Opfer für den Vater. Durch dieses Einswerden zwischen Christus und den Christen bringt die Abendmahlsgemeinde Christus dar, indem sie einwilligt, in der Kraft des Heiligen Geistes durch ihn dem Vater dargebracht zu werden. Außer Christus haben wir keine Gaben, keine Anbetung, kein Opfer, das wir von uns aus Gott darbringen könnten. Wir können nichts anderes vorbringen als Christus, das Opferlamm und Opfer, das der Vater uns selbst gegeben hat.«¹⁰⁰ Beim Lesen der gewundenen Formulierungen von Nr. 58 wird man den Eindruck kaum los, dass hier ein verzweifelter Versuch vorliegt, die Darbringung einer »Gabe« an Gott, nämlich Christus durch die Kirche, doch noch zu rechtfertigen. Das betrifft auch die »Darbringung der göttlichen Opfergabe« in *Mediator Dei*.

Wenn Paulus im Römerbrief davon spricht, dass Christus Jesus, der auferstandene Herr, zur Rechten Gottes sitzt und uns vertritt (Röm 8,34), und in gleicher Weise uns der Hebräerbrief Christus bekannt macht als den Hohenpriester, wenn wir im Glauben evangelisch und katholisch gemeinsam *Christus sitzend zur Rechten Gottes* bekennen und im großen Gloria beten und singen: »Herr und Gott, Lamm Gottes, Sohn des Vaters, Du nimmst hinweg die Sünde der Welt: erbarme Dich unser; Du nimmst hinweg die Sünde der Welt: nimm an unser Gebet; Du sitztest zur Rechten des Vaters: erbarme Dich unser«, dann bleibt unverständlich, was eine Darbringung oder Darstellung des Opfers Christi durch die Kirche vor Gott sein soll, abgesehen von der »Darbringung des Lobopfers, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen« (Hebr 13,15). Hinter allen diesen Formulierungen der Lehrdokumente steht der Leib-Christi-Gedanke. Gewiss, die Taufe und das Teilhaben am Leib Christi als Abendmahlsgabe macht die Feiernden zum Leibe Christi (1 Kor 10,17; 12,13), das heißt zur Gemeinde, zum Organismus handelnder Glieder Christi in der Welt für Gott und die Menschen. Dennoch kann die Kirche, die Gemeinde, nicht einfach mit dem Herrn identi-

¹⁰⁰ Nr. 58, in: Gemeinsame Kommission (Hg.), Das Herrenmahl, 1978, 35f.

fiziert, sondern muss von Christus unterschieden werden.¹⁰¹ Sehr erfreulich behandelt H. Jorissen die Frage des »Opfers der Kirche«, wenn er schreibt: »Aufgrund der ›interpretatio christiana‹ des Opferbegriffs gilt: Das einzige, jetzt nur noch vor Gott geltende und wohlgefällige Opfer ist die Totalhingabe Jesu an den Vater ›pro nostra salute‹. Dieses personhafte Ganzopfer Jesu kann in der Messe nicht wie eine ›dingliche‹ Gabe Gott dargebracht werden. Die Kirche kann nicht das ›Opfer Jesu opfern‹ ..., sie kann es nur unter Danksagung empfangen. ›Opfern‹ kann jetzt nur noch heißen: ›durch, mit und in ihm‹ Opfergabe zu werden, in Jesu Hingabe einzuschwingen. Nicht die Kirche opfert Christus, sondern Christus opfert uns, die Kirche ..., indem er uns mitnimmt in die Dynamik seines gehorsamen Lebensvollzugs (Phil 2,8) und uns zum Mitvollzug und darin zum Empfang seiner Heilsgabe befähigt. Danksagendes Gedenken, danksagendes Empfangen und danksagendes Antworten ist die umfassende Kategorie, die allein jetzt noch ein angemessenes Sprechen vom ›Opfer[n] der Kirche‹ erlaubt.«¹⁰² In dieser Formulierung ist die römisch-katholische Theologie wohl nicht mehr von der reformatorischen Kritik betroffen. Betroffen sind weiterhin die Formulierungen der Hochgebete.

Unsere Überlegungen zu *Messopfer und Eucharistie, Weg und Irrweg der Überlieferung*, werden jedoch infrage gestellt durch ein Axiom – eines keinen Beweises bedürftigen Grundsatzes – von Papst Benedikt XVI. A. Angenendt schreibt: »[Sein Axiom] ist die sogenannte *organische Liturgie-Entwicklung*, zu verstehen als die ›von der apostolischen und ununterbrochenen Überlieferung empfangenen Gebräuche‹¹⁰³. Deren Geltung wird im päpstlichen Begleitbrief

¹⁰¹ Beachte zu: Das Herrenmahl Nr. 58, in: Johannes Rehm, Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog, Gütersloh 1993, 223–226. – Vgl. auch: Hans-Christian Seraphim, Thesen zur Gastbereitschaft, KuD 50 (2004) 203–207. – Ebd., These 9: »Auch wenn wir als Kirche eingehen in die Hingabe Christi, bleiben Christus und wir unvertauschbare Subjekte. Im Heiligen Geist bringen wir keine andere Gabe dar als uns selbst und erweisen uns darin als Leib Christi, an dem Er handelt.«

¹⁰² Hans Jorissen, Messopfer II,5, in: LThK 7 (Sonderausg. 2006) 178–184.

¹⁰³ Apostolisches Schreiben *Motu proprio Summorum Pontificum*, in: Eckhard Nordhofen (Hg.), Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das *Motu proprio »Summorum Pontificum«* Benedikts XVI. Arnold Angenendt u.a. im Gespräch, Kevelaer, 2009, 123–131, 123.

zum Motu proprio (an die Bischöfe) mit der Sentenz unterstützt: »In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch«¹⁰⁴.¹⁰⁵ Passt in diese Vorstellung einer bruchlosen ununterbrochenen Überlieferung seit den Aposteln ein Aufsatz, den J. Ratzinger nach dem letzten Konzil veröffentlicht hat: »Ist die Eucharistie ein Opfer?«, in dem er versucht, den Opfergedanken der Hochgebete für Christen, die an Martin Luther orientiert sind, plausibel zu machen? Diesen Aufsatz hat er auch in seine im Jahre 2008 erschienene »Theologie der Liturgie« übernommen.¹⁰⁶ Im Laufe der Erörterung drängt sich ihm der Gedanke auf, dass das dank sagende Empfangen die christliche Weise des Opfers ist, indem es Gegenwart des Christusopfers und unser Erfülltwerden von ihm bedeutet. Am Ende bemerkt er dazu: »Das ›Verkündigen‹ (1 Kor 11,26) ... ist Ansage, Proklamation, die im Wort des Gedenkens und Verkündigens Wirklichkeit schafft. Das ist deshalb so wichtig, weil damit sichtbar wird, wie eng Wortgeschehen und Opfer hier zusammenhängen, wie sehr das christliche Opfer als ›Gedächtnis‹ sich gerade in der Verkündigung zuträgt, die zugleich Danksagung und Bekenntnis der Hoffnung ist; wie wenig eine Antithese zwischen Wort und Sakrament besteht, mit der wir leider später das Wesen beider nur allzu sehr verstellt haben. Dabei hatten die Kirchenväter zunächst gerade an diesen Tatbestand angeknüpft und von der Idee des ›worthaften Opfers‹ aus den eucharistischen Opfergedanken entfaltet, der sich zunächst mehr an das Wort als an die sakramentalen Elemente knüpft.« In diesen Zeilen wird deutlich, wie die altkirchliche Eucharistie *zunächst* als Lobopfer mit Hingabecharakter gesehen, dann aber von Ratzinger überführt (an die sakramentalen Elemente geknüpft) wird in eine Darbringung der *consecrata ad Deum*. Diese Veränderung der Darbringungsaussage zeigt genau die Sonderentwicklung¹⁰⁷ der mittelalterlich-abendländischen Kirche durch den Gedanken des Konsekrationsmomentes an, die dieser im Gefüge des

¹⁰⁴ Ebd., Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe, 108–115, 113.

¹⁰⁵ Arnold Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie?, in: StZ 135 (2010) 651–662, 651.

¹⁰⁶ Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer?, in: Conc 3 (1967) 299–304, hier 303. – Ders., Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Gesammelte Schriften; 11), Freiburg i. Br. 2008, 259–270, hier 270.

¹⁰⁷ A. Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie?, 656f; mit weiteren Gedanken zur Sonderentwicklung.

alten Textes angerichtet hat. Aus der Darbringung der Gemeinde von Brot und Wein zur Segnung/Wandlung wurde jetzt eine Darbringung von *Leib und Blut Christi* durch die Gemeinde (»nos servi tui, sed et plebs tua sancta ... offerimus«). Hier liegt ein Bruch vor, »eine völlig neue Ausrichtung«¹⁰⁸, die angesichts der allgemeinen altkirchlichen östlichen und westlichen liturgischen Überlieferungen mit einer *ununterbrochenen apostolischen Überlieferung* wohl kaum mehr etwas zu tun hat.

VIII. ZUSAMMENFASSENDE UND ABSCHLIESSENDE GEDANKEN

Die Eucharistiegebete der großen Hauptstränge der Überlieferung in den ersten Jahrhunderten sind als die sonntäglichen Glaubensbekenntnisse der Christenheit zu werten.¹⁰⁹ Sie werden vom Vorsteher der Gemeinde als ihr Mund gesprochen und durch die Gemeinde mit ihrem Amen bekräftigt. Die Eucharistie Hippolyts ist auch wie die Glaubensbekenntnisse trinitarisch aufgebaut im Lob für Schöpfung, Erlösung und Heiligung und erbittet ganz konsequent nach dem Gedächtnis von Gottes Heilstaten mit ihrer Verheißung in den Worten Jesu dann in der Epiklese die Eingliederung der Gemeinde in das verheißene Heil. Hier sind gedenkender Lobpreis, Verkündigung und Bitte in der Eucharistie vereint, die nach der *Struktur der theologischen Aussage* als *Bekenntnis* zu werten ist.¹¹⁰ Den altkirchlichen

¹⁰⁸ Ebd., 654.

¹⁰⁹ Wenn das Eucharistiegebet als *Bekenntnis* zu werten ist (G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, 1959. – E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage*, in: *KuD* 3 (1957) 251–306. – O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik*, 2, 2010), ergeben sich daraus Konsequenzen für die Frage, ob die römisch-katholischen Hochgebete mit *Amen* beantwortbar sind und damit Gastbereitschaft möglich ist. – Vgl. dazu: Hans-Christian Seraphim, *Nicht der Leib bringt das Haupt dar, sondern das Haupt den Leib* – Evangelische Christen gastweise bei der römisch-katholischen Kommunion?, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 110 (2010) 133–137. – Auf römisch-katholischer Seite siehe dazu: Reinhard Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB Theologie; 2173), Paderborn 2001, 192: »Der eigentliche eucharistische Akt des Bekenntnisses ist das eucharistische Hochgebet.« – 203: »Die anamnetische Proklamation der Heilstaten geschieht ... in Gestalt der Eucharistie ... [sie ist] der zentrale Bekenntnisakt der Kirche ...«

¹¹⁰ Vgl.: E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage*, in: *KuD* 3 (1957) 251–306. – Damit ist auch die innerevangelische Kontroverse über das Verhältnis von Einsetzungsworten und Eucharistiegebet zwischen H.-Ch. Schmidt-Lauber und

Eucharistiegebeten fehlt jedoch in ihren entscheidenden Aussagen die spätere Messopfervorstellung. Aussagen einzelner Kirchenväter, die man als Opferaussagen nach späterem Verständnis lesen könnte, sind an entscheidender Stelle, nämlich in den Eucharistiegebeten, *nicht rezipiert*. Das ist noch der Stand der Dinge im achten Jahrhundert zur Zeit des VII. Ökumenischen Konzils und gilt für Ost und West. Wie es zur Ausbildung der problematischen Messopferlehre in der Westkirche hat kommen können, habe ich versucht zu skizzieren. Aus dem Glaubensbekenntnis der Gemeinde wurde ein leise gebetetes Priestergebet, an dem die Gemeinde gegen den Wortlaut des römischen Kanons (»wir Deine Diener und Dein heiliges Volk«) kaum noch beteiligt sein konnte und das etwa nach Albertus Magnus in alttestamentlicher Allegorese Sache des Priesters allein war.¹¹¹ Die Eintragung eines Konsekrationsmomentes¹¹² in den missverstandenen alten Text und sein Verständnis unter dieser Voraussetzung hatte die abendländische Kirchenspaltung sehr wesentlich mit zur Folge und mit ihr eine Geschichte – christlich gesprochen: einen ungeheuren Skandal von Blut und Tränen. Im geschichtlichen Rückblick fragt man sich, warum die Opferfrage im Sinn von Trient heute noch so wichtig genommen wird. Viele Jahrhunderte der ungeteilten Christenheit haben ohne das tridentinische Messopfer gelebt, die Ostkirche tut das noch heute. Nicht die altkirchliche eucharistische Überlieferung, sondern die tridentinische Überlieferung bedarf der Korrektur.¹¹³ Das wäre gewiss auch im Sinne der Väter von Trient,

D. Wendebourg hinfällig, siehe dazu: Klaus Raschzok, Der Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation, in: Winfried Haunerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie (Würzburger Theologie; 1), 145–172, bes. 162 unter Hinweis auf Frieder Schulz.

¹¹¹ In allegorischer Auslegung von Ex 19,21f, wo eine Grenze gezogen wird, damit das Volk nicht auf den Sinai steigt, sondern allein Mose, wird das Volk vom Priester geschieden, in: B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, 38 (hg. v. August Borgnet), Paris 1899, De sacrificio Missae III, 1, 81.

¹¹² Das berühmte Wort Augustins »*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*« hat ursprünglich wohl nicht die von der Scholastik und dem späteren Verständnis vorausgesetzte Bedeutung von »verbum« gleich Einsetzungswort, denn »verbum« meint im nächstliegenden Sinn an der Fundstelle bei Augustin das *Gebet* über dem Wasser bei der Taufwasserweihe (vgl.: Joh. tract. 80,3). – Vgl. in: Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche (Leit. 5) Kassel 1966, 242.

¹¹³ Das ist etwa vom 2. neuen Hochgebet zu sagen, dem alten »Hippolyt«-Text, der gegen seinen ursprünglichen Sinn verändert worden ist, damit die Kirche die *consecrata* darbringen kann!

wollten sie doch im Grunde nur verteidigen, was im ursprünglich gemeinten Sinn »katholisch« ist und nicht im Widerspruch zur Alten Kirche steht.¹¹⁴ Aber ihnen stand die heutige liturgiegeschichtliche Kenntnis nicht zur Verfügung. Wir heute müssen jedenfalls fragen, »welche gesamtkirchliche Bedeutung für die Herrenmahlsüberlieferung eine kirchliche Lehre haben kann, deren eigentliches Ziel es ist, die liturgisch-sakramentale Überlieferung gegen Mißverständnisse zu schützen, die aber dann als eigene, von der Liturgie emanzipierte und dominierend sich gebende Lehrtradition fortlebt und einer Überprüfung am Maßstab ihrer eigentlichen Traditionsgrundlage historisch nachweisbar nicht voll mehr standzuhalten vermag«¹¹⁵. In den neuen Hochgebeten der römisch-katholischen Kirche (ebenso wie in der Lima-Liturgie) wird durch die Aufspaltung der Epiklese in eine Gabenepiklese vor und eine Kommunionepiklese nach den Einsetzungsworten zum ersten Mal (1968) die mittelalterliche »westliche« Sakramententheologie *im liturgischen Text eindeutig rezipiert*. Diese Rezeption stellt, wenn man vom Wortlaut und ursprünglichen Sinn der Gebete ausgeht, einen Bruch mit der gesamten bis dahin praktizierten liturgischen Überlieferung der Alten Kirche dar.¹¹⁶ Dieser Traditionsbruch hat Konsequenzen. Was bisher an entschei-

¹¹⁴ Im Vorwort zur 22. Sitzung des Konzils heißt es: »Damit die alte, unbedingte und in jeder Hinsicht vollkommene Glaubenslehre über das große Geheimnis der Eucharistie in der heiligen katholischen Kirche beibehalten und ... bewahrt werde, lehrt und erklärt das ... Konzil von Trient ... folgendes ...« (DH 1738).

¹¹⁵ H.-J. Schulz, Ökumenische Glaubenseinheit (KKTS 39) 1976, 56–72, 71. – Vgl. dazu ebenfalls: Hans-Joachim Schulz, Bekenntnis statt Dogma – Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163), Freiburg 1996. – Der Verfasser versucht auf Grund des Selbstverständnisses der altkirchlichen Ökumenischen Konzilien eine Kriteriologie der für die Kirche konstitutiven apostolischen Überlieferung zu finden.

¹¹⁶ »Was im Mittelalter nur auf der Ebene der Liturgiedeutung festzustellen war – die Idee der Darbringung der konsekrierten Gaben – ist hier in den liturgischen Text eingedrungen ... Wie die Opferaussagen in allen neuen Hochgebeten zu verstehen sind, zeigt in aller Deutlichkeit das 4. Hochgebet, in dem es – entgegen so gut wie der gesamten liturgischen, aber mit einer langen (mittelalterlich-neuzeitlichen) sakramententheologischen Tradition – unmißverständlich heißt: Wir »bringen dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt«, in: R. Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: R. Meßner u.a. (Hgg.), Bewahren und Erneuern (IthS 42) 1995, 197. – W. Haunerland: »Der älteren Tradition ist diese Sicht offensichtlich fremd«, in: W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen, 1989, 106–113.

dender Stelle nicht Sinngestalt der liturgischen Überlieferung war, wird nun in die Anamnese geschrieben: *offerimus Deo corpus et sanguinem Domini*. In ökumenischer Verantwortung wäre es dringend wichtig, diese neuen Hochgebete rasch einer gründlichen Revision im Sinne der allgemeinen Kirche zu unterziehen, die sowohl der Ostkirche als auch den Reformationskirchen entspricht.

LITERATUR

- ALBERTINE, Richard, The Problem of the (double) epiclesis in the new Roman eucharistic prayers, in: EL 91 (1977) 193–202.
- Albertus Magnus, De sacrificio Missae, in: B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, 38 (hg. v. August BORGNET), Paris 1899.
- ALDENHOVEN, Herwig, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet, in: IKZ 61 (1971) 79–118, 150–189.
- Ambrosius von Mailand, Des Sacrements. Des Mystères (SC 25), Paris 1961.
- ANGENENDT, Arnold, Lobpreis der Alten Liturgie?, in: StZ 135 (2010) 651–662.
- ARNOLDSHAINER KONFERENZ (Hg.), Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993.
- Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (= BSELK), Göttingen ²1952.
- BETZ, Johannes, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, 1,1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg i. Br. 1955.
- BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS (Hg.), Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn 1984.
- BORNKAMM, Günther, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: DERS., Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze, 2 (BEvTh 28), München 1959.
- BORNKAMM, Karin / EBELING, Gerhard (Hgg.), Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, 3, Frankfurt a. M. ²1983.
- BUDDE, Achim, Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Albert GERHARDS / Klemens RICHTER (Hgg.), Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 185–202.

- BUGNINI, Annibale, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament (dt. hg. von Johannes WAGNER), Freiburg i. Br. 1988.
- CHEMNITZ, Martin, Examen Concilii Tridentini (hg. v. Eduard PREUSS), Bero-
lini 1861.
- DENZINGER, Heinrich (Begr.) / HÜNERMANN, Peter (Hg.), Kompendium der
Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (verb., erw.,
ins Dt. übertr. unter Mitarb. von Helmut HOPING), Freiburg ³⁷1991.
- DIEKAMP, Franz / JÜSSEN, Klaudius, Katholische Dogmatik. Nach den
Grundsätzen des heiligen Thomas (Lehrbücher zum Gebrauch beim
theologischen Studium), Münster ¹³1962.
- Duranti, Gullelmi (Wilhelm Durandus), Rationale divinorum officiorum,
Lib. IV, cap 44,9,280, Neapel 1859.
- FEINER, Johannes / VISCHER, Lukas (Hgg.), Neues Glaubensbuch. Der ge-
meinsame christliche Glaube, Freiburg i. Br. ⁷1973.
- FÉROTIN, Marius (Hg.), Le Liber Ordinum en usage dans l'église Wisigothi-
que et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle (publi pour la
première fois avec une introduction, des notes, une étude sur neuf calen-
driers Mozarabes) (MELi 5), Paris 1904.
- GEISELMANN, Josef R., Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen
Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933.
- GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE-EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION,
Das Herrenmahl, Paderborn 1978.
- GERHARDS, Albert / RICHTER, Klemens (Hgg.), Das Opfer – Biblischer An-
spruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. 2000.
- GERHARDS, Albert, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hoch-
gebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewis-
senschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Andreas HEINZ / Heinrich REN-
NINGS (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet
(FS für Balthasar FISCHER) (PLR-GD), Freiburg 1992, 75–96.
- HÄNGGI, Anton, Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus se-
lecti (singularum partium textus paraverunt Louis LIGIER ...) (SpicFri 12),
Freiburg/Schweiz 1968.
- HAUNERLAND, Winfried, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der
Euchologie des Missale Romanum, Münster 1989.
- HEINZ, Andreas / RENNINGS, Heinrich (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum
eucharistischen Hochgebet (FS für Balthasar FISCHER) (PLR-GD), Frei-
burg 1992.
- HILBERATH, Bernd Jochen (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen
um die Eucharistie (FS für Theodor SCHNEIDER), Mainz 1995.
- Innozenz III., De sacro altaris mysterio libri sex (PL 217), col. 887D–888C.
- JORISSEN, Hans, Messopfer II,5, in: LThK 7 (Sonderausg. 2006) 178–184.
- JUNGSMANN, Josef Andreas, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung
der Römischen Messe. Opfermesse, 2, Wien ⁵1962.

- Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Trypho (Dialogus cum Tryphone) (Aus dem Griechischen übersetzt von Philipp HAEUSER) (BKK 33), Kempten 1917.
- KAHLEFELD, Heinrich, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche, Frankfurt a. M. 1980.
- KRETSCHMAR, Georg, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche (Leit. 5), Kassel 1966.
- KROKER, Ernst, Rörers Handschriftenbände und Luthers Tischreden, in: Archiv für Reformationsgeschichte (hg. im Auftr. d. Vereins für Reformationsgeschichte u. d. American Society for Reformation Research), Gütersloh 1908.
- LANGE, Dietz (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute, Göttingen 1991.
- LEHMANN, Karl / PANNENBERG, Wolfhart (Hgg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 1, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (DiKi 4), Freiburg i. Br. 1986.
- LEHMANN, Karl / SCHLINK, Edmund (Hgg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (DiKi 3), Freiburg 1983.
- LILIENFELD, Fairy von (Hg.), Die göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilien-Liturgie im Anhang, 2, A (griech.-dt.) (Oikonomia; 2), Erlangen 1986.
- LUTHER, Martin, Die reformatorischen Grundschriften, 4 Bde., Die Gefangenschaft der Kirche, 3 (neu übertr. u. kommentierte Ausg. v. Horst BEINTKER, Orig.-Ausg.) (dtv 6127), München 1983.
- LUTHER, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar o.J.
- MARKSCHIES, Christoph, Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*, in: Wolfram KINZIG / Christoph MARKSCHIES / Markus VINZENT, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten »Traditio Apostolica«, zu den »Interrogationes de fide« und zum »Römischen Glaubensbekenntnis« (AKG 74), Berlin 1999, 1–74.
- MESSNER, Reinhard, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck 1989.
- MESSNER, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB Theologie; 2173), Paderborn 2001.
- MESSNER, Reinhard, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: Reinhard MESSNER / Eduard NAGEL / Rudolf PACIK (Hgg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS für Hans Bernhard MEYER SJ zum 70. Geburtstag) (IThS 42), Innsbruck 1995, 174–201.

- MESSNER, Reinhard, *Prex eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileios-Anaphora*, in: Erich RENHART / Andreas SCHNIDER (Hgg.), *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv* (FS für Philipp HARNONCOURT zum 60. Geburtstag), Graz 1991, 123f.
- MEYER, Hans Bernhard, *Die Feiargestalt der Prex eucharistica*, in: Andreas HEINZ / Heinrich RENNINGS (Hgg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS für Balthasar FISCHER) (PLR-GD), Freiburg 1992.
- MEYER, Hans Bernhard, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas JUNGEMANN SJ am 16. Nov. 1989; mit e. Beitr. von Irmgard PAHL, Josef Andreas JUNGEMANN) (GDK 4), Regensburg 1989.
- MEYER, Hans-Bernhard, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters* (KKTS 11), Paderborn 1965.
- NORDHOFEN, Eckhard (Hg.), *Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio »Summorum Pontificum« Benedikts XVI.* Arnold Angenendt u.a. im Gespräch, Kevelaer 2009.
- OTT, Ludwig, *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1959.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Systematische Theologie*, 3, Göttingen 1993.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Müssen sich die Kirchen immer noch gegenseitig verurteilen?*, in: KuD 38 (1992) 311–330.
- PESCH, Otto Hermann, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. 2. Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie*, Ostfildern 2010.
- PIUS XII., *Rundschreiben Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 556 (lat. u. dt. Text), Freiburg 1948.
- Rabanus Maurus, *De institutione clericorum libri tres* (textum rec., adnotationibus criticis et exegeticis ill., introd. atque indicem addidit Aloisius KNOEPFLER), München 1900.
- Radbertus, Pascasius, *De corpore et sanguine Domini* (cura et studio Bedae Paulus) (CChr.CM 16), Turnholt 1969.
- RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung* (Herderbücherei; 270/273), Freiburg i. Br. 1966.
- RASCHZOK, Klaus, *Der Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation*, in: Winfried HAUNERLAND (Hg.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie* (Würzburger Theologie; 1), 145–172.
- RATZINGER, Joseph, *Ist die Eucharistie ein Opfer?*, in: Conc 3 (1967) 299–304.
- RATZINGER, Joseph, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften; 11), Freiburg i. Br. 2008.
- REHM, Johannes, *Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog*, Gütersloh 1993.

- RICHTER, Klemens, Das eucharistische Hochgebet – ein Durchbruch zu ökumenischer Gemeinsamkeit, in: Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Vorgesmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie (FS für Theodor SCHNEIDER), Mainz 1995, 308–325.
- RITTER, Karl Bernhard, Die Liturgie als Lebensform der Kirche, Kassel 1947.
- SASSE, Hermann (Hg.), Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls, Leipzig 1941.
- SCHLINK, Edmund, Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (DiKi 3), Freiburg 1983.
- SCHLINK, Edmund, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961.
- SCHLINK, Edmund, Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem, in: KuD 3 (1957) 251–306.
- SCHNEIDER, Theodor, Das Opfer der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche, in: GuL 41 (1968) 92.
- SCHOTT, Anselm, Das vollständige Römische Meßbuch, Freiburg 1958.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Bekenntnis statt Dogma – Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163), Freiburg 1996.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete, in: Paul-Werner SCHEELE / Franz HENGSBACH (Hgg.), Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien (FS für Franz HENGSBACH zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 93–128.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Sophia; 5), Trier 2000.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Hochgebet und eucharistische Darbringung, in: Erich RENHART / Andreas SCHNIDER (Hgg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS für Philipp HARNONCOURT zum 60. Geburtstag), Graz 1991, 143.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: ALw 19 (1978) 9–28.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (KKTS 39), Paderborn 1976.
- SERAPHIM, Hans-Christian, Messopfer und Eucharistie. Weg und Irrweg der Überlieferung, in: Christian Schmidt / Thomas Melzl (Hgg.), Lutherische Liturgische Konferenz in Bayern. Gottesdienst leben. 60 Jahre Lutherische Liturgische Konferenz in Bayern, Nürnberg 2011, 283–324. (Veränderte Fassung aus: KuD 44 (1998) 238–273).
- SERAPHIM, Hans-Christian, Nicht der Leib bringt das Haupt dar, sondern das Haupt den Leib – Evangelische Christen gastweise bei der römisch-katholischen Kommunion?, in: Deutsches Pfarrernetz 110 (2010) 133–137.

- SERAPHIM, Hans-Christian, Thesen zur Gastbereitschaft, KuD 50 (2004) 203–207.
- SERAPHIM, Hans-Christian, Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons (Diss.), München 1970.
- STUFLESSER, Martin, Memoria Passionis. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge 1998.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. III, 73–83. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Das Geheimnis der Eucharistie, 30 (Schriftl.: Heinrich Maria CHRISTMANN; vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg.), Salzburg 1938.
- TROTTMANN, Robert, Die Eucharistische Liturgie in den Diözesen Basel und Chur seit dem Konzil von Trient bis zum Ende der napoleonischen Herrschaft. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung aufgrund kirchenamtlicher Publikationen, 1 (Diss.), Freiburg/Schweiz 1987.
- WILCKENS, Ulrich, Der Brief an die Römer, 3. Teilband, Röm 12–16 (EKK 6), Zürich 1982 (42008).

JOSEF KEPLINGER

Thron des Kyrios und Funktionsort des Priesters

Der Vorstehersitz als sichtbarer Ausdruck
der liturgischen Erneuerung

Der Autor ist Spiritual des Priesterseminars der Diözese Linz. Er wurde 2003 zum Priester geweiht und absolvierte sein Theologiestudium in Linz und Regensburg. Für seine Dissertation über den »Vorstehersitz« in der Liturgie erhielt Keplinger an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz im Fach Liturgiewissenschaft die Auszeichnung »summa cum laude«. Am 4. Dezember 2011 überreichte ihm der Abtprimas der Augustiner Chorherren, Bernhard Backovsky, als Forschungspreis der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« den Pius-Parsch-Preis 2011 (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

Im Anschluss an die unterschiedlichen Impulse und Akzentsetzungen der Liturgischen Bewegung hat das Zweite Vatikanische Konzil eine Erneuerung der Liturgie bestätigt und normierend in Auftrag gegeben. Der Wandel von einem juridischen hin zu einem organischen Kirchenbild und die damit einhergehende Entdeckung der Kirche als *Mysterium* stehen in Wechselwirkung mit einer Liturgietheologie, bei der die feiernde Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens wieder deutlich in den Mittelpunkt gerückt wird (vgl. SC 2). Die zur Feier der Liturgie versammelte Gemeinde in ihrer hierarchischen Gliederung wird dabei als zentrales gottesdienstliches Symbol neu entdeckt und herausgestellt. Die Rolle aller Mitfeiernden sowie die Bedeutung der unterschiedlichen Dienste und des ordinieren Amtes kommen vor diesem Hintergrund auf neue und zentrale Weise in den Blick. In der Übernahme unterschiedlicher Dienste im Feiervollzug wird für die gesamte Gemeinde erfahrbar, dass Gott selber sich in Jesus Christus der Gemeinde zuwendet, *mit ihr* und gleichzeitig *an ihr* handelt.

Diese heilsgeschichtliche Akzentuierung der Gemeinde und ihrer Dienste bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Interpretation und Ausgestaltung der liturgischen Feierräume. Die Wiederentdeckung der liturgischen Versammlung als »Raum« der Gottesbegegnung und die Suche nach einer entsprechenden Authentizität in der Feiergestalt gehen Hand in Hand mit der Suche nach einer neuen Authentizität in der Gestalt des liturgischen Feierraumes und einer neuen Akzentuierung liturgischer Handlungsorte: die *lex orandi* prägt die *lex aedificandi*.¹ Raum und Geschehen sollen diesem Bestreben nach zu einer immer größeren Übereinstimmung gebracht werden.

Im Zuge dieser Entwicklung gewinnt speziell auch die Frage nach der räumlichen Verortung des ordinierten Amtsträgers – der wieder als wirklicher Vorsteher der Gemeinde herausgestellt wird – zentrale Bedeutung. In zahlreichen Publikationen findet sich die Aussage, dass durch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Reformen der Sitz für den priesterlichen Vorstedherdienst »zurückgewonnen« wurde.² Vereinzelt finden sich entsprechende räumliche Realisierungen eines Vorstedhersitzes jedoch schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, obwohl die kirchenamtlichen Richtlinien jener Zeit noch keine bauliche Ausgestaltung eines Vorstedhersitzes vorsehen oder diese sogar verbieten.³ Als sichtbare Frucht der Liturgiereform markiert der Vorstedhersitz schließlich im Raum die fundamentale und neu akzentuierte Bedeutung des ordinierten Vorstedherdienstes im liturgischen Feierguschehen. Der für den Vorstedherdienst ausgestaltete Ort wird zum sichtbaren Zeichen für den Wandel im Liturgieverständnis, für die wiederentdeckte Dynamik des liturgischen Feierguschehens und seiner heilsgeschichtlichen Verortung. In Entfaltung seiner Taufberufung ist der Vorstedher durch die Ordination in besonderer Weise dazu in Dienst genommen, im Feiervoll-

¹ Vgl.: Albert Gerhards, Die Liturgie als Begegnung mit Christus. Konsequenzen für den liturgischen Raum, in: Mün. 25 (2005) 339–344, hier 343.

² Vgl. dazu beispielhaft die Aussage bei: Adolf Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus, Freiburg i. Br. 1984, 116.

³ Vgl. dazu beispielhaft die Kirchenbau Richtlinien der Erzdiözese Paderborn, die einen »Pfarrersitz« – wie er sich mancherorts bereits etabliert – als »nicht ernst zu nehmende Forderung« ablehnen, in: Erzdiözese Paderborn, Richtlinien für den Bau und die Ausstattung der Kirchen in der Erzdiözese Paderborn (Im Auftrag des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Paderborn Dr. Lorenz Jäger herausgegeben vom Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn), Paderborn 1961, 8.

zug – bei bleibender Eingebundenheit in die versammelte Gemeinde – Christus als »Haupt« der Gemeinde, als den lehrenden und leitenden Herrn, personhaft abzubilden. Auf diese Weise verdichtet sich in seinem Dienst für die Gemeinde in seiner Person das uneinholbare Voraus der Gnade Gottes, das Wesen und die Dynamik des gefeierten Mysteriums, in das die gesamte Gemeinde im Feiervollzug hineingenommen wird.⁴ Der ihm dafür zugewiesene Ort hat vor diesem Hintergrund nicht nur eine grundlegend funktionale Bedeutung für das Wahrnehmen der entsprechenden liturgischen Vollzüge, sondern wird nach altkirchlichem Verständnis dadurch zugleich auch in seiner symboltheologischen Bedeutung offenbar: als im Feierraum monumentalisiertes Verweiszeichen – im Sinne eines Symbolortes – für den erhöhten und verherrlichten Kyrios selbst, den tragenden Grund der Gemeinde und ihres gottesdienstlichen Vollzugs.⁵ Dass diese fundamentale Bedeutung des Vorstehersitzes in der beschriebenen Spannung von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur in den ersten Jahrzehnten nach der Liturgiereform – und teilweise bis in die Gegenwart (!) – oft nur sehr mangelhaft bedacht und baulich realisiert wird, unterstreicht eine Feststellung von H. Tillmann Ende der 1970er Jahre: »Der Priestersitz ist so bedeutsam und zugleich so wenig in seiner Gewichtigkeit erkannt, daß hierüber mehr veröffentlicht werden sollte.«⁶

Die folgende Darstellung⁷ versucht aufzuzeigen, wie das Verständnis für die Bedeutung der Vorsteherfunktion in der Zeit der Liturgischen Erneuerungsbewegung zu erwachen beginnt und sich – besonders im deutschsprachigen Raum – schon vereinzelt in konkreten baulichen Realisierungen widerspiegelt. In diesen Zeugnissen ist bis zum heutigen Tag verdeutlicht, wie sehr die liturgische Reformidee von Anfang mit dem Versuch einer stimmigen Übersetzung in die

⁴ Vgl.: Josef Keplinger, Der Vorstehersitz. Überlegungen zur Relevanz der Verortung liturgischer Vorsteherung im Kirchenraum, in: HfD 65 (2011) 105–120, hier 105–108.

⁵ Vgl.: Ebd., 109–111.

⁶ Heinrich Tillmann, Um den Kyrios Christus versammelt. Die Bedeutung des Priestersitzes, in: Gd 13 (1979) 11.

⁷ Die folgende Darstellung gibt wesentliche Inhalte wieder, die sich in der Dissertation des Autors in den Kapiteln 6.1.4.2. und 6.1.4.3. finden. – Vgl.: Josef Keplinger, Der Vorstehersitz. Studie über die Verortung liturgischer Vorsteherung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur (unveröffentl. Diss. masch.), Linz 2010, 159–172.

Gestalt und Gestaltung des Feierraumes verbunden ist und wie wesentlich zum liturgischen Erneuerungsprozess die Neuakzentuierung des ordinierten Vorstehers und seine dem entsprechende Verortung im Feierraum gehören. Allein die Bewusstmachung dieser Verschränkung ist als wesentlicher Impuls für eine stimmige Ausgestaltung und entsprechende Nutzung des Vorsteherortes in den liturgischen Räumen der Gegenwart zu sehen.

II. PIUS PARSCH UND DIE LITURGIEGEMEINDE ST. GERTRUD

Unter den zentralen Persönlichkeiten der Liturgischen Erneuerungsbewegung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist aus österreichischer Perspektive in besonderer Weise der Klosterneuburger Chorherr P. Parsch (1884–1954) hervorzuheben. Mit seiner *Liturgischen Gemeinde*⁸ in der Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg wird er zum Vordenker und Wegbereiter der liturgischen Reformidee. In der Zusammenschau des Liturgie-, Kirchen- und Amtsverständnisses von Parsch, seiner dem entsprechenden Feierpraxis sowie der konkreten räumlichen Verhältnisse in der Kirche St. Gertrud dokumentiert sich beispielhaft der Perspektivenwandel im liturgietheologischen Denken jener Zeit und treten gleichzeitig auch die Wurzeln und Hintergründe für die Wiederentdeckung des Vorsteherstitzes im liturgischen Geschehen zu Tage.

In Zusammenarbeit mit dem Architekten R. Kramreiter (1905–1965) erfuhr der 800 Jahre alte Kirchenraum St. Gertrud im Jahr 1935/36 eine Umgestaltung im Geiste der volksliturgischen Erneuerungsbewegung.⁹ Die von Parsch beeinflusste und von Kramreiter baulich umgesetzte Grundidee des Raumes nimmt ihren Ausgang bei der sehr praktischen Vorstellung, dass die Kirche »wohl zuerst Ge-

⁸ Vgl. dazu die näheren Ausführungen bei: Norbert Höslinger, Die Liturgische Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg, in: Norbert Höslinger / Theodor Maas-Ewerd (Hgg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979, 177–185.

⁹ Parsch sieht in der Kirche St. Gertrud einen idealen liturgischen Feierraum. – Vgl.: Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg-Wien ²1952 = (PPSt 1), Würzburg ³2004, 31f. – Pius Parsch / Robert Kramreiter, Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie, Wien-Klosterneuburg 1939 = Neu eingeleitet von Rudolf Pacik (PPSt 9), Würzburg ²2010.

brauchsgegenstand, d.h. Ort, wo sich die Christen zum Gottesdienst versammeln«¹⁰, ist. Darüber hinaus aber wird sie ganz wesentlich als Symbol gesehen, welches »die mystische Verbindung Christi mit seiner Kirche«¹¹ zum Ausdruck bringt. Der letzte und tiefste Sinn des liturgischen Raumes ist Christus selbst, »der vom Altare aus seine Gemeinde nährt, erbaut und zur Verklärung führt«¹². Diese Sichtweise zeigt, wie sehr Parsch von der Akzentsetzung des rheinländischen Seelsorgers J. v. Acken (1879–1937) beeinflusst ist, der eine Sakralkunst favorisiert, die sich in Christus verwurzelt und ganz auf ihn ausgerichtet sieht: »Was wir wollen ist in einem Satze das: Der Altar als der mystische Christus soll der Ausgangspunkt und gestaltende Mittelpunkt des Kirchenbaus und der Kirchengestaltung sein.«¹³

Im Sinne dieses konsequent christozentrischen Ansatzes im Raumverständnis und in seiner Ausgestaltung findet sich deshalb in St. Gertrud ein einziger, schlicht ausgeführter, aber monumental wirkender Altartisch¹⁴ aus Marmor, ohne Retabel und Tabernakelaufsatz¹⁵, in der »Mitte des Altarraumes« als »Höhe- und Mittelpunkt des ganzen Gotteshauses«¹⁶.

In unmittelbarer Nähe zum Altar – allerdings leicht in das Kirchenschiff hineinversetzt – findet sich ein Ambo aus Marmor, auf dem zwei Pulte ausgestaltet sind: ein niedrigeres für den Vortrag der Epistel und des Graduale, ein höheres, von dem aus das Evangelium verkündet wird. Dieser Ambo wird als »Lese- und Predigtstuhl«¹⁷ vor-

¹⁰ P. Parsch, *Volksliturgie* (PPSt 1), 32004, 295.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 296.

¹³ Johannes van Acken, *Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk*, Gladbeck 1922, 3.

¹⁴ Die Wiederentdeckung der eigentlichen und zentralen Bedeutung des Altares und seine entsprechende Ausgestaltung werden für Parsch zum zentralen Zeichen der liturgischen Erneuerung: »Das ist das Neue, das umstürzend Neue, das die liturgische Erneuerung der Kirchenkunst auferlegt, die Neugestaltung des Altares«, in: P. Parsch, *Volksliturgie* (PPSt 1), 32004, 297.

¹⁵ Der Tabernakel, der für eine Kapelle wie St. Gertrud keine Vorschrift ist, erhielt seinen Ort in einer Wandnische seitlich des Altares. Auf diese Weise steht die statische Gegenwart des Herrn in den eucharistischen Gestalten nicht im Zentrum des Raumes und lässt so das liturgische Geschehen selbst umso deutlicher in Erscheinung treten.

¹⁶ P. Parsch / R. Kramreiter, *Neue Kirchenkunst* (PPSt 9), Würzburg 22010, 35.

¹⁷ Ebd., 30.

gestellt, was deutlich werden lässt, dass dort auch der Ort der Predigt zu lokalisieren ist.

Der Raum davor ist als »Familienraum der Gemeinde« konzipiert, der die »innige Gemeinschaft und aktive Teilnahme« der Mitfeiernden ermöglichen und fördern soll. Die bewusste Deutung und Gestaltung als »Gemeinschaftsraum«¹⁸ gründet in der Vorstellung vom allgemeinen Priestertum aller Getauften im Blick auf den mystischen Leib Christi, von dem her sich die Gemeinschaftsdimension und die aktive Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie als konstitutiv ergeben. Träger der Liturgie ist nach Parsch nicht der geweihte Priester alleine, sondern eben alle, die am mystischen Leib Christi teilhaben. Die Wiederentdeckung dieser Dimension ist für Parsch von größter Bedeutung, mit seinen Worten eine »Zentralidee«, die »uns ganz neue Perspektiven für das christliche Leben, für unsere Einstellung zur Kirche und damit auch zur Pfarre«¹⁹ gibt. Letztere tritt bei Parsch besonders deutlich hervor:

»Die Pfarre ist Zelle der Kirche, ist die Kirche im Kleinen, die Pfarre ist die konkrete Erscheinung der Kirche für den einzelnen Christen. Die Pfarre ist Corpus Christi. Wir müssen daher all das Große, was wir von der Kirche ausgesagt, im vollen Umfang auf die Pfarre übertragen. Wir müssen uns vor allem klar werden, daß die Pfarre Corpus Christi mysticum in concreto ist.«²⁰

Parsch fördert also nicht nur ein neues Bewusstsein für die Pfarre, sondern wertet sie in einem Höchstmaß auf, indem er den Kirchenbegriff in ganz konkreter und direkter Weise auf sie überträgt. Seiner Ansicht nach tritt die Pfarre in erster Linie als konkreter mystischer Leib in der sonntäglichen Eucharistie in Erscheinung, die vor diesem Hintergrund als konstitutiv für das Pfarrleben anzusehen ist. Haupt des mystischen Leibes ist Christus selbst, der im Pfarrer eine sichtbare Darstellung findet: »Der Pfarrer ist Stellvertreter des Hauptes Christus, der Pfarrer ist der sichtbare Ausdruck Christi.«²¹ Als sichtbares Haupt des Leibes kommt dem priesterlichen Amt somit eine zentrale Dimension im gottesdienstlichen Geschehen zu. Dies bleibt

¹⁸ Ebd., 26.

¹⁹ P. Parsch, *Volksliturgie* (PPSt 1), 32004, 266.

²⁰ Ebd., 268.

²¹ Ebd., 269. Parsch streicht diese Formulierung bewusst hervor und verwehrt sich gegen jede Abschwächung.

nicht ohne Auswirkungen auf die Ausgestaltung der Kirche St. Gertrud.

Hinter dem Altar findet sich das Presbyterium (von Parsch als »Priesterraum«²² tituliert), das eine bewusste Ausgestaltung nach dem Vorbild altkirchlicher Verhältnisse erfährt.²³ Durch diese Anordnung rückt einerseits der Altar wieder deutlicher in die Mitte der Versammlung und wird auf diese Weise zum zentralen Ort, »dem Priester und Volk von zwei Seiten zustreben«²⁴. Andererseits wird durch diese Verortung des Altares der Raum frei, wo ursprünglich der Vorstehersitz seinen Platz fand: in der Mitte der Apsisrundung und im direkten Gegenüber zur versammelten Gemeinde. Nach diesem Vorbild lässt Parsch einen Vorstehersitz errichten. Besonders auffallend ist dabei die Monumentalität seiner Ausgestaltung: ein über drei Stufen erhöhter »Thron«²⁵ aus Marmor, der zu beiden Seiten von einer Marmorbank (gleich dem Synthronos in den altchristlichen Basiliken) flankiert wird²⁶ und im Hinblick auf Ausführung und Aufstellungsort an einen Bischofssitz erinnert. Die Erhöhung des Sitzes wird in erster Linie mit seiner Sichtbarkeit begründet.²⁷

Versucht man nach den Hintergründen für diese Art der Ausgestaltung zu fragen, so muss als Erstes darauf hingewiesen werden, dass Parsch – in Anknüpfung an die Sichtweise der Alten Kirche – das Presbyterium als Abbild des Himmels sieht.²⁸ Vor diesem Hintergrund ist der dort aufgestellte Thron symbolhaft in den himmlischen Bereich hineingenommen und auch von daher zu interpretieren. Parsch erinnert immer wieder an die lebendige Verbundenheit mit dem verklärten Christus und an die gleichzeitige Sehnsucht nach seiner Wiederkunft, die er in der Urkirche im Leben und Beten der Ge-

²² P. Parsch / R. Kramreiter, *Neue Kirchenkunst* (PPSt 9), Würzburg 2010, 36.

²³ Parsch ist durch mehrere Aufenthalte in Rom und Ravenna sehr von der Architektur und Ausgestaltung der dortigen Basiliken geprägt. (Freundliche Mitteilung von N. Höslinger, Klosterneuburg, am 21.01.2008).

²⁴ P. Parsch / R. Kramreiter, *Neue Kirchenkunst* (PPSt 9), Würzburg 2010, 36.

²⁵ Von Parsch und Kramreiter wird der Sitz bewusst auch als »Thron« vorgestellt. Vgl.: P. Parsch / R. Kramreiter, *Neue Kirchenkunst* (PPSt 9), Würzburg 2010, 36.

²⁶ Vgl. die Abb. in: Ebd., 33, 37.

²⁷ Parsch und Kramreiter legen Wert darauf, »daß er über den Altartisch hinausragt«, in: Ebd., 36.

²⁸ »Der letzte Teil über den Altarraum hinaus ist das Presbyterium, das mit der Apsis in der Symbolik der alten Kirche den Himmel darstellt«, in: P. Parsch, *Volksliturgie* (PPSt 1), 2004, 32.

meinde besonders stark ausgeprägt sieht.²⁹ Die Darstellung der Hetoimasia³⁰ – des leeren Throns, der für den wiederkommenden Herrn bereitet ist – ist für ihn ebenso sichtbarer Ausdruck dieser Verbundenheit und Sehnsucht³¹ wie auch die Darstellung des thronenden Basileus auf zahlreichen Apsismosaiken der altchristlichen Basiliken.³² Liturgie muss für ihn sowohl diese Verbundenheit mit dem verklärten wie auch die Sehnsucht nach dem wiederkommenden Christus in besonderer Weise bewahren und zum Ausdruck bringen und auf diese Weise ein durch subjektive Privatfrömmigkeit verstelltes Christusbild schrittweise überwinden.³³ Sein erklärtes Ziel ist es deshalb, die Parusie Sehnsucht der alten Kirche wieder neu zu erwecken.³⁴ In diesem Sinne fordert er die Abkehr von einem »allzu geozentrisch« gewordenen Christentum: »Wir müssen wieder den

²⁹ Parsch antwortet auf die Frage, ob die Gemeinde in der alten Kirche den verklärten Christus auch auf Erden nahe gesehen hat: »Ja, im Symbol und im Mysterium; Symbol im Sinne der Antike, wirklichkeitserfülltes Symbol. Der Altar war Christus, die Evangeliumsverkündigung war Christus; im hl. Opfer erschien der verklarte Christus vor der feiernden Gemeinde; im Opfermahl verband sich der Gläubige mit dem verklärten Herrn. Die Kirche und der einzelne Christ wußte sich durch den mystischen Leib mit dem Haupte verbunden, ja fühlte sich als Christus«, in: Pius Parsch, Die objektive und subjektive Frömmigkeit, in: BiLi 7 (1932/33) 233–236, 257–261, 283–289, hier 259.

³⁰ Eine solche Darstellung findet sich in St. Gertrud auf der Betonbrüstung der Empore. Vgl. die Abb. in: P. Parsch / R. Kramreiter, Neue Kirchenkunst (PPSt 9), Würzburg 2010, 31.

³¹ Vgl.: Pius Parsch, Das Symbol der Thronbesteigung (»Etimasia«), in: BiLi 7 (1932/33) 25–33, hier 26–27.

³² Vgl.: Pius Parsch, Die Königs-idee der Liturgie, in: BiLi 1 (1926/27) 10–12, hier 10.

³³ Vgl.: Parsch, Die Königs-idee der Liturgie, 1926/27, 10f. Die Wurzel für die individualistisch verengte und subjektiv geprägte Frömmigkeit sieht er in der Tatsache, dass im Laufe der Zeit die Verbundenheit mit dem verklärten Christus immer mehr geschwunden und dafür die Betrachtung des irdischen und historischen Jesus immer stärker in den Vordergrund getreten ist. Im Zuge dieser Entwicklung prägte sich ein Individualismus aus, der den einzelnen Menschen immer mehr aus der Gemeinschaft des mystischen Leibes herauslöste und die Verbindung der Einzelseele mit Jesus in den Vordergrund stellte. In der Herz-Jesu-Verehrung sieht Parsch ein besonders deutliches Beispiel dieser subjektiven Frömmigkeit. Vgl.: P. Parsch, Die objektive und subjektive Frömmigkeit, 1932/33, 259–261.

³⁴ Parsch sieht es als wesentlich, die Parusiehoffnung »zu einer der großen Grundstimmungen unserer Seelenhaltung« zu machen. Vgl. dazu in: P. Parsch, Das Symbol der Thronbesteigung, 1932/33, 33; sowie auch die Einschätzung von Norbert Höslinger in: Norbert Höslinger, Pius Parsch und die Erneuerung der christlichen Frömmigkeit, in: N. Höslinger / Th. Maas-Ewerd, Mit sanfter Zähigkeit, 1979, 155–174, hier 163.

Schwerpunkt von der Erde in den Himmel verlegen.«³⁵ Das Christkönigsfest sieht er vor diesem Hintergrund als großes Geschenk, weil darin das »urliturgische Bild des Königs Christus, das der Volksfrömmigkeit ganz fremd geworden ist«³⁶, wieder eine deutliche Hervorhebung erfährt. Und ebendieser Blick auf den verherrlichten und wiederkommenden Christus muss nach Parsch in besonderer Weise auch den Kirchenraum prägen. In St. Gertrud blickt die versammelte Gemeinde auf den Thron in der Apsis, der über den Altar hinausragt, und schaut damit gleichzeitig hin auf das Ziel, auf das Parsch immer wieder zu sprechen kommt. Der Kirchenraum in seiner Gliederung »Atrium, Schiff, Opferstätte, Priesterraum« birgt für Parsch somit eine Dynamik in sich, die den Weg des Christen nachzeichnet: »Ringens um Erlösung, Gemeinschaft der Heiligen, Opfer, Verklärung im Himmel«³⁷. Der Raum selbst und seine Ausstattung erinnern die versammelte Gemeinde an das letzte und eigentliche Ziel und versuchen, die Sehnsucht danach wachzuhalten. Vor diesem Hintergrund kommt dem ausgestalteten Thron in der Apsis eine Symbolik zu, die über die konkrete Fei ergemeinde hinausweist und das Ziel aller Liturgie vor Augen stellt.³⁸

Darüber hinaus kommt im Thron aber auch eine zweite wesentliche Dimension zum Tragen. Parsch stellt seiner Gemeinde nicht nur den

³⁵ Pius Parsch, Parusiegedanken im kirchlichen Herbst, in: BiLi 2 (1927/28) 1–4, hier 2. – In seiner Messerklärung kommt er an verschiedenen Stellen über den Parusiegedanken zu sprechen. So sieht er das Kyrie unter anderem als »V e r b a n n u n g s l i e d der Kirche«, in dem »unser Heimweh nach der himmlischen Heimat« (159) zum Ausdruck kommt, den Opfergang als Bild für den »letzten großen Opfergang«, der uns hinführt »zum himmlischen Altar« (243), und im Gebet des Vaterunser, das in der Bitte um das Kommen des Gottesreiches auch »zur Vollendung drängt in der Wiederkunft Christi und im seligen Leben des Himmels« (366), in: Parsch, Pius, Messerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung, Klosterneuburg 1930 = Neu eingeleitet von Andreas Heinz (PPSt 4), Würzburg 2006. – Vgl. dazu die Ausführungen bei: Roman Stafin, Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen (PPSt 2), Würzburg 2004, 120.

³⁶ P. Parsch, Die Königs-idee der Liturgie, 1926/27, 12.

³⁷ P. Parsch, Volksliturgie (PPSt 1), 2004, 32.

³⁸ In gleicher Weise muss auch das Kreuz gedeutet werden, das über dem Altar angebracht ist. Es ist nicht als Marterholz ausgestaltet, sondern strahlt dem Betrachter als Crux gemmata entgegen und erzählt so vom erlösenden Leiden des Herrn, von seinem Sieg über den Tod und seiner Verherrlichung. – Vgl. dazu: P. Parsch / R. Kramreiter, Neue Kirchenkunst (PPSt 9), Würzburg 2010, 35.

für den Kyrios bereiteten Thron vor Augen, sondern setzt sich im liturgischen Vollzug selbst auf diesen Thron – wenn er beispielsweise mit seiner Gemeinde die Stundenliturgie (Matutin und Laudes) feiert – und bringt ihn auf diese Weise sichtbar mit seiner liturgischen Vorsteherfunktion in Verbindung.³⁹ Dass er dies gerade im Feiervollzug des Stundengebets tut, ist nicht verwunderlich. Im Gegensatz zum vorgegebenen Messritus findet er in dieser Gottesdienstform den nötigen Freiraum, um seine Vorsteherfunktion bei der Leitung des Gebets sichtbar auszudrücken. Zudem misst Parsch dem Stundengebet große Bedeutung zu. Es wirkt für ihn Erlösungsgnade und hat von daher »sakramentalen Charakter«. Im sichtbaren Unterstreichen seiner priesterlichen Vorsteherfunktion hebt er deutlich hervor, was das Stundengebet von seinem Wesen her ist: »Gebet der Ekklesia, und da diese der mystische Leib Christi ist, das Gebet Christi, an dem wir alle teilhaben dürfen«⁴⁰. Wenn er selbst im Feiervollzug des Stundengebets als Vorsteher der Versammlung auf dem Thron seinen Platz findet, nimmt er für alle sichtbar die Stelle Christi ein, der als unsichtbares Haupt des mystischen Leibes gegenwärtig ist.⁴¹ Diese Repräsentation Christi durch den Priester hebt Parsch immer wieder hervor und bringt sie in sehr direkter Weise zum Ausdruck: »Im Priester soll die Menschheit das Antlitz Christi schauen.«⁴² Wenn Parsch in der gemeinsamen Feier der Stundenliturgie aktuell den Thron als Sitz benützt, so stellt er ihn damit in den Dienst dieser Repräsentationstheologie und unterstreicht so einerseits sichtbar seine Stellung und Aufgabe als priesterlicher Vorsteher, relativiert andererseits aber gleichzeitig seine priesterliche Rolle (die er als Mensch wahrnimmt) und lässt Christus umso deutlicher hervortreten, der als der eigentlich Handelnde auf diesem Stuhl verortet wird.

³⁹ Vgl.: Ebd., 39.

⁴⁰ Parsch, Pius, Priester und Liturgie, in: BiLi 11 (1936/37) 185–190, hier 188.

⁴¹ Die Gegenwart Christi im Priester ist in Zusammenhang mit den anderen Erscheinungsweisen Christi im liturgischen Geschehen zu sehen, durch die – nach Parsch – Christus in verhüllter Form zu Tage tritt: An erster Stelle nennt er in diesem Zusammenhang die »versammelte Gemeinde«, dann den »Altar«, schließlich den »Priester«, das »Evangelium« und zuletzt die »heilige Eucharistie«. – Vgl. dazu: Pius Parsch, Mitten unter euch ... Gedanken zum Sonntag »Gaudete«, in: BiLi 21 (1953/54) 65–68.

⁴² P. Parsch, Volksliturgie (PPSt 1), 2004, 190.

Interessant ist die Beobachtung, dass Parsch den Sitz in erster Linie als Thron vor Augen hat und weniger als Kathedra, im Sinne eines Lehrstuhls.⁴³ Die liturgische Predigt, die für ihn Ausdruck des Lehrauftrages Christi ist und von daher wesentlicher Bestandteil innerhalb der Messfeier,⁴⁴ verortet er am Altar oder an einem in Altarnähe aufgestellten Ambo, nicht jedoch am Sitz. Zudem fällt auf, dass Parsch an keiner Stelle die Tatsache reflektiert und problematisiert, dass er als Priester den Sitz benutzt, der in dieser ausgestalteten Form in der Mitte der Apsis – ob als Thron oder als Kathedra vorgestellt – in der alten Kirche der Sitz des Bischofs ist. In dieser Tatsache spiegelt sich wohl auch sein Bild von der Pfarrgemeinde, die er als „der mystische Leib Christi in concreto“⁴⁵ versteht, ohne dabei auf die Bedeutung des bischöflichen Amtes zu verweisen.

Gerade der Blick auf Pius Parsch und seine liturgischen Feiern in St. Gertrud lassen deutlich werden, wie sehr die Suche nach Authentizität in der Feiargestalt in eine notwendige Veränderung der Raumgestalt einmündet und mit dieser in eine immer größere Übereinstimmung gebracht werden will. Der Vorstehersitz in der Apsis von St. Gertrud ist ein monumentaler Zeuge dafür, wie sehr die Aufbrüche im liturgietheologischen Denken speziell auch die Rolle des Vorstehers in der Liturgie und seine Symbolgestalt betreffen und eine entsprechende Reflexion herausfordern.

III. DIE PUNKTUELLE WIEDERENTDECKUNG DES VORSTEHERSITZES AN ANDEREN ORTEN

Die in St. Gertrud bereits 1935/36 durchgeführte monumentale Ausgestaltung eines Vorstehersitzes im direkten Gegenüber zur Gemeinde ist in unterschiedlicher Deutlichkeit auch in anderen Kirchen-

⁴³ Parsch spricht zwar in der Regel vom »Thron«, gebraucht aber auch den Begriff »Kathedra«. – Vgl. dazu: Pius Parsch, Liturgische Kunst, in: BiLi 11 (1936/37) 32–35, hier 35.

⁴⁴ Parsch schreibt der Predigt innerhalb der Messfeier große Bedeutung zu und tritt entschieden gegen die Praxis auf, die Predigt als außerliturgischen Akt zu betrachten. – Vgl.: P. Parsch, Volksliturgie (PPSt 1), 1904, 391–398.

⁴⁵ Ebd., 269.

raumgestaltungen schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu beobachten.⁴⁶

Beispielhaft sei in diesem Zusammenhang auf Bauten von E. Steffann (1899–1968) verwiesen, der zusammen mit S. Östreicher die Laurentiuskirche in München (1955) konzipiert hat.⁴⁷ E. Steffann schafft eine schlichte halbkreisförmige Steinbank hinter dem Altar,⁴⁸ mit der er den Ort der Vorstehung akzentuiert. In seiner Konzeption ist sie schon wesentlich als Funktionsort angedacht. Unterstrichen wird dies durch den Verzicht auf die Ausgestaltung eines Ambos. Nach frühchristlichem Vorbild sieht er den Vorsteher am Sitz und im Gegenüber zur Gemeinde verortet, auch und gerade für den Vollzug der Homilie. Wie unüblich und revolutionär diese Anknüpfung an eine verloren gegangene Praxis zu jener Zeit war, zeigt die Tatsache, dass es für diese bauliche Konzeption einer speziellen Genehmigung durch den zuständigen Münchener Erzbischof bedurfte.⁴⁹ Steffann orientiert sich mit diesem baulichen Ausdruck am liturgischen Grundmodell der *Circumstantes*, der Versammlung des Volkes Gottes um den in ihrer Mitte gegenwärtigen Herrn. Der Kirchenraum ist für ihn ganz wesentlich Haus der Gemeinde. Er »eint die Gemeinde untereinander und sammelt sie um eine Mitte, die im Symbol des Altares Christus in ihrer Mitte gegenwärtig weiß«⁵⁰. Vor diesem Hintergrund kommt dem Ort der Vorstehung eine besondere Bedeutung zu. Der Priester hinter dem Altar schließt den Ring mit der feiernenden Gemeinde um den Altar. Die Trennung und Distanz zwischen

⁴⁶ Der deutsche Kunsthistoriker H. Schnell etwa verweist schon während der Beratungen zur Liturgiekonstitution im Jahr 1963 auf die Tatsache, dass sich in verschiedenen Kirchen der Sitz des Priesters hinter dem Altar befindet. Deutlich wird dieser Sitz auch schon als Funktionsort charakterisiert, wenn er darauf hinweist, dass der Priester von dort aus »auch zu seiner Gemeinde sprechen kann«, in: Hugo Schnell, *Der neue Kirchenbau und die Konzilsberatungen*, in: *ThGl* 53 (1963) 292–299, hier 299.

⁴⁷ Architekt Siegfried Östreicher und Kirchenbaumeister Emil Steffann, vgl. dazu in: Johannes Heimbach, »Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten«. Der Kirchenbaumeister Emil Steffann (1899–1968) (*MthA* 36), Altenberge 1995.

⁴⁸ Vgl. die Abb. in: Willy Weyres / Otto Bartnig u.a. (Hgg.), *Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau*, München 1959, 191.

⁴⁹ Vgl.: Walter Zahner, Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung (*MTh* 15), Altenberge 1992, 324.

⁵⁰ J. Heimbach, »Quellen menschlichen Seins ...« (*MthA* 36), 1995, 109.

ihm und den mitfeiernden Gläubigen wird damit weitgehend aufgehoben.⁵¹ Die Bank in der Apsis wird so einerseits zum sichtbaren Monument seiner Zugehörigkeit zum Volk Gottes, betont aber andererseits ebenso seine zentrale Stellung innerhalb der *Circumstantes*. Priester und Gemeinde streben gemeinsam auf die Mitte, auf Christus hin. Steffan führt dieses Motiv in der Elisabethkirche in Opladen (1958)⁵² weiter und gestaltet dort die Bank hinter dem Altar im Scheitelpunkt mit einem deutlich erhöhten Sitz für den Vorsteher.⁵³ Mit diesem Akzent kommt zweifellos die Rolle und Bedeutung des gottesdienstlichen Vorstehers auch optisch noch einmal deutlicher zum Ausdruck.

In Bezug auf einen baulich ausgestalteten Vorsteherort muss auch auf R. Schwarz (1897–1961) verwiesen werden. Von R. Guardini und seiner Theologie beeinflusst,⁵⁴ setzt sich Schwarz intensiv mit der Bedeutung und wesensgerechten Ausgestaltung des liturgischen Feierraumes auseinander. Eine Reduktion auf das Wesentliche sollte dazu verhelfen, die Sakralität der Versammlung in Erscheinung treten zu lassen, den Raum aber wieder deutlich als Objekt im Dienst dieser Versammlung erscheinen zu lassen. In Weiterentwicklung der basilikalen Wegekirche versucht er folglich einen Raum zu schaffen, der die christliche Gemeinde auf dem Weg hin zur Vollendung darstellt. Vor diesem Hintergrund sieht er den liturgischen Raum in folgender Konzeption: »Der Baumeister hat die Erde zu einer Landschaft der Anbetung zu verfassen. Die besteht aus drei Gegenden. Die erste ist der Raum dieser Welt, deren Haus zu reiner Geschöpflichkeit verfaßt und auf Gott aufgetan ist. Die zweite Gegend ist die Schwelle, da wohnt Christus der Mittler, und die dritte Gegend ist das Schlechthin offene, und da ist der Himmel.«⁵⁵

⁵¹ Vgl.: Ebd., 109f.

⁵² Vgl. die Abb. in: W. Weyres / O. Bartnig (Hgg.), *Kirchen*, 1995, 193.

⁵³ Vgl.: Barbara Kahle, *Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1990, 175.

⁵⁴ A. Gerhards beispielsweise sieht gerade im Kontakt und im Zusammenwirken von Rudolf Schwarz und Romano Guardini bedeutende Auswirkungen für den Kirchenbau im 20. Jahrhundert: »Wie kaum eine andere personelle Konstellation hat die des Philosophen und Theologen Romano Guardini und des Architekten Rudolf Schwarz auf Burg Rothenfels die Entwicklung des katholischen Kirchenbaus im 20. Jh. inspiriert«, in: A. Gerhards, *Die Liturgie als Begegnung mit Christus*, 2005, 340.

⁵⁵ Rudolf Schwarz, *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*, Heidelberg 1960, 24.

Vor diesem theologischen Konzept gewinnen die Apsis und ihre Ausgestaltung eine zentrale Bedeutung. Der Altar, auf dem sich für ihn die »Niederlassung Gottes auf der Erde« ereignet, steht »vor dem Hintergrund des Himmels, von dem aus Menschwerdung geschieht und zu dem die Gebete hinübergehen, der also der perspektivische Hauptpunkt des durch die Kirche repräsentierten Weltalls ist: Sie ist auf ihre offene Stelle hin gebaut«⁵⁶. Die Apsis ist für ihn demnach »der eigentlich himmlische Ort, in dem die Kirche offen und ihre Wand durchsichtig wird«⁵⁷. Der Raumteil hinter dem Altar erscheint damit – bildlich gesprochen – als die Stelle, an der die Gemeinde aus der irdischen Welt hinaus- und in eine nicht darstellbare transzendente Wirklichkeit hineintritt. In dieser Vorstellung spiegelt sich deutlich die Symbolik der frühchristlichen Basiliken. Wenn auch keineswegs als durchgängiges Motiv, so bezieht er in bedeutenden Kirchenbauten auch einen ausgestalteten Vorstehersitz in seine Apsiskonzeption mit ein. In St. Michael in Frankfurt⁵⁸ (1953–54) und in St. Andreas in Essen⁵⁹ (1954–57) findet sich jeweils hinter dem Altar eine sigmaförmige Steinbank, in deren Scheitel ein Vorstehersitz ausgestaltet ist. Auch in St. Theresia in Linz (1959–62) findet sich in der Mitte des rechten Sigmaschenkels eine Hervorhebung für den priesterlichen Vorsteher.⁶⁰ Diese Ausführungen sind insofern bemerkenswert, da Schwarz sich immer wieder entschieden gegen die Vorstellung wendet, dass im Priester Christus der Gemeinde gegenübertritt. Mit dieser Sicht stellt er sich gegen den allgemeinen Trend der Liturgischen Bewegung, die durch eine Positionierung des Vorstehers *versus populum* die enge Verbindung und Verwiesenheit zwischen Priester und Feiergemeinde betonen will.⁶¹ Nach Ansicht von Schwarz steht der Vorsteher im Idealfall auf Seiten der Gemeinde, an ihrer Spitze diesseits des Altares, und spricht von dort aus »über die

⁵⁶ Ebd., 309.

⁵⁷ Ebd., 309.

⁵⁸ Vgl. dazu die Ausführungen und Abb. in: Ebd., 207–223.

⁵⁹ Vgl. dazu die Ausführungen und Abb. in: Ebd., 254–261.

⁶⁰ Vgl. dazu die Ausführungen und Abb. in: Conrad Lienhardt (Hg.), *Sakralraum im Umbruch. Kirchenbau der Katholischen Kirche in Oberösterreich nach 1948* (Reihe Kirchenbau 4), Regensburg 2004, 114–119.

⁶¹ Vgl.: Albert Gerhards, *Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen*, Kvelaer 2011, 69.

Schwelle hinweg in den offenen Ort«⁶². Der Priester hinter dem Altar ist für ihn eine regelrechte Störung der Raumsymbolik, eine Störung, die er auch benennt: »Der Priester hinter dem Altar bringt den ganzen Kirchengrundriß in Verwirrung.«⁶³ In dieser Feststellung spiegelt sich die Überzeugung, dass der Gottesdienst nicht primär eine christozentrische, sondern eine theozentrische Struktur hat, in welcher es dem Priester zukommt, an der Spitze der Gemeinde zu stehen und mit ihr gemeinsam vor Gott zu treten. Mit diesem Gedanken, den er auch in alten römischen Kirchen verwirklicht sieht, stellt er sich gegen den allgemeinen Trend der Liturgischen Bewegung, die aufgrund einer radikal christozentrischen Ausrichtung gerade das Gegenüber von Priester und Gläubigen stark betont und fördert. Durch seine Kritik wird das trinitätstheologische Defizit offenbar, das in der Grundausrichtung der Liturgischen Bewegung durchwegs spürbar bleibt.⁶⁴ Für die räumliche Positionierung und die Benützung des Vorstehersitzes bleiben die hier aufbrechenden Fragen bis zum heutigen Tag von zentraler Bedeutung. Auch wenn Schwarz vom Grundansatz her einer primär kultischen Ausrichtung auf Gott hin verhaftet bleibt, so liegt das Besondere seines Ansatzes doch in der Betonung, dass sich der priesterliche Vorsteher zusammen mit der ganzen Gemeinde vor Gott stellt und so aus einer isolierten Stellvertreterfunktion heraustritt.⁶⁵ Vor diesem Hintergrund sind die erwähnten Altarraumgestaltungen in Frankfurt, Essen und Linz umso bemerkenswerter. Als Sitze für den priesterlichen Vorsteher hinter dem Altar passen sie eigentlich nicht in sein theologisches und bauliches Konzept. Unterstrichen wird diese Tatsache dadurch, dass er sie keiner näheren Deutung zuführt beziehungsweise sehr offen interpretiert, ja in gewisser Weise fast entschuldigend auf ihre Existenz zu sprechen kommt, wenn er beispielsweise über St. Mi-

⁶² Rudolf Schwarz, Einige Bemerkungen zum Kirchenbau, in: Architektur Wettbewerbe 27. Kirchen von heute. Katholischer Teil ausgewählt von Rudolf Schwarz (Schriftenreihe für richtungsweisendes Bauen), Stuttgart 1959, 57–63, hier 60.

⁶³ R. Schwarz, Einige Bemerkungen zum Kirchenbau, 1959, 60.

⁶⁴ Vgl.: Albert Gerhards, Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum, in: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hgg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach einer angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst; 2), Regensburg 2003, 10–26, hier 21.

⁶⁵ Vgl.: A. Gerhards, Die Liturgie als Begegnung mit Christus, 2005, 340f.

chael bemerkt, dass die Apsis »leerer Raum hinter dem Altar« ist – wie es eigentlich seiner theologischen Konzeption entspricht –, aber gleichzeitig ergänzen muss: »... sie enthält nichts als eine Rundbank des Klerus oder der Schola der Sänger.«⁶⁶ Warum er in den genannten Beispielen trotzdem zu einer baulichen Umsetzung in dieser Art und Weise kommt, lässt nur Vermutungen zu. Einerseits kann man dahinter das immer stärker werdende Bewusstsein mancher Theologen und Gemeinden erkennen, die den Priester im Feiervollzug idealerweise im Gegenüber der versammelten Gemeinde sehen und durch eine bauliche Ausgestaltung diesen Ort auch markiert sehen wollen, wie dies in angeführten Kirchenbauten von Steffan der Fall ist. Andererseits kann der Sitz auch als reiner Symbolort verstanden werden, dem von der Grundkonzeption her eben nicht in erster Linie funktionale Bedeutung zugemessen wird. Als Sitz im himmlischen Bereich – um mit Schwarz zu sprechen: jenseits der Schwelle – legt sich zumindest die Symbolgestalt eines himmlischen Thronsitzen in gewisser Weise nahe, auch wenn Schwarz diese Deutung nicht explizit ausspricht.

Sehr bemerkenswert ist auch die Ausgestaltung der Kirche St. Ehrentrudis in Salzburg Herrnau (1958–62), mit der R. Kramreiter zu Beginn der Konzilszeit einen besonderen Akzent setzt. Ähnlich wie in St. Gertrud in Klosterneuburg platziert er dort hinter dem Altar einen monumentalen steinernen Sitz, der als der »feierliche hohepriesterliche Thron«⁶⁷ vorgestellt wird. Besonders bemerkenswert ist der Umstand, dass dieser Thron das Wappen des damaligen Erzbischofs von Salzburg trägt. Auf diese Weise erscheint er als ein dem Bischof zugewiesener Ort außerhalb der Kathedralkirche. Für eine Pfarrkirche ist eine solche Ausgestaltung einmalig und wirft viele Fragen bezüglich der Motivation zu dieser Ausgestaltung und der konkreten Benützung im liturgischen Vollzug auf. Zugleich spiegelt sich in diesem Sitz die Unsicherheit und Ungeklärtheit bezüglich der theologischen Interpretation und des praktischen Umgangs mit dem Ort der Vorstehung. Der Sitz in der Pfarrkirche St. Ehrentrudis ist demnach ein Monument, das deutlicher als jeder andere Sitz aus je-

⁶⁶ R. Schwarz, Kirchenbau, 1960, 213.

⁶⁷ Lothar Schreyer / Robert Kramreiter, Salzburg Herrnau. Für Gott und die Menschen, Wien 1963, 69.

ner Zeit die Frage nach der Bedeutung und theologischen Zeichenstruktur des Vorstehersitzes stellt und die Spannung auch optisch manifestiert, in welche der Vorstehersitz in der Diskussion der Folgezeit gestellt ist.

IV. FAZIT

Die besprochenen Realisierungen machen deutlich, wie wesentlich die Aufbrüche im liturgietheologischen Denken speziell auch die Rolle des Vorstehers in der Liturgie und seine Symbolgestalt betreffen und nach einer entsprechenden räumlichen Akzentuierung verlangen. Die unterschiedliche Art der Ausgestaltung dieser Sitze sowie die Offenheit ihrer konkreten Benützung lassen allerdings ebenso sichtbar werden, wie ambivalent die Einordnung und Interpretation des Vorsteherortes in dieser Zeit noch bleibt. Einerseits werden die baulichen Realisierungen schon ansatzweise als Funktions- und Handlungsorte in den Blick genommen, von denen aus der priesterliche Vorsteher die versammelte Gemeinde tatsächlich leitet und ihr auch sichtbar vorsteht, andererseits erscheinen diese Sitze oft mehr als reiner Symbolort (für den wiederkommenden und gleichzeitig unsichtbar anwesenden Herrn), an den man sich im Rückblick auf die Väterzeit wieder erinnert, dem man allerdings darüber hinaus noch kaum eine wirklich funktionale Bedeutung zuschreibt.

In diesem Spannungsverhältnis sind die unterschiedlichen Überlegungen und die konkreten Ausgestaltungen des Vorsteherortes vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu sehen. Das Ringen um ein neues Kirchen-, Liturgie- und Amtsverständnis mündet in genau dieser Offenheit in das Konzilsgeschehen hinein. Die dort gemachten theologischen Weichenstellungen versuchen beide Dimensionen miteinander zu verbinden und lassen sich in der Folgezeit gerade an der Interpretation des Vorsteherortes ablesen. Auf diese Weise bündeln sich an diesem Ort wesentliche Fragen, welche die nachkonziliare theologische Diskussion über das ordinierte Amt und seine Bedeutung im liturgischen Vollzug bis zum heutigen Tag bestimmen.

Im Dienst an der Gemeinde erfüllt der Vorsteher nicht nur eine notwendige *Funktion* für das Kommunikationsgeschehen innerhalb der Gemeinde, sondern wird in dieser Funktion zum *Realsymbol* für das

alles tragende Kommunikationsgeschehen der Gemeinde mit Gott, für seinen verleblichten Anruf, der je neu Gemeinde konstituiert und das liturgische Geschehen trägt. In diesem Sinne akzentuiert der Sitz als Funktionsort für den Vorsteher gleichzeitig die symboltheologische Dimension seines Dienstes. Entsprechend stimmige bauliche Realisierungen und ein bewusster – für die Feiergemeinde einsichtiger und theologisch erschlossener – Umgang mit dem Vorsteherort sind in diesem Zusammenhang als ein zentrales Element anzusehen, durch welches für die Gemeinde das Wesen des liturgischen Mysteriums deutlicher erfahrbar werden kann. Dafür ist von wesentlicher Bedeutung, dass die in der Liturgischen Bewegung sich abzeichnende Spannung von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur in der Ausgestaltung und im Feiervollzug nicht einseitig aufgelöst, sondern konsequent aufrechterhalten und für das Feiargeschehen fruchtbar gemacht wird.

LITERATUR

- ACKEN, Johannes van, Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk, Gladbeck 1922.
- ADAM, Adolf, Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus, Freiburg i. Br. 1984.
- Erzdiözese Paderborn, Richtlinien für den Bau und die Ausstattung der Kirchen in der Erzdiözese Paderborn (Im Auftrag des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Paderborn Dr. Lorenz Jäger herausgegeben vom Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn), Paderborn 1961.
- GERHARDS, Albert, Die Liturgie als Begegnung mit Christus. Konsequenzen für den liturgischen Raum, in: Mün. 25 (2005) 339–344.
- GERHARDS, Albert, Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011.
- GERHARDS, Albert, Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum, in: Albert GERHARDS / Thomas STERNBERG / Walter ZAHNER (Hgg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach einer angemessenen Raumgestaltung katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst; 2)*, Regensburg 2003, 10–26.
- HEIMBACH, Johannes, »Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten«. Der Kirchenbaumeister Emil Steffan (1899–1968) (MthA 36), Altenberge 1995.
- HÖSLINGER, Norbert, Die Liturgische Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg, in: Norbert HÖSLINGER / Theodor MAAS-EWERD (Hgg.), *Mit sanfter*

- Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979, 177–185.
- HÖSLINGER, Norbert, Pius Parsch und die Erneuerung der christlichen Frömmigkeit, in: Norbert HÖSLINGER / Theodor MAAS-EWERD, Mit sanfter Zähigkeit, Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979, 155–174.
- KAHLE, Barbara, Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 1990.
- KEPLINGER, Josef, Der Vorstehersitz. Studie über die Verortung liturgischer Vorstehung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur (unveröffentl. Diss. masch.), Linz 2010.
- KEPLINGER, Josef, Der Vorstehersitz. Überlegungen zur Relevanz der Verortung liturgischer Vorstehung im Kirchenraum, in: *HID* 65 (2011) 105–120.
- LIENHARDT, Conrad (Hg.), Sakralraum im Umbruch. Kirchenbau der Katholischen Kirche in Oberösterreich nach 1948 (Reihe Kirchenbau 4), Regensburg 2004.
- PARSCH, Pius / KRAMREITER, Robert, Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie, Wien-Klosterneuburg 1939 = Neu eingeleitet von Rudolf PACIK (PPSt 9), Würzburg ²2010.
- PARSCH, Pius, Das Symbol der Thronbesteigung (»Etimasia«), in: *BiLi* 7 (1932/33) 25–33.
- PARSCH, Pius, Die Königs-idee der Liturgie, in: *BiLi* 1 (1926/27) 10–12.
- PARSCH, Pius, Die objektive und subjektive Frömmigkeit, in: *BiLi* 7 (1932/33) 233–236, 257–261, 283–289.
- PARSCH, Pius, Liturgische Kunst, in: *BiLi* 11 (1936/37) 32–35.
- PARSCH, Pius, Messerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung, Klosterneuburg 1930 = Neu eingeleitet von Andreas HEINZ (PPSt 4), Würzburg ⁴2006.
- PARSCH, Pius, Mitten unter euch ... Gedanken zum Sonntag »Gaudete«, in: *BiLi* 21 (1953/54) 65–68.
- PARSCH, Pius, Parusiegedanken im kirchlichen Herbst, in: *BiLi* 2 (1927/28) 1–4.
- PARSCH, Pius, Priester und Liturgie, in: *BiLi* 11 (1936/37) 185–190.
- PARSCH, Pius, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg-Wien ²1952 = (PPSt 1), Würzburg ³2004.
- SCHNELL, Hugo, Der neue Kirchenbau und die Konzilsberatungen, in: *ThGl* 53 (1963) 292–299.
- SCHREYER, Lothar / KRAMREITER, Robert, Salzburg Herrnau. Für Gott und die Menschen, Wien 1963.
- SCHWARZ, Rudolf, Einige Bemerkungen zum Kirchenbau, in: *Architektur Wettbewerbe* 27. Kirchen von heute. Katholischer Teil ausgewählt von Rudolf Schwarz (Schriftenreihe für richtungsweisendes Bauen), Stuttgart 1959, 57–63.
- SCHWARZ, Rudolf, Kirchenbau. Welt vor der Schwelle, Heidelberg 1960.

- STAFIN, Roman, Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen (PPSt 2), Würzburg 2004.
- TILLMANN, Heinrich, Um den Kyrios Christus versammelt. Die Bedeutung des Priestersitzes, in: Gd 13 (1979) 11.
- WEYRES, Willy / BARTNIG, Otto u.a. (Hgg.), Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau, München 1959.
- ZAHNER, Walter, Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung (MTh 15), Altenberge 1992.

Wiedereinführung des Subdiakonates?

Ein Beitrag zur Reparatur von Fehlentwicklungen und zur Rückgewinnung der Wahrheit liturgischer Dienste¹

Der Autor ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn. Er studierte katholische Theologie und Philosophie in Trier, München und Saarbrücken, promovierte an der Theologischen Fakultät Trier und erhielt einen Lehrauftrag für Liturgiewissenschaft an der Staatlichen Musikhochschule Saarbrücken, bis er nach seiner Habilitation an der Universität Tübingen zum ordentlichen Professor der Liturgiewissenschaft nach Paderborn berufen wurde. Er ist Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn, Vorsitzender der Liturgiekommission des Erzbistums Paderborn, Gastprofessor an der Pontificia Universitas Lateranensis in Rom sowie an der Theologischen Fakultät Lugano und hat einen zusätzlichen Lehrauftrag für byzantinische Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt. Als Priester des Bistums Trier und Mitrat der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche wurde er von Papst Benedikt XVI. zum Berater der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung ernannt. Kunzler ist bekannt als Verfasser zahlreicher praxisbezogener Bücher zur katholischen Liturgie (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

1. Zaitzkofener Eindrücke

Die Bilder von umstrittenen Priesterweihen im Priesterseminar Herz-Jesu der Priesterbruderschaft Pius' X. im oberfränkischen

¹ Auf Wunsch des Autors und mit ausdrücklicher Genehmigung von Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Schriftleiter der Zeitschrift »Liturgisches Jahrbuch«, wird dieser Aufsatz hier als Zweitveröffentlichung abgedruckt. – Erstveröffentlichung unter demselben Titel in: LJ 61 (2011) 250–272.

Zaitzkofen (Bistum Regensburg) gingen um die Welt. Was den in der Liturgie der Kirche erfahrenen Zuschauer auf den ersten Blick erstaunte, war, dass nach der Handauflegung durch den Weihenden Bischof sich in die Schar der ebenfalls die Hände auflegenden Priester auch Diakone und sogar Subdiakone einreihen. Diakone und Subdiakone in Dalmatik bzw. Tunicella vollziehen eine Handauflegung, die im Ritus der Priesterweihe die Aufnahme in das Presbyterium einer Ortskirche ausdrücken soll? Doch halt: Echte Diakone bzw. Subdiakone waren es ja gar nicht, sondern als Diakone und Subdiakone verkleidete und fungierende Priester. Da die Priesterbruderschaft Pius' X. die liturgischen und damit auch die disziplinären Veränderungen nach dem II. Vatikanischen Konzil ablehnt, ist sie auch von der Abschaffung des Subdiakonates und dem Verbot, andere Stufen des Weiheamtes als die wirklich empfangene in der Liturgie auszuüben, nicht betroffen. Nach wie vor verkleiden sich Priester als Diakone und Subdiakone und beteiligen sich so an der presbyteralen Handauflegung im Ritus der Priesterweihe.

2. Keine Subdiakone mehr, weder echte noch falsche

Was im »Drei-Herren-Amt« oder auch im »levitierten Hochamt« vor der Liturgiereform an höheren Festen üblich war, das ist seit der Abschaffung des Subdiakonates verboten. Das *Motu proprio* Papst Pauls VI. *Ministeria quaedam*, welches auch die ehemaligen »Niederen Weihen« zu Gunsten der liturgischen Laiendienste des Lektors und des Akolythen abgeschafft hat, hat auch den Stand des Subdiakonates, der auf ein ehrwürdiges Alter in der Liturgie- und Kirchengeschichte zurückblicken kann und in den Ostkirchen bis zum heutigen Tag existiert, nach Art eines Federstrichs einfach abgeschafft: »Proinde in Ecclesia Latina ordo maior Subdiaconatus non amplius habetur.«² Wohl wurde den Bischofskonferenzen die Möglichkeit eingeräumt, den Akolythen auch als »Subdiakon« zu bezeichnen, doch wurde davon kein Gebrauch gemacht, so dass der Subdiakon

² Reiner Kaczynski (Hg.), *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* (= EDIL). Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, Turin 1976. Vol. 1b: 1973–1983, Nr. 3217–4785 cum supplemento, Rom 1988. Vol. 2: 1983–1993, Nr. 4786–6882 cum supplemento, Rom 1997, hier Nr. 2884.

aus dem Bewusstsein der gegenwärtigen Kirche des Abendlandes verschwunden ist.

Auf diese Abschaffung des Subdiakonates geht auch eine Novellierung der liturgischen Vorschriften durch die römische Gottesdienstkongregation vom 23. Dezember 1972 ein. Es wird bestimmt, dass der Dienst des Subdiakons künftig von Lektor und Akolyth übernommen wird, auch wenn sie nicht von einem Bischof auf Dauer instituiert worden sind.³

Ebenfalls wird bestimmt, dass Priester als Priester und Diakone als Diakone in der Messfeier mitwirken sollen. Ein Priester soll nicht die liturgischen Gewänder eines Diakons anlegen und als solcher fungieren.⁴ Bezug genommen wird auf die Allgemeine Einführung des Messbuchs (AEM) Nr. 58: »In der Gemeinschaft, die sich zur Feier der Messe versammelt, hat jeder einzelne das Recht und den Auftrag, tätig mitzuwirken, und zwar in verschiedener Weise, je nach seiner Stellung und Aufgabe. Dabei sollen alle, ob sie einen besonderen Dienst ausüben oder nicht, nur das und all das tun, was ihnen zukommt.« Schon die Formulierung des letzten Satzes erinnert an die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils Art. 28: »Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger (sive minister sive fidelis), in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.«

Damit gilt das Prinzip der *Veritas ordinum*, der Wahrheit der unterschiedlichen Weihegrade und Dienste in der liturgischen Feier: Es gibt nur noch »echte« Bischöfe, Priester und Diakone, es gibt keine falschen Diakone und Subdiakone mehr, ebenso wenig »echte« Subdiakone seit der Abschaffung dieses Standes im Jahr 1972. Es gibt aber leider wieder »echte« Lektoren und Akolythen, zumeist Kandidaten des Priestertums oder des Diakonates, neben denen »unechte« Lektoren und zeitlich begrenzt beauftragte Akolythen (als Kommunionhelfer) stehen, weil ihnen gegen jede theologische Logik die Beauftragung auf Dauer durch den Bischof versagt bleibt. Dabei besagt

³ Ebd., Nr. 1376: »... subdiaconatus ordo in Ecclesia Latina amplius non habebitur. Officia subdiaconi a lectore vel acolytho, etsi non rite institutis, peragentur«.

⁴ Ebd.: »Minime vero decet presbyterum officio diaconi fungi, vestibis huius ordinis indutum«.

die Novellierung von 1972 nicht weniger, als dass die liturgischen Dienste des ehemaligen Subdiakons nunmehr von Lektoren und Akolythen übernommen werden, von echten, also »auf Dauer« vom Bischof beauftragten, selbst wenn diese »Dauer« bis zur Diakonenweihe der Weihekandidaten doch sehr kurz sein sollte, aber auch von »unechten«: »etsi non rite institutis«. Man halte sich vor Augen: Der einstmals zu den höheren Weihen (!) mit Verpflichtung zum Zölibat- und Breviergebet gezählte Subdiakonat wird nicht nur einfachhin als nicht mehr existent erklärt, sondern seine liturgischen Obliegenheiten gehen auf Lektoren und Akolythen über, selbst auf jene, die keine Beauftragung auf Dauer durch den Bischof erhalten haben, also auf ganz gewöhnliche Lektoren und Kommunionhelfer, Herren wie Damen!

II. DIE GESCHICHTE DES SUBDIAKONATES

Mit dem *Motu proprio Ministeria quaedam* wurde mit einem Satz eine Institution abgeschafft, die auf eine viele Jahrhunderte währende Tradition zurückschauen kann. So erwähnt die *Traditio Apostolica* (um 215) den nicht zu den sakramentalen Stufen zählenden Subdiakonat, der inhaltlich als Assistenz des Diakons beschrieben wird: »Dem Subdiakon soll nicht die Hand aufgelegt werden; er wird vielmehr ernannt, damit er dem Diakon folge.«⁵ Nach Kleinheyer war der Subdiakonat ein Bestandteil der römischen Kirchenorganisation: »Wie der Bischof 7 Diakone hat, so haben die 7 Diakone insgesamt 49 Gefolgsleute. Der Schluss liegt nahe, dass jedem Diakon ein Subdiakon und 6 Akolythen zugeordnet sind. Ferner kann man schließen, dass der Ordo des Subdiakons dem des Akolythen näher steht als dem des Diakons; möglicherweise ist der Subdiakonat aus dem Akolythat entwickelt.«⁶

⁵ Georg Schöllgen, *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre* (übers. u. eingel. v. Georg Schöllgen). Wilhelm Geerlings (Hg.), *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung* (hg., übers. u. eingel. v. Wilhelm Geerlings) (FC 1), Freiburg i. Br. 1991, hier Kap. 13, 242f.

⁶ Bruno Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern 2. Teil 1: Ordinationen und Beauftragungen*, in: Hans Bernhard Meyer u.a. (Hgg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft* (GDK 8), Regensburg 1984, 7–66, 15.

Die Einrichtung des Akolythats wird in Beziehung zur Organisation der römischen Caritas in sieben Regionen unter der Leitung der sieben Diakone gebracht. Nach dem *Liber Pontificalis*⁷ hat Papst Fabian (236–250)⁸ Rom in sieben Diakonatsbezirke aufgeteilt und den sieben Diakonen sieben Subdiakone als Helfer beigegeben. Zudem wurden den sieben Diakonen je sechs Gefolgsleute, »Akolythen«, zur Seite gegeben, so dass der Subdiakon als Erster der insgesamt sieben Gefolgsleute gelten konnte, die den Diakon als »Chef« des Diakonatsbezirkes in seinem Amt unterstützten. Kleinheyer folgt demnach dem Urteil L. Duchesnes, nach dem der Akolyth nicht Gefolgsmann des Priesters, sondern in erster Linie der des Diakons war.⁹

L. Eisenhofer bezieht sich auf A. v. Harnacks These, wonach die Diakone im Lauf der Zeit derart vornehm geworden waren, »dass sie die niederen Dienstleistungen den Subdiakonen abzuschütteln suchten. Die Subdiakone hatten die oberste Stelle der ordines minores inne und gravitierten immerfort dem höheren Klerus zu.«¹⁰

In der Folgezeit entwickelte sich der Subdiakonatsamt immer mehr zu einer »höheren« Weihe. Bereits Papst »Alexander II. rechnet den Subdiakonatsamt zu den höheren Weihegraden,¹¹ ohne dass diese Ansicht in der Kirche allgemein durchgedrungen wäre. Erst Innozenz III. ... rechnet den Subdiakonatsamt den höheren Weihen zu: »Sacer gradus esse minime dubitatur«. Doch gilt überall der schon von den Apostolischen Konstitutionen ausgesprochene Grundsatz: »Sie sind Diener der Diakone.«¹² H. Müller nennt als Hauptgrund für die Zuzählung des Subdiakonates zu den Höheren Weihen durch Innozenz III. die Aufrechterhaltung der Ordnung der Bischofswahl, wonach nur sol-

⁷ Louis Duchesne (Hg.), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 1–3 (= Additions et corrections par Cyrille Vogel) (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome; Série 2), Paris 1886 / 1892 / 1957; hier 1, 148.

⁸ Vgl.: Georg Schwaiger, Art. Fabianus, in: LThK³ 3 (1995) 1146f.

⁹ Vgl.: Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1925, 362, 364.

¹⁰ Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1–2 (2. völlig umgearb. u. vervollst. Aufl.) (Theologische Bibliothek), Freiburg i. Br. 1932 / 1933; hier 2, 366.

¹¹ Vgl.: CIC can. 11 D 32 – Friedberg 1,120: Zölibatsverpflichtung.

¹² »... uperetai gar eisin diakonon« (Apost. Konst. 8,28,8), in: Marcel Metzger, *Les constitutions apostoliques* (SC 336) Paris 1987, 232.

che gewählt werden dürfen, die die Höheren Weihen empfangen haben.¹³

Auch die liturgische Gestalt der Subdiakonatsweihe hat sich immer mehr an die Priester- und Diakonenweihe angeglichen. Wie in der Diakonenweihe wurde dem Weihekandidaten das Amtsgewand überreicht, dessen Gestalt schon sehr der diakonalen Dalmatik glich und nur durch geringere Ausmaße und bescheidenere Verzierung von dieser zu unterscheiden war: Schultertuch, Albe, Manipel, Tunica. In Analogie zur Diakonenweihe wurde dem Subdiakon statt des Evangeliars ein Epistolar überreicht. Auch fand in der Übergabe eines leeren Kelches und einer Patene eine *Traditio instrumentorum* statt. Weiter aufgewertet wurde der Ritus durch das Zölibatsversprechen und die Übernahme der Verpflichtung zum Stundengebet in der Subdiakonatsweihe.¹⁴ Überhaupt wurde für alle Niederen Weihen als Dienststeinweisungen die *Traditio instrumentorum* (Lektionar, Buch mit den Exorzismen für den Exorzisten, Prozessionsleuchter für den Akolythen sowie Kelch und Patene für den Subdiakon) zur Kernhandlung. Gerade darin liegt auch ein Problem, wurde doch seit dem *Decretum pro Armenis* des Konzils von Ferrara-Florenz¹⁵ bis zur Klarstellung durch Pius XII. in der Konstitution *Sacramentum ordinis* vom 30. November 1947¹⁶ der *Traditio instrumentorum* ein sakramentaler Charakter zuerkannt. Dieser wirkte sich nach A. Kerkvoorde auch auf die Niederen Weihen aus,¹⁷ worauf dann auch

¹³ Hubert Müller, De suppressione ordinum minorum et de nova institutione ministeriorum in Ecclesia latina, in: Periodica de re morali canonica liturgica 63 (1974) 99–120, 106: »Quaestio erat saeculo tertio decimo occasione electionis episcopi Meldensis, utrum subdiaconus in episcopum eligi poterit. Vigebat decretum Papae Urbani, ut nullus in episcopum eligatur, nisi in sacris ordinibus constitutus erit. Sacri ordines autem erant diaconatus et presbyteratus. Innocentius III anno 1207 statuit, ut subdiaconus in episcopum valeat libere eligi sicut diaconus vel presbyter (Friedberg II, 128f); hoc modo subdiaconatus in Ecclesia Latina enumerabatur ad ordines sacros seu maiores ...«

¹⁴ Vgl.: Pierre Jounel, Les ordinations, in: Aimé-Georges Martimort, L'Église en prière. Introduction à la liturgie, 3, Les sacrements, Paris 1984, 154–196, hier 186–187.

¹⁵ DH 1326.

¹⁶ DH 3860.

¹⁷ Augustin Kerkvoorde, Erneuerung der niederen Weihen, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hgg.), Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates (QD 15–16), Freiburg i. Br. 1962, 575–620, 587: »Dieser, bei allen Höheren und Niederen Weihen angewandte Ritus, der von einem Teil der scholastischen Theologie als ad validitatem notwendig angesehen wurde (Thomas schrieb diesem Ritus die Einprä-

der Gedanke zurückgeführt werden kann, diese seien Ausflüsse der Höheren Weihen.

Die kirchenrechtliche Zurechnung des Subdiakonates zu den höheren Weihen war gültig bis zum Erscheinen des neuen Codex von 1983; so hat sich etwas als rechtliche Fiktion erhalten, was durch die faktische Abschaffung des Subdiakonates schon mehr als ein Jahrzehnt zuvor nicht mehr existent war. So bestimmt can. 212/CIC 1917, dass für das Ausscheiden eines Minoristen aus den Weihekandidaten eines Bistums der Diözesanbischof zuständig ist, für Empfänger der höheren Weihen – also auch des niemals sakramental verstandenen Subdiakonates – aber der Heilige Stuhl.

Was aber andererseits für alle Niederen Weihen gilt, bleibt trotz aller Tendenz hin zur Höheren Weihe auch für den Subdiakonats gültig: »Nur eins bleibt unumstößlich: »Non imponetur manus«, es gibt keine Handauflegung.«¹⁸ Dies ist trotz aller Betrachtungsweisen der Niederen Weihen als Vorstufen für das am Ende der Vorbereitung anstehende Weihesakrament und damit als dessen vorweggenommene »Ausflüsse«¹⁹ entscheidend: Da keine sakramentale Handauflegung erfolgt, sind die Niederen Weihen in die Verfügungsgewalt der Kirche gegeben, die sie je nach den Umständen der Zeit verändern oder sogar ganz abschaffen kann. Somit hat sich die Kirche für befugt befunden, den Subdiakonats trotz seiner langen Geschichte und trotz des Weiterlebens dieses Standes in allen orientalischen Kirchen im Jahr 1972 abzuschaffen. Die Abschaffung der Niederen Weihen inklusive Subdiakonats im Jahre 1972 stellt einen Traditionsbruch von erheblichem Ausmaß dar, für den es in der Kirchengeschichte nicht viele Beispiele gibt. Immerhin wurde im Zug der nachkonziliaren

gung des sakramentalen Charakters zu), wurde zu einer wirklichen *crux theologorum*, bis Pius XII. durch die Konstitution *Sacramentum ordinis* mindestens für die drei Höheren Weihen die Debatte beendete.«

¹⁸ B. Kleinheyer, *Ordinationen und Beauftragungen* (GDK 8), 1984, 7–66, 62.

¹⁹ Vgl.: Theodor Maas-Ewerd, *Nicht gelöste Fragen in der Reform der »Weiheliturgie«*, in: Ders. (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* (FS Bruno Kleinheyer), Freiburg i. Br. 1988, 151–173, 152f. – Von der Vorstellung her, die niederen Weihen seien Ausflüsse des Weihesakramentes, argumentierte Th. Schnitzler vor der Liturgiereform folgerichtig, auch der Ministrantendienst sei eigentlich ein Klerikerdienst und der Messdiener ein Delegierter des Priesters, vgl.: Theodor Schnitzler, *Art. Ministranten*, in: *LThK*² 7 (1962) 429: »Im Idealfall sollen Kleriker die Aufgaben der Ministranten übernehmen.«

Erneuerung etwas beendet, das nicht nur auf eine viele Jahrhunderte währende Entwicklung zurückgeführt werden kann, das bis in die unmittelbare Vorkonzilszeit den Ausbildungsgang von Priesteramtskandidaten auch spirituell nachhaltig geprägt hat,²⁰ sondern auf dessen Leugnung das Konzil von Trient als Sanktion das *Anathem* gesetzt hat.²¹

Umgekehrt kann die Kirche aber auch den Subdiakonat wieder einführen, wenn die Gründe dafür sprechen.

III. LEKTORAT UND AKOLYTHAT ALS DIE NEUEN »LAIENDIENSTE«

Das *Motu proprio Ministeria quaedam* von 1972 hat aber nicht nur den Subdiakonat abgeschafft, sondern auch die Niederen Weihen, die bis dato der Subdiakonatsweihe und den höheren Weihen vorausgehen mussten, im wirklichen Leben der Kirche aber keinerlei Rolle mehr spielten und höchstens in der künstlichen Sondersituation eines Priesterseminars noch in etwa wahrgenommen werden konnten.

Das Bewusstsein um diese Problematik reicht zurück bis in die Zeiten vor dem 2. Vatikanum. So berichtet H. Müller von unterschiedlichen Voten im Vorfeld des Konzils. Von den Bischöfen als den zukünftigen Konzilsvätern sind folgende Voten von besonderem Interesse: Von J. Kardinal Frings (Köln) wurde vorgeschlagen, Subdiakonat und Niedere Weihen als wirkliche Dienstämter wieder zum Leben zu erwecken.²² Bischof Dubois von Besançon schlug vor, diese Dienste an Religiöse und Laien, besonders an solche in kirchlichen Vereinigungen Aktive und an Katechisten in den Missionsländern, zu übertragen. Dies stand mit dem Votum des Aachener Bischofs J. Pohlschneider in Einklang, den Eintritt in den Klerus erst mit der

²⁰ Vgl.: Bernardin Goebel, Auf sieben Stufen zum Altar. Besinnung auf die Weiheliturgie, Regensburg 1962.

²¹ DH 1772: »Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur: anathema sit.«

²² H. Müller, De suppressione (1974) 99–120, 107: »Subdiaconatus et ordines minores ne sint solummodo caeremoniae liturgicae et recordationes historicae, sed ministeria per se existentia cum functionibus propriis in adiutorium presbyterorum«.

Diakonenweihe erfolgen zu lassen,²³ wie es ja heute geschieht. Der Münsteraner Bischof M. Keller votierte für die völlige Abschaffung der Niederen Weihen, die durch Segnungen – worunter doch wohl Beauftragungen in einer liturgischen Feier zu verstehen sind – für solche Personen ersetzt werden sollten, die wirkliche liturgische Laiendienste übernehmen.²⁴ Von den Fakultäten und Universitäten gab es kaum Reaktionen, mit einer Ausnahme: Für die Theologische Fakultät der Universität Innsbruck schrieb J. A. Jungmann ein Votum, das demjenigen Bischof Kellers recht nahekommmt: »Ordines minores ita reformatur, ut indigentis Ecclesiae realibus respondeant – aut ita ut ii qui nunc nihil sunt nisi gradus ad sacerdotium refundantur, aut ita ut iis Benedictionibus ecclesiasticae quaedam addantur quae ad vera officia introducant.«²⁵

Was sich aber dann im Jahr 1972 ergab, war keine Reform der Niederen Weihen, die den wirklichen Bedürfnissen des kirchlichen Lebens entsprechen sollten, sondern die völlige Abschaffung. An die Stelle der Niederen Weihen traten zwei neue Laiendienste, die des Lektorats und des Akolythats.

Zusammen mit den Niederen Weihen fiel auch die Tonsur als Eintritt in den Klerikerstand; »Kleriker« im Sinne der Teilhabe am Weihesakrament wird man erst durch den Empfang der Diakonenweihe.²⁶ Stattdessen sollte es nur noch Laien geben, die mit Auftrag und Sendung des Bischofs auf Dauer einen besonderen liturgischen Dienst als Lektor bzw. Akolyth (erwachsener Diener bei der Messfeier und außerordentlicher Kommunionsspender, also weitgehend den heutigen Kommunionhelfern entsprechend) auch in den Gemeinden versehen sollten. Die beauftragten Dienste betreffen also Laien, welche sie in der Würde des allen Getauften gemeinsamen königlichen

²³ Ebd., 107f: »Status clericalis reducatur ad sacramentum ordinis; subdiaconatus et ordines minores conferantur religiosi et laici Ecclesiae inservientibus, praesertim sodalibus actionis catholicae et catechistis in missionibus.«

²⁴ Ebd., 109: »Ordines minores abrogentur; instituantur benedictiones pro functionibus laicalibus revera existentibus.«

²⁵ Ebd., 109.

²⁶ Eindeutig sagt *Ministeria Quaedam* 1: »Ingressus vero in statum clericalem cum Diaconatu coniungitur«, in: R. Kaczynski, EDIL, Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, 2881. Ebenso eindeutig das *Motu proprio Ad pascendum*, ebenfalls vom 15.08.1972: »Ingressus in statum clericalem et incardinatio alicui dioecesi ipsa ordinatione Diaconali habentur«, in: R. Kaczynski, EDIL, Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, 2910.

Priestertums ausüben; sie sind daher über alle Zweifel hinweg im eigentlichen Sinn liturgische Laiendienste. Auch ist ausdrücklich davon die Rede, dass diese Dienste nicht mehr nur als Durchgangsstufen zum Empfang der Weihen gedacht sind, sondern auch Laien übertragen werden können. Auch nach Ansicht von Nußbaum versteht sich das *Motu proprio Ministeria quaedam* »keineswegs als eine bloße Korrektur der Geschichte oder als nachträgliche Anerkennung der Ausübung von Klerikerdiensten durch Laien. Triebkraft der Neuordnung ist vielmehr eindeutig ein pastorales und theologisches Anliegen«, nämlich das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen.²⁷ Gemäß »ehrwürdiger Tradition« ist die Beauftragung zum Lektorat und Akolythat nur Männern vorbehalten.²⁸

Durch innere Widersprüche bei der Einführung dieser Dienste, vor allem aber durch den durch keine theologischen Argumente zu begründenden Ausschluss von Frauen von diesen Diensten kam es aber leider zu einer faktischen Wiedereinführung der »niederen Weihen« für Priesteramtskandidaten.²⁹ Entsprechend gibt es im Pontifikale eine eigene Feier für die Übertragung der (Laien-)Dienstämter des Lektors und des Akolythen an Kandidaten des Priestertums und Diakonates.³⁰

²⁷ Otto Nußbaum, Lektorat und Akolythat. Zur Neuordnung der liturgischen Laienämter, in: Ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen (hg. v. Albert Gerhards u.a.), Paderborn 1996, 226–255. – Vgl. dazu aber auch das Votum in: H. Müller, De suppressione (1974) 99–120, 113: »Uti patet oriuntur ex novis normis ita generalibus et partim adhuc determinatis numerosae quaestiones theologicae et canonicae ...«

²⁸ *Ministeria quaedam* 7, in: R. Kaczynski, EDIL, Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, 2887: »Institutio Lectoris et Acolythi, iuxta venerabilem traditionem Ecclesiae, viris reservatur.«

²⁹ Vgl.: Th. Maas-Ewerd, Nicht gelöste Fragen, 1988, 160–164. – Zum Ausschluss von Frauen vom instituierten Dienst des Akolythats vgl.: O. Nußbaum, Lektorat und Akolythat, 1996, 23; besonders Aimé-Georges Martimort, La question du service des femmes à l'autel, in: Notitiae 162 (1980) 8–16, hier 15.

³⁰ Pontifikale 3, 19–22, 25–28; Zeremoniale für die Bischöfe, Nr. 791–821, 214–219. – Vgl. dazu: B. Kleinheyer, Ordinationen (GDK 8), 1984, 59: Mit der Neuordnung der (institutierten) Dienste »schien es sinnvoll, künftig statt des Rituals ›De clerico faciendo‹ eine Feier der ›Aufnahme unter die Kandidaten der Ämter‹ einzuführen«. Entsprechend der Neuordnung bildet der Ritus für die Übertragung der Dienstämter des Lektors und des Akolythen zusammen mit dem der Aufnahme unter die Kandidaten des Presbyterates und Diakonates sowie dem des Zölibatsversprechens einen Teil des erneuerten Pontifikale Romanum: De institutione Lectorum et Acolythorum, de admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum, de

Vor allem die Einschränkung, dass diese Laiendienste gemäß kirchlicher Tradition nur Männern übertragen werden, hat faktisch die Wiedereinführung der gerade abgeschafften Niederen Weihen zur Folge gehabt.³¹ Lapidar kommentiert P. Krämer dies aus dem rechtssystematischen Blickwinkel des Kanonisten: »Entweder handelt es sich um Vorbereitungsstufen für das Weihesakrament, dann stehen diese Dienste rechtssystematisch am falschen Platz; oder es handelt sich um Laienämter, dann müssen sie auch Frauen zugänglich sein.«³² R. Althaus zeigt zudem aus kanonistischer Sicht, wie sehr die bisherige, durch den Ausschluss der Frauen vom instituierten Laiendienst geprägte Ordnung auch kirchenrechtlich auf wackeligen Beinen steht: Für die Zulassung der Frau sprechen: »1. Die fundamentale Gleichheit aller Getauften gemäß LG 32 und c. 208 CIC. 2. Der Ministrantendienst ist kein delegierter Klerikerdienst mehr, sondern ein originärer Laiendienst, was eine geschlechtsspezifische Beschränkung verbietet.«³³ 3. c. 230 § 1 erfasst nicht den Ministrantendienst;

sacro caelibato amplexando, Rom 1972. – Zu den verschiedenen teilkirchlichen Übernahmen vgl.: R. Kaczynski, EDIL, Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, 2924.

³¹ Matthäus Kaiser, Erlischt die Beauftragung zum Lektoren- und Akolythendienst eines Kandidaten für das Weihesakrament durch seine Entlassung aus dem Priesterseminar?, in: ThGl 71 (1981) 234–248, 238: »Die gesamtkirchliche Regelung sieht die Dienste des Lektors und des Akolythen unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten: als Gebet für die Einübung der Kandidaten für das Weihesakrament in ihre künftigen Dienste am Wort und am Altar und als Angebot für Dienste, die in jeder Gemeinde ständig notwendig und von Laien zu leisten sind.« In der Rahmenordnung der Deutschen Bischofskonferenz für die Priesterbildung von 1978 ist nicht »von den Diensten des Lektors und des Akolythen oder von der Übertragung dieser Dienste ausdrücklich die Rede. Trotzdem kann davon ausgegangen werden, dass in den Diözesen des Gebietes der Deutschen Bischofskonferenz nicht nur die Aufnahme unter die Kandidaten für das Weihesakrament, sondern auch die Übertragung der Dienste des Lektors und des Akolythen an diese erfolgt. Dass dies in der Rahmenordnung für die Priesterbildung keinen Niederschlag gefunden hat, mag darauf hindeuten, dass im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz Lektorat und Akolythat nach wie vor als notwendige formale Durchgangsstufen zur sakramentalen Weihe ohne weitere Bedeutung betrachtet werden, nicht anders als nach früherem Recht die niederen Weihen. Bei solcher (Fehl-)Einschätzung des Gebotes wundert es nicht, dass das Angebot der Dienste des Lektors und des Akolythen nach neuem Recht im Gebiet der deutschen Bischofskonferenz (noch) nicht rezipiert ist.«

³² Peter Krämer, Was brachte die Reform des Kirchenrechts?, in: StdZ 201 (1983) 316–326, 326, Anm. 23.

³³ Vgl.: SC 29, Abs.1. – Vgl.: Reiner Kaczynski, Kein »Amtsträger«-Ersatz. Der liturgische Dienst der Laien, in: Gd 15 (1981) 65–68, 65. – Klaus Lüdicke, Liturgie und Recht. Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung, in: Klemens Richter (Hg.), Liturgie

sollte dies zweifelhaft sein, greift die enge Interpretation gemäß c. 18 CIC. c. 230 § 2 enthält keine Beschränkung. Die von § 1 abweichende Begrifflichkeit *laici* bzw. *omnes laici* hebt das frühere liturgische Recht auf. 4. Da der Codex von 1983 die Materie *ex integro* neu ordnet, setzt dieser gemäß c. 6 § 1 4° CIC frühere Bestimmungen außer Kraft. 5. Der Schluss *a maiore ad minorem* führt zu der Frage, warum eine Frau zwar die hl. Kommunion austeilern, ein Mädchen aber nicht ministrieren darf.³⁴ H. Müller argumentiert, dass der Dienst des Kommunionhelfers eindeutig eine Hilfeleistung für den Priester ist, der den Altardienst versieht. Also wird mit dem Zugeständnis, dass Frauen die hl. Kommunion austeilern dürfen, ebenso gestattet, dass sie durch ihren Dienst eine Hilfeleistung beim Altardienst verrichten, die ihnen, was die anderen, ungleich in Würde und Rang niedriger stehenden Altardienste betrifft, *Inaestimabile Donum* verbietet.³⁵ Eindeutig wird gesagt, dass die Zulassung der Frau zu allen Funktionen des Lektorates geltendes Recht ist, so dass der Ausschluss der Frau vom instituierten Lektorat vom wirklich versehenen Dienst her völlig unbegründbar ist.³⁶

– ein vergessenes Thema der Theologie? (QD 107), Freiburg i. Br. 21987, 172–184, 182. – Rudolf Schwarzenberger, Bekanntlich vielfältig. Die liturgischen Dienste der Frau, in: Gd 14 (1980) 8–16. – Manfred Probst, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Über Versuche, das gemeinsame und das besondere Priestertum in ihren Aufgaben zuzuordnen und abzugrenzen, in: LJ 45 (1995) 3–17, 8: »Lektorat und Akolythat sind amtliche Laiendienste, auch wenn praktisch nur angehende Kleriker sie empfangen und Frauen bisher nicht zugelassen sind. Dies ist natürlich ein Widerspruch, da man die Hälfte der Laien nicht von den Laiendiensten ausschließen kann.« – R. Kaczynski, Kein »Amtsträger«-Ersatz (1981) 65, führt weiter aus: »Das aber bedeutet keine Angleichung der Laien an die Kleriker, sondern im Gegenteil eine Entklerikalisierung der liturgischen Laiendienste, die – einschließlich des Ministrantendienstes! – nicht mehr als eine Entfaltung des Dienstes der geweihten Amtsträger verstanden werden dürfen. Darum wäre eine Unterscheidung zwischen Männern und Frauen in diesem Artikel der Liturgiekonstitution ungerechtfertigt gewesen.«

³⁴ Rüdiger Althaus, Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (PaThSt 28), Paderborn 2000, 228f.

³⁵ H. Müller, De suppressione (1974) 116, urteilt hinsichtlich des Kommunionhelferdienstes: »Eius functio eucharistica certe est adiutorium sacerdotis in servitio altaris.«

³⁶ Ebd., 115: »Omnes functiones lectoris mulieribus permittuntur. Est ius liturgicum vigens. Exclusio mulieris a ministerio lectoratus igitur nullo modo in functionibus huius ministri fundari valet.«

So fragwürdig die Argumentationen und Verbote bis hinein in eine mehr als unsichere Rechtslage auch sind, so kommen die auf Dauer vom Bischof übertragenen instituierten Dienste von Lektorat und Akolythat für die Liturgie in den allermeisten Pfarrkirchen leider kaum in Betracht, obwohl es in den meisten Pfarreien Lektoren und Lektorinnen sowie Kommunionhelfer und Kommunionhelferinnen ebenso selbstverständlich gibt wie jugendliche und erwachsene Ministranten und Ministrantinnen, Kantoren und Kantorinnen und andere liturgische Dienste im Altarraum und außerhalb desselben.

Im Unterschied zu diesen kirchenamtlich überhaupt nicht – wie die Lektoren (oder besser zur deutlicheren Unterscheidung so genannten »Vorlesern« und »Vorleserinnen«) – oder lediglich durch eine Urkunde vom Bischof auf eine bestimmte Zeit als Kommunionhelfer und Kommunionhelferinnen bestellten Laiendiensten³⁷ gibt es auf Dauer von einem Bischof in einer eigenen liturgischen Feier beauftragte, instituierte Akolythen und Lektoren nur in Theologikonvikten und Priesterseminaren. In den Pfarreien kommen diese Laiendienste nur dann vor, wenn ein Priesteramtskandidat in den Ferien zu Hause ist und in der heimatlichen Pfarrkirche diese Dienste auch ausübt! Schwenzer fragt zu Recht das Defizitäre der jetzigen unhaltbaren und nicht zu erklärenden Praxis sowohl im Hinblick auf die zum *Laiendienst* von Lektorat und Akolythat instituierten Weihelikandidaten als auch auf die Laiendienste selbst an, welche die gleichen Verrichtungen und Dienste versehen.³⁸

³⁷ Die Beauftragungszeit ist von Diözese zu Diözese verschieden; beträgt sie im Erzbistum Paderborn nur drei Jahre, sind es im Bistum Trier fünf.

³⁸ Andreas Schwenzer, Liturgische Laiendienste und ihre »Beauftragungen«. Plädoyer für eine liturgische Beauftragungspraxis, in: BiLi 66 (1993) 215–228, 217: »Ein Themenkomplex wird bei der Diskussion zu diesem Thema meist ausgeblendet, die Situation von Priesteramtskandidaten und Kandidaten für den Ständigen Diakonat: Stellt es für Weihelikandidaten eine echte Hilfestellung für ihre Lebensentscheidung dar, wenn die »mit Beauftragung« ausgeübten Laiendienste des Lektors und des Akolythen de facto Durchgangsstufen zu den »höheren Weihen« geblieben sind, weil sie in praxi ausschließlich ihnen vorbehalten werden? Ist es noch verständlich zu machen, warum gleichzeitig in den Gemeinden Laien (Frauen wie Männer) dieselben liturgischen Tätigkeiten aufgrund einer anderen (Kommunionhelferinnen und -helfer) bzw. ohne Beauftragung (Lektorinnen und Lektoren) ausüben? Vor diesem Hintergrund muss die Situation der liturgischen Laiendienste in ihrer derzeitigen Form tatsächlich als defizitär beurteilt werden.«

Demnach haben die Bestimmungen von *Ministeria quaedam* mit der Praxis der Kommunionhelfer(innen) und Lektor(inn)en in den meisten Pfarrgemeinden nichts zu tun. Faktisch sind die instituierten Dienste durch ihre Übertragung an Kandidaten des Priestertums und des Diakonats wiederum reine Durchgangsstufen, aber keine wirklichen in den Gemeinden beheimatete Dienste und damit wieder Niedere Weißen geworden – mit allen üblen Konsequenzen, die man durch den radikalen Bruch mit einer viele Jahrhunderte währenden Praxis der Niederen Weißen eigentlich beseitigen wollte! Nicht *Ministeria quaedam* ist für die Kommunionhelfer(innen) maßgebend, sondern die Instruktion *Immensae caritatis* der römischen Sakramentenkongregation vom 29.1.1973,³⁹ in der dem vom Bischof auf Dauer beauftragten instituierten Laiendienst des Akolythen der noch laienhaftere Dienst auf Zeit eines Kommunionhelfers gegenübergestellt wird, den auch Frauen übernehmen können.⁴⁰ Ähnlich lauten die Bestimmungen des can. 230,1 des CIC von 1983.

Diese unglückselige Zweiteilung der liturgischen Laiendienste ist nicht nur theologisch völlig unsinnig, da sie doch über alle Zweifel erhaben als Laiendienste in der Würde des gemeinsamen Priestertums aller Getauften gründen. An der Parallelität zweier unterschiedlicher Laiendienste krankt die Reform der liturgischen Dienste seit Anbeginn und hat für nicht wenige Irritationen, Fehlinterpretationen und Fehlentwicklungen, für von der Sache wie von der

³⁹ Vgl.: Instructio *Immensae caritatis* vom 29.1.1973, in: R. Kaczynski, EDIL, Vol. 1a: 1963–1973, Nr.1–3216, 2967–2982.

⁴⁰ Vgl. zur Geschichte des Kommunionhelferdienstes in: R. Althaus, Die Rezeption (PaThSt 28), 2000, 235: »Nach dem II. Vatikanischen Konzil gewährte der Hl. Stuhl verschiedenen Bischofskonferenzen angesichts des Priestermangels, zeitlich befristet Laien mit der Kommunionsspendung zu beauftragen. Nachdem für die Jurisdiktionsbezirke in der DDR bereits 1965 sog. Diakonathelfer erlaubt worden waren, erhielt die deutsche Bischofskonferenz in den Jahren 1967/68 Reskripte ad triennium, so dass nun männliche Laien und Hausobere beiderlei Geschlechts mit der Austeilung der hl. Kommunion beauftragt werden konnten, wenn dies allein durch geweihte Amtsträger zu lange dauern würde. Diese Beschränkung in der Regel auf Männer hob die Sakramentenkongregation Ende 1969 auf. Bereits ein halbes Jahr zuvor hatte die letztlich nicht in Kraft gesetzte Instruktion Fidei Custos am Ende einer Reihenfolge außerordentlicher Kommunionsspender vorgesehen: ein einfacher Gläubiger, Mann oder Frau, wenn auch wiederum der Mann den Vortritt erhalten sollte. Diese Einschränkung entfiel mit der Instruktion Immensae Caritatis vom 29.1.1973.«

Theologie her unbegründete Ängste und auch für klerikalistische, auf die Wahrung von Standesunterschieden achtende Grenzziehungen gesorgt, die dem Leben der Kirche, dem liturgischen Leben allzumal, nicht gutgetan haben. Schließlich üben beide, die vom Bischof in einer Feier zum Lektorendienst beauftragten Priesteramtskandidaten und die vom Pfarrer als Lektoren bestellten Männer und Frauen, ihren Dienst als Laien aus, als Mitglieder des heiligen Gottesvolkes und nicht als jemand, der sich auf den Empfang einer Weihe vorbereitet und schon etwas von klerikaler Würde vorwegnimmt. Mit welch fragwürdigen Argumenten die durch die gescheiterte Neuordnung geschaffene Lage auch verteidigt wird und wie dabei die faktische Neueinführung der Niederen Weihen geradezu als selbstverständlich hingestellt wird, zeigt A.-G. Martimort. Zunächst betont er ausdrücklich und in sehr negativer Wahrnehmung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, dass die Taufe nicht das Recht auf die Ausübung eines Dienstes verleiht, sondern lediglich die Voraussetzungen dafür schafft. Es ist die Kirche, welche die Dienste Einzelnen überträgt; niemand hat ein Anrecht auf einen liturgischen Dienst, sondern alle haben »lediglich« durch die Taufe eine grundsätzliche Befähigung dazu. Es ist die Kirche, die frei darüber entscheiden kann, wen und wann sie jemanden mit einem liturgischen Dienst beauftragt.⁴¹

Dies ist an sich richtig und gilt für alle Dienste, sogar für die Zulassung von Erstkommunionkindern zum Ministrantendienst. Die Eignung von Kandidaten hinsichtlich ihrer Fähigkeit und Dienstbereitschaft muss dem Ermessen der in der Kirche Verantwortlichen anheimgestellt sein. Auch nach can. 230 CIC/1983 gibt es kein Recht auf einen Laiendienst; der Codex spricht von »possunt«, nicht von einem »iure gaudent« der Laien, wie es anderenorts vermerkt ist, wo den Laien ein einklagbares Recht zuerkannt wird.⁴² Nach SC 14 haben die Laien aufgrund der Taufe »Recht und Amt« zur tätigen Teilnahme an der liturgischen Feier, aber die Übernahme eines liturgischen Laiendienstes ist damit noch nicht ausgesagt.

Die Argumentation Martimorts und seiner Parteigänger wendet sich dann aber doch gegen das auf Taufe und Firmung gründende ge-

⁴¹ A.-G. Martimort, *La question du service* (1980) 14.

⁴² Z.B. in den can. 225 § 1, 226 § 2, 229 § 1–2, 227.

meinsame Priestertum aller Gläubigen, wenn sich der fatale Eindruck einstellt, als handelten in der Zurückweisung von Frauen und anderen Gruppen und schließlich in der Auswahl der Laienmitarbeiter wiederum Kleriker unter Berücksichtigung der Wahrung ihrer eigenen Standesinteressen mit einer Willkür, die der in der kirchlichen und liturgischen Erneuerung wiedergewonnenen theologischen Erkenntnis über die Würde des Laien aufgrund des gemeinsamen Priestertums spottet:⁴³ Das gemeinsame Priestertum im Hinblick auf die Übernahme liturgischer Laiendienste mit Begründungen aus einer doch auch sehr fragwürdig zu wertenden Tradition auf das männliche Geschlecht beschränken zu wollen, greift letztlich doch das gemeinsame Priestertum aus Taufe und Firmung selbst an!

So lässt Martimort die eigentliche »Katze aus dem Sack«, wenn er die instituierten Laiendienste – besonders den Akolythen – wieder mit einem geheimnisvollen »Band« an das sakramentale Priestertum und den ebenso sakramentalen Diakonenstand anbindet, sie damit doch wieder als »Ausflüsse« des Weihesakramentes darstellt und auf diese theologisch absolut unseriöse Weise den Ausschluss der Frauen von den instituierten Diensten begründet. Als unseriös ist dieses Vorgehen deshalb zu qualifizieren, weil die in *Ministeria quaedam* selbst vorgenommene Anerkennung von Lektorat und Akolythat als Dienste von Laien auf diese Weise umgedreht wird zur faktischen Neueinführung Niederer Weihen.⁴⁴ So steht denn für Martimort – auch was die Abschaffung der alten Niederen Weihen durch *Ministeria quaedam* betrifft – die Kontinuität der *Ordines minori* im Vordergrund vor der eigentlichen Erneuerung – was heißt dies in der

⁴³ Vgl.: Martin Klöckener, Feierndes Gottesvolk. Leitlinien der Schweizer Bischofskonferenz zur Ausbildung und Beauftragung zu ehren-/nebenamtlichen liturgischen Laiendiensten, in: Gd 34 (2000) 137–139, 137: »Heute gilt als selbstverständlich: Die Liturgie eröffnet allen Mitfeiernden die Möglichkeit, aufgrund ihrer Berufung zum Christsein in Taufe und Firmung voll, tätig, bewusst, geistlich fruchtbringend – so die Liturgiekonstitution – am Gottesdienst in ihren Pfarreien, Ordensgemeinschaften und anderen Gruppen teilzunehmen. Die vielfältigen liturgischen Dienste der Laien, wie sie fast überall von Männern und Frauen übernommen werden, sind dabei ein unaufgebbares Konstitutivum.«

⁴⁴ A.-G. Martimort, La question du service (1980) 15: »Et de l'acolytat, la définition donnée par *Ministeria quaedam* reste traditionnelle: »Acolythus instituitur ut diaconum adiuvet ac sacerdoti ministret«, ce qui, semble-t-il, maintient le lien avec l'ordre sacré, lien qui a été le vrai motif profond, même s'il n'était pas exprimé nettement, d'exclure les femmes du service de l'autel.«

Konsequenz anderes, als dass die Niederen Weihen überhaupt nicht abgeschafft wurden, sondern lediglich in der Zahl der Weihestufen reduziert worden sind?⁴⁵

Lapidar stellte 1986 Waibel fest: »Die Beauftragung zu Lektoren und Akolythen gemäß *Ministeria quaedam* ist in der Bundesrepublik Deutschland eine Station auf dem Weg zu Diakonat und Presbyterat und wird nur in diesem Zusammenhang erteilt. Es wird als ungut empfunden, dass die Kandidaten den Dienst, zu dem sie beauftragt werden, in der Regel schon vor der Beauftragung ausüben.«⁴⁶ Nußbaum referiert sogar das zweite Motiv, das in der Geschichte zur Ausbildung der Niederen Weihen geführt hat: Die Laiendienste sollen »voll und ganz zu einer echten Hilfe zur Berufsentscheidung und vor allem zur wirksamen Vorbereitung auf den Dienst im *Ordo sacer* werden. Zugleich muss aber auch die Übertragung der Laienämter an die Weihekandidaten den Ansprüchen der Kirche in den Ortsgemeinden gerecht werden und dienen.«⁴⁷ Was bringen diese Feststellungen anderes zum Ausdruck als das Scheitern der Reform, wirkliche Laiendienste einzuführen, und die Wiedereinführung der abgeschafften und nur der Zahl der Dienststufen nach reduzierte Niedere Weihen?⁴⁸ Jedenfalls erleben Priesteramtskandidaten ihre Institution als Lektoren und Akolythen durchaus als ihre Niedere Weihe, die sie von den anderen Laien, auch den Kommunionhelfern

⁴⁵ Ebd., 15: »Surtout l'on risque d'avoir fait du *Motu Proprio Ministeria quaedam* une lecture unilatérale, y voyant surtout ce qu'il supprimait et transformait, et négligeant ce qu'il maintenait.«

⁴⁶ Arthur Waibel, Die Rolle der Laien in der Liturgie, in: LJ 36 (1986) 92–108, 95.

⁴⁷ O. Nußbaum, Lektorat und Akolythat, 1996, 243.

⁴⁸ Vgl. dazu die Kritik von: Bruno Kleinheyer, Lektoren und Akolythen für die Liturgie in den Gemeinde, in: LJ 35 (1985) 168–177, 176: »Bleibe es hierzulande dabei, dass es in den Gemeinden Lektoren und Akolythen gemäß *Ministeria quaedam* bzw. can. 230 § 1 nicht gibt, dann wäre in der Tat die nachkonziliare Reform hinsichtlich der *Ordines minores* so zu beschreiben, wie es manche inzwischen schon tun: Drei von fünf Vorstufen unterhalb des Diakonats wurden abgeschafft, nur zwei beibehalten: Lektorat und Akolythat; die Tonsur nebst der Überreichung des klerikalischen Gewandes wurde durch die Admission unter die Amtskandidaten ersetzt; d.h. die rituelle Initiation der künftigen Diakone umfasst jetzt nun mehr drei statt vorher sechs Stufen – sonst ist alles geblieben wie vor der Reform. Wenn es aber in den Gemeinden die Dienste der Lektoren und Akolythen gemäß *Ministeria quaedam* bzw. can. 230 § 1 CIC 1983 gibt, dann können sich in den Gemeinden die Kandidaten des Diakonats und des Presbyterats einüben: das ist der Sinn der Reform im Blick auf die Amtskandidaten.«

und Vorlesern, in ihren Heimatgemeinden auch in der Gestalt des Dienstes erheblich unterscheidet.

Die übergroße Mehrheit der Theologen ist sich darin einig, dass die durch das *Motu proprio* Pauls VI. *Ministeria quaedam* geschaffene Lage der liturgischen Laiendienste weder den Aussagen dieses Dokuments selbst noch jenen Vorgaben entspricht, die der liturgischen Erneuerung durch das II. Vatikanum zugrunde liegen. Wie ist die jetzige Situation in Einklang zu bringen mit dieser Aussage von *Ministeria quaedam*: »*Ministeria christifidelibus laicis committi possunt, ita ut candidatis ad sacramentum Ordinis reservata non habeantur.*«⁴⁹ R. Althaus fasst die Kritik der Theologen am *Motu proprio Ministeria quaedam* unter folgenden vier Punkten zusammen: »1. Ziel von *Ministeria quaedam* ist die Errichtung von Lektorat und Akolythat als Laiendienste, die gemäß SC 29 wahrhaft liturgische Handlungen sind. Die fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen aufgrund des allgemeinen Priestertums widerspricht dem Ausschluss der Frauen. 2. Die Berufung auf die Tradition überzeugt nicht, da der Eintritt in den Klerikerstand nunmehr erst mit der Diakonenweihe erfolgt, was bereits einen erheblichen Traditionsbruch bedeutet. Außerdem hat die frühe Kirche auch weibliche niedere Kleriker gekannt. 3. Da *Ministeria quaedam* Wert auf die Zuordnung von institutio und tatsächlicher Ausübung des Dienstes legt, ist nicht einzusehen, warum dies für Frauen nicht auf Dauer geschehen kann, wo sie doch dieselben Aufgaben zeitlich befristet bereits wahrnehmen können.⁵⁰ Im Übrigen werden Kandidaten für das Weihesakrament angesichts ihrer beabsichtigten Weihe nicht auf Dauer instituiert.⁵¹ 4. Eine Zulassung zu den ministeria als Laienämtern steht nicht in Verbindung mit der Forderung nach dem Weihesakrament für Frauen. Dies müsse deutlich getrennt werden«. Als Beweggrund für die Einstellung des Hl. Stuhls vermutet man: Es steht immer noch im

⁴⁹ *Ministeria quaedam* 3, in: R. Kaczynski, EDIL, Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, 2883.

⁵⁰ Vgl.: Franz Nikolasch, Die Neuordnung der kirchlichen Dienste, in: LJ 22 (1972) 169–182, 175. H. Müller, De suppressione (1974) 115, äußert sich ähnlich: »*Omnes functiones lectoris mulieribus permittuntur. Est ius liturgicum vicens. Exclusio mulieris a ministerio lectoratus igitur nullo modo in functionibus huius ministri fundari valet.*« Hinsichtlich des Kommunionhelferdienstes kommt er zu dem Ergebnis (ebd. 116): »*Eius functio eucharistica certe est adiutorium sacerdotis in servitio altaris.*«

Hintergrund der Gedanke vom Aufstieg zu den höheren Weihen, de facto handelt es sich also nach wie vor um so etwas wie Niedere Weihen.⁵²

Als Fazit ist zu ziehen: Wir haben einige wenige echte Lektoren und Akolythen, Priesteramtskandidaten und Kandidaten des Ständigen Diakonats nämlich, die ganz und gar nicht »auf Dauer« instituiert sind, sondern nur bis zum Tag ihrer Diakonenweihe. Wir haben viele »unechte« Lektoren und Akolythen, die überhaupt nicht kirchenamtlich beauftragten »Vorleser« und die durch bischöfliche Urkunde für einen gewissen Zeitraum beauftragten Kommunionhelfer.⁵³ Sie alle – auch diejenigen, die nach der Novellierung vom Dezember 1972 nicht »rite instituti« sind! – treten das Erbe des abgeschafften Subdiakonates an, der einst als höhere Weihestufe verstanden und praktiziert worden ist. Die heute gültige, vor allem durch das *Motu proprio Ministeria quaedam* Papst Pauls VI. grundlegende Ordnung der liturgischen Laiendienste trägt darum Züge tiefer theologischer Unordnung. Kleinheyer spricht sogar offen von der Notwendigkeit, »mit den Konstruktionsfehlern fertig zu werden, die sich im Bereich der Laiendienste nachkonziliar ergeben haben«⁵⁴.

Bislang ist die notwendige Reform der liturgischen Laiendienste ausgeblieben. »Daher trifft zur Stunde ohne weiteres die Feststellung

⁵¹ Zu ergänzen ist: und verlieren ihre eigentlich »auf Dauer« angelegte Institution, wenn sie die Theologenschaft aus eigenem Antrieb verlassen oder verlassen müssen und der Bischof die Beauftragung nicht ausdrücklich bestätigt, was wiederum den Wert der Institutio zur reinen Fiktion und Durchgangsstufe zum Priestertum nach dem Vorbild der Niederen Weihen macht! – Vgl.: Deutsche Bischofskonferenz, Rahmenordnung für die Priesterbildung (nach Überarbeitung der Fassung vom 01.05.1978; Datum des Inkrafttretens 01.12.1988) (Die Deutschen Bischöfe; 42; Hirten schreiben, Erklärungen), Bonn 1988, 61. – M. Kaiser, Erlischt die Beauftragung (1981) 244f.

⁵² R. Althaus, Die Rezeption (PaThSt 28), 2000, 241–243.

⁵³ Dem Kommentar von M. Kaiser ist nur zuzustimmen: »Sofern ein Kommunionhelfer gemäß der Instruktion »Immensae Caritatis« auf Dauer bestellt und in dem vorgesehenen liturgischen Ritus beauftragt ist, unterscheidet er sich nicht wesentlich von einem Akolythen neuen Rechts ... Angesichts dieses Tatbestandes nimmt es nicht wunder, dass im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz ein Bedürfnis nach dem Dienst des Akolythen neuen Rechts nicht gesehen wird. Der neu geschaffene Dienst des Kommunionhelfers verdrängt zumindest die Notwendigkeit, den Dienst des Akolythen Laien als selbständigen Dienst auf Dauer zu übertragen«, in: M. Kaiser, Erlischt die Beauftragung (1981) 241.

⁵⁴ Bruno Kleinheyer, Dienste in der Eucharistiefeier. Theorie und Praxis der Kommunionhelfer und Lektoren, in: Gd 10 (1976) 73–75, 74.

zu, die durch Ministeria quaedam geschaffene Möglichkeit institutierter Laiendienste sei nicht rezipiert worden,⁵⁵ ja es werde das zementiert, was man abschaffen wollte: die Reduktion der Dienste auf Weihesakramente ... Die faktische Ausübung der Dienste wird durch die herkömmlichen Lektoren und Kommunionhelfer gewährleistet, so dass keine Notwendigkeit für die Einführung der ministeria besteht.«⁵⁶

Wenn es stimmt – und das II. Vatikanum bestätigt dies in aller Deutlichkeit –, dass es der kirchlichen Autorität zukommt, das liturgische Leben in Bistum und Pfarreien zu regeln, weil in jeder Diözese der Bischof der hauptsächliche Ausspender der Geheimnisse Gottes ist sowie auch der Leiter, Förderer und Wächter über das ganze liturgische Leben in der Kirche, die ihm anvertraut ist (CD 15), wenn es stimmt, dass »das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen von ihm ausgeht« (SC 41) und dass demnach die Regelung der Liturgie im Rahmen des Rechts vom Bischof abhängt (SC 22,1), dann ist es nicht preußische Regelungssucht, sondern notwendige Korrekturarbeit, die amtlichen Dokumente derart zu verändern, dass die künftige Gestalt der Laiendienste dem entsprechen kann, was die nachkonziliare Erneuerung an Erkenntnisstand über die Theologie der Liturgie, des geistlichen Amtes und die Würde des Laien auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums der Getauften gewonnen hat. Dies haben die Väter der Synode über die Laien offensichtlich erkannt, und Papst Johannes Paul II. hat in seinem Apostolischen Schreiben *Christifideles Laici* von 1988 eine »besondere Kommission konstituiert, die nicht nur diesem Wunsch der Synodenväter entsprechen, sondern auch die verschiedenen theologischen, liturgischen, juristischen und pastoralen Probleme vertiefen soll, die sich aus der aktuellen wachsenden Zahl von Diensten, Aufgaben und Funktionen, die Laien anvertraut werden, ergeben. In der Erwartung, dass die Kommission ihre Untersuchungen abschließt und damit die kirchliche Praxis der Dienste, die Laien anvertraut werden, geordnet und fruchtbar ausgeübt wird, sollen die oben in Erinnerung gerufenen theologischen Prinzipien in allen Teilkirchen

⁵⁵ Ausführlich zur Nichtrezeption in Deutschland, in: M. Kaiser, Erlischt die Beauftragung (1981) 237–241.

⁵⁶ R. Althaus, Die Rezeption (PaThSt 28), 2000, 245.

treu beachtet werden, vor allem im Hinblick auf den wesentlichen Unterschied zwischen Amtspriestertum und gemeinsamem Priestertum und somit zwischen den Ämtern, die sich vom Sakrament des Ordo ableiten, und den Diensten, die sich vom Sakrament der Taufe und Firmung ableiten.⁵⁷ Doch wurde von dieser Kommission nie mehr etwas vernommen.

IV. GEGENVORSCHLAG 1: ECHTE LEKTOR(INN)EN UND AKOLKYTH(INN)EN

Lassen wir P. Jounel zu Wort kommen, obwohl manch einer meinen könnte, solche »Träumereien« wie Bibelstunden und Sakramentenunterricht durch den Lektor, Leitung von Wortgottesdiensten durch den Akolythen hätten nie und nimmer in der Kirche eine Chance und müssten demnach »Träumereien« bleiben.⁵⁸ Auch Th. Maas-Ewerd schlägt die Korrektur des bisherigen Zustandes in Richtung auf lebendige Laiendienste vor, für die er nach *Ministeria quaedam* 4 sogar die Bezeichnung eines an Laien übertragenen, eben »laikalen Subdiakonates« erwägt.⁵⁹ »Ein Blick auf die Beschreibung der Tätigkeitsfelder des Lektorates und des Akolythats, die in den Abschnitten V und VI des genannten *Motu proprio* Papst Pauls VI. vom

⁵⁷ Papst Johannes Paul II., *Christifideles Laici*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30.12.1988 (VApS 87) (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1988, 36f, Nr. 23.

⁵⁸ Pierre Jounel, *Les Ministères non ordonnés dans l'Eglise*, in: *Notitiae* 18 (1982) 144–155, 149: »L'institution confère une charge stable. Normalement, le lecteur ou l'acolyte n'est pas établi dans sa fonction pour une période donnée, mais pour toujours, même si les circonstances font qu'il ne puisse plus exercer son ministère. L'institution confie des responsabilités qui débordent la célébration liturgique. C'est ainsi que le lecteur est appelé à veiller à la préparation des autres fidèles qui, occasionnellement, doivent lire la Sainte Ecriture'; de même reçoit-il une mission catéchétique dans la préparation de ses frères à la réception des sacrements. On pourra lui confier à ce titre des responsabilités dans la préparation des parents au baptême de leurs enfants ou dans celle des fiancés au mariage. On pourra aussi le charger de la formation biblique des fidèles dans une paroisse ou un groupement. De même l'acolyte, en plus de ses fonctions liturgiques, peut-il être chargé de 'veiller à aider le prêtre ou le diacre' dans la célébration. Il est ainsi en responsabilité de ses frères pour les 'former à la prière' (Rite de l'institution). On appréciera donc la traduction française qui appelle le lectorat le service de la Parole, et l'acolytat le service de la prière communautaire et de l'eucharistie.«

⁵⁹ R. Kaczynski, *EDIL*, Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, 2884.

15. August 1972 vorliegt, kann das nur bestätigen. Die Möglichkeit, den liturgischen Dienst am Worte Gottes mit dem Dienst der Mitarbeit in der katechetischen Unterweisung zu verknüpfen, die Beteiligung am Altardienst mit einem Anteil an der Sorge um die Gläubigen, nicht zuletzt um die kranken und schwachen, zu verbinden und beide Tätigkeitsbereiche im Dienst des ›Subdiakons‹ bzw. der ›Subdiakonin‹ zu vereinen, könnte aus einsichtigen Gründen erstrebenswert sein und eine Chance für die Zukunft darstellen. Ein so verstandener ›Subdiakonat‹ würde nicht nur eine reale Grundlage bilden für die bisher fast ›in der Luft hängende‹, aber gleichwohl obligatorische ›Beauftragung‹ der Kandidaten für das Diakonen- oder (und) Presbyteramt zum Lektoren- und Akolythendienst, er rief auch unüberhörbar nach dem Diakon, zumal in den größeren Gemeinden eines Bistums. Vorausgesetzt, dass die spirituellen Voraussetzungen gepflegt und je neu vertieft würden, um wirksam zu bleiben, könnten auf der Basis des laikalen ›Subdiakonats‹ in den Gemeinden Berufungen für das Amt des Diakons entstehen, die sich unter Umständen viel eher als echt und förderungswürdig erwiesen, als das beim gegenwärtigen Zugangsmodus der Fall sein kann.⁶⁰

Wenn die Nichtzulassung von Frauen zu den instituierten Laiendiensten der auslösende Faktor für die bisherige Fehlentwicklung war, die es nicht dazu kommen ließ, dass sich wirkliche, in den Gemeinden verwurzelte liturgische Laiendienste auf Dauer entfalten konnten, dann ist das erste Heilmittel ihre Zulassung zu einem Dienst, der wirklich nichts mit dem Weiheamt zu tun hat. Die »*venerabilis traditio*« der Reservierung dieser Dienste für Männer geschah (1972) zu einer Zeit, da der noch in Geltung stehende CIC von 1917 die Rolle der Frau in der Liturgie sehr restriktiv beschreibt. Can. 813 CIC/1917 besagt: 1. Dass der Priester nicht ohne Ministranten zelebrieren soll (»*ne celebret*«), der ihm dient und antwortet. 2. Dass der Ministrant keine Frau sein soll, und wenn kein geeigneter Mann zur Verfügung steht, dann soll sie von ferne aus antworten, keinesfalls aber an den Altar herantreten.⁶¹ Damit wird im Grunde

⁶⁰ Th. Maas-Ewerd, *Nicht gelöste Fragen*, 1988, 163f.

⁶¹ CIC 1917, can. 813 § 1–2: » §1. *Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat.* § 2. *Minister Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat.*« – Die Quellen zu can. 813 § 2 CIC 1917 sind: can. 1, 10, *De cohabi-*

aber überhaupt nicht von einem Ministrantendienst gesprochen, sondern es hat lediglich jene Sicht vom Ministrantendienst Berücksichtigung gefunden, nach welcher der Ministrant in der Privatmesse weniger liturgischer Assistent als vielmehr Vertreter des Volkes ist und als solcher die Antworten zu geben hat, damit auch die Privatmesse noch »öffentliche Liturgie« sein kann.⁶² Oder soll die von A.-G. Martimort ins Spiel gebrachte Ideologie von einem Band (»lien«), welcher den Altdienst mit den Weihestufen verbindet oder andere Argumente dem Streitthema um die Weihe der Frau vorbeugen? Geschieht der Ausschluss der Frau von den instituierten Diensten aus Angst, etwas kirchenamtlich anzuerkennen, was faktisch sowieso schon überall geschieht? Angst war und ist nie ein guter Ratgeber, sondern die Wahrheit wird letztlich immer den Sieg erringen, auch darin, dass sie »falsche« Weihestufen, Ämter und Beauftragungen in der Kirche ad absurdum führt.

V. GEGENVORSCHLAG 2: WIEDEREINFÜHRUNG DES SUBDIAKONATES – UND ZWAR EINES ECHTEN

Die Folge des bisher Vorgeschlagenen wäre, die Beauftragung mit Lektorat und Akolythat aus der Ausbildung zu Presbyterat und Ständigem Diakonat völlig herauszunehmen und damit wirklich nur

tatione clericorum et mulierum; 3, 2, zu finden in: Corpus iuris canonici (post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidei dem recogn. et adnotatione critica instr. Amelius Friedberg), 2, Leipzig 1881, 454. – Innocentius IV, *Sub catholicae*, 6 mart. 1254, § 3, n. 14, in: CIC Fontes, Concilia generalia – romani pontifices. Usque ad annum 1745, Nr. 1–364 (cura Emi. Petri Card. Gasparri editi), 1, Rom 1926, Nr. 34, 30–32, hier 32. – Benedictus XIV, *Etsi pastoralis*, 26 maii 1742, § 6, Nr. 21, in: CIC Fontes, 1, Nr. 328, 734–755, hier 744. – Ders., *Allatae sunt*, 26 iul. 1755, § 29, in: CIC Fontes, 6, Rom 1924, Nr. 434, 456–474, hier 468f. – S.R.C. (Ritenkongregation), Veronen., 27 aug. 1836, ad 8, in: CIC Fontes (cura et studio Emi. Iustiniani Card. Serédi editi), 3, Rom 1938, Nr. 5883, 53f. – S.R.C., Alatrina, in: CIC Fontes, 8, Nr. 6291, 345. – Missale Romanum, tit. De defectibus in celebratione missarum occurrentibus, c. X de defectibus in ministerio ipso occurrentibus, n. 1.

⁶² So auch noch die Instruktion *De Musica Sacra* der Ritenkongregation vom 03.09.1958, n. 93. – Vgl. dazu: Jean Michel Hanssens, Fungiturne minister missae privatae diaconi et subdiaconi vicibus? In: EL 48 (1934) 406–412. – R. Kaczynski, Kein »Amtsträger«-Ersatz (1981) 65–68.

Laien und Männer, die sich nicht auf eine Weihe vorbereiten, zu beauftragen, und damit ebenso Frauen. Was könnte dann aber in die Vorbereitung zu Diakonat und Presbyterat an die Stelle der instituierten Beauftragungen treten? Nichts weniger als der altehrwürdige Subdiakonat!

Priesteramtskandidaten könnten zum Abschluss des akademischen Studienganges mit diesem Subdiakonat beauftragt werden; Kandidaten des Ständigen Diakonates zu einem Zeitpunkt, da der Empfang der Diakonenweihe sicher angestrebt wird und die Kirche den Entschluss der Kandidaten dazu amtlich entgegennimmt. Damit würde der Subdiakonat die Feier der *Admissio* ersetzen.

In der *Admissio*-Feier bekundet ein Bewerber, zu einer ausreichenden Klarheit gekommen zu sein, die Weihe zum Diakon oder Priester anzustreben. Er soll seine Absicht, das Weihesakrament zu empfangen, dem Bischof kundtun, der es öffentlich entgegennimmt.⁶³ Nach namentlicher Aufrufung treten die Bewerber vor den Bischof, der sie nach ihrer Bereitschaft fragt, die geistige und geistliche Vorbereitung fortzusetzen, »so dass ihr zu gegebener Zeit dem Ruf des Herrn entsprechen und durch die hl. Weihe den Dienst in der Kirche übernehmen könnt?«. Auf die Bereitschaftserklärung der Kandidaten und deren Entgegennahme durch den Bischof (»Voll Freude nehme ich im Namen der Kirche euren Vorsatz entgegen. Möge Gott selber zum guten Ende führen, was er in euch begonnen hat«) folgen Fürbitten für die Bewerber und ein abschließendes Segensgebet.

Im gleichen Sinn wäre die Beauftragung zum Subdiakonat ein amtliches Entgegennehmen des Wunsches der Kandidaten, Priester bzw. Diakon zu werden, verbunden mit der Erwartung, dass dazu die Pflege eines intensiven Gebetslebens und ein Einüben in die zölibatäre Lebensform für die Priesteramtskandidaten gehören.

Was für die bisherige *Admissio*-Feier allerdings nicht gestattet ist, erfolgt aber bei der Subdiakonatsbeauftragung: Die Subdiakone werden beauftragt, das Wort Gottes zu verkünden und in der liturgi-

⁶³ Aufnahme unter die Kandidaten für Diakonat und Presbyterat, in: Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet. Die Beauftragung von Lektoren, Akolythen und Kommunionhelfern. Die Aufnahme unter die Kandidaten für Diakonat und Presbyterat. Das Zölibatsversprechen in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Einsiedeln 1974, Kap. 3, Nr. 1-2, 33-37.

schen Feier Assistenzdienste zu übernehmen und gegebenenfalls auch als außerordentliche Kommunionsspender zu wirken. Inhaltlich wäre also der neue Subdiakonat identisch mit dem – nun aber ausschließlich für Laien bestimmten – Lektorat und Akolythat, deren Dienste die »Grundordnung des Römischen Messbuchs« eingehend beschreibt.⁶⁴

Einzig im Fall der Kandidaten für das Weiheamt wäre damit von der bislang nirgendwo verwirklichten Möglichkeit Gebrauch gemacht, die das *Motu proprio Ministeria quaedam* einräumt, den Akolythat auch als »Subdiakonat« zu bezeichnen.⁶⁵

Außer einem Versprechen, sich ernsthaft und fruchtbringend auf den Empfang der Weihe vorzubereiten – mit allen Konsequenzen für das Gebetsleben und die Einübung in den Zölibat –, wird im Gegensatz zur alten Subdiakonsweihe aber nichts von den Kandidaten versprochen, weder die zölibatäre Lebensform noch das Übernehmen einer Verpflichtung zum Stundengebet, auch gibt es keine Übernahme in den Klerus einer Diözese. All dies bleibt nach der heute geltenden Regelung mit der Diakonenweihe verbunden.⁶⁶

Die neuen Subdiakone gingen also mit ihrer Beauftragung noch keine feste Bindung ein; sie könnten im Falle einer entscheidenden Veränderung ihrer Lebensplanung vom Bischof jederzeit vom Subdiakonat dispensiert werden, der ja als reine Durchgangsstufe zum Weihen sakrament das Laiessein der Subdiakone in keiner Weise aufhebt. Gerade hier bestünde ein wesentlicher Unterschied zum alten Verständnis des Subdiakonats.

Was das Amtsgewand der neuen Subdiakone betrifft, so wäre eine Wiedereinführung der *Tunicella* wegen ihrer großen Nähe zur dia-

⁶⁴ Es ist die deutsche Übersetzung der *Institutio Generalis Missalis Romani* (IGMR), in: *Missale Romanum. Editio typica tertia* 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs (GRM). Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Aufl.) (Arbeitshilfen; 215) (hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2007.

⁶⁵ R. Kaczynski, *EDIL*, Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, 2884: »Nihil tamen obstat, quominus ex Conferentiae Episcopalis iudicio, Acolythus alicubi etiam Subdiaconus vocari possit.«

⁶⁶ Nach der zweiten Auflage des Pontifikale-Faszikels *De Ordinatione* von 1990 ist das Zölibatsversprechen für Presbyterandi und unverheiratete Kandidaten des Diakonates nunmehr ein Teil des Gelöbnisses bei der Diakonenweihe, vgl.: Bruno Kleinheyer, *Ordinationsfeiern. Zur zweiten Auflage des Pontifikale-Faszikels »De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum«*, in: *LJ* 41 (1991) 88–118, 111.

konalen Dalmatik schwierig.⁶⁷ Dafür könnte aber – ganz wie in der alten Subdiakonatsweihe – der traditionsreiche Manipel zurückkehren⁶⁸; Albe und Manipel würden also die Amtsgewandung der neuen Subdiakone ausmachen, während Lektoren und Lektorinnen, Akolythen und Akolythinnen als liturgisches Gewand eine Albe bzw. Tunica in Erinnerung an das Taufkleid als Amtsgewand des Gemeinsamen Priestertums aller Getauften tragen. Als spezifisches Erkennungszeichen des neuen Subdiakons würde das Tragen des Manipels mit der Weihe zum Diakon enden; der Manipel würde der Stola und der Dalmatik des Diakons weichen.

VI. CONCLUSIO: WAS WÄRE MIT EINEM NEUEN SUBDIAKONAT ERREICHT?

An erster Stelle nichts weniger als die Wahrheit der liturgischen Dienste, wie es die »Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch« anmahnt: »In der Gemeinschaft, die sich zur Feier der Messe versammelt, hat jeder einzelne das Recht und den Auftrag, tätig mitzuwirken, und zwar in verschiedener Weise, je nach seiner Stellung und Aufgabe. Dabei sollen alle, ob sie einen besonderen Dienst ausüben oder nicht, nur das und all das tun, was ihnen zukommt.«⁶⁹ Schon die Formulierung des letzten Satzes erinnert an die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils: »Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger (sive minister sive fidelis), in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.«⁷⁰

⁶⁷ Schon Joseph Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg i. Br. 1907 = Unveränd. repr. Nachdruck, Darmstadt 1964, 247, schreibt, dass Dalmatik und Tunica gemäß dem jetzigen Brauch in Form und Verzierung nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind.

⁶⁸ In der »Zweiten Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die hl. Liturgie« vom 4.5.1967 wird der traditionsreiche Manipel abgeschafft, vgl.: R. Kaczynski, *EDIL*, Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, 834. – Zur Geschichte des Manipels vgl.: J. Braun, *Die liturgische Gewandung*, 1964, 515–561.

⁶⁹ AEM, Nr. 58, modifiziert besagt Ähnliches die Grundordnung (GRM) Nr. 91.

⁷⁰ SC 28.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass das nunmehr in 10. Auflage vorliegende Grundsatzpapier der deutschen Bischöfe zu den von Laien wahrgenommenen liturgischen Diensten die Unterscheidung zwischen »auf Dauer« »instituierten« Diensten und »unechten« Akolythen und Lektoren (also Männern und Frauen in Lektoren- und Kommunionhelferdiensten) nicht kennt.⁷¹ Wenn in diesem Papier von »Beauftragten« die Rede ist, dann von solchen Männern und Frauen (!), die vom Bischof zur Leitung priesterloser Gottesdienste beauftragt werden. Die von *Ministeria quaedam* verursachte Situation spielt in diesem Schreiben keine Rolle.

Damit gilt das Prinzip der *Veritas ordinum*, der Wahrheit der unterschiedlichen Weihegrade und Dienste in der liturgischen Feier: Es gibt nur noch »echte« Bischöfe, Priester und Diakone, Akolythen und Lektoren – Letzteres zugänglich für beide Geschlechter; es gibt keine falschen Diakone und Subdiakone mehr, aber es könnte nach der Abschaffung dieses Standes im Jahr 1972 wieder echte Subdiakone geben, und zwar als Übergangsstufe zu Diakonat bzw. Presbyterat.

Bisher aber sind »echte« Lektoren und Akolythen sehr rar gesät, weil sie sich auf die Kandidaten des Priestertums oder des Diakonates beschränken. Auch die Institution »auf Dauer« entspricht nicht der Wahrheit, ist diese »Dauer« bis zur Diakonenweihe der Weikandidaten doch eine recht kurze! Daneben gibt es »unechte« Lektoren ohne jede Beauftragung und zeitlich begrenzt beauftragte Akolythen (als Kommunionhelfer), denen gegen jede theologische Logik die Beauftragung auf Dauer durch den Bischof versagt bleibt. Dennoch gibt es mit den ordentlichen Laiendiensten von Lektor, Kantor und Ministrant und dem außerordentlichen Dienst des Kommunionhelfers echte liturgische Dienste von Laien als Laien und nicht als virtuelle Vertreter eines eigentlich handelnden Klerikers. Auch wenn vor der Reform und auch heute im außerordentlichen Usus der Messe kleine Knaben als Ministranten fungierten, handelte

⁷¹ Deutsche Bischofskonferenz, Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie vom 08.01.1999 (Die deutschen Bischöfe; 62), Bonn 1999 (102010). – Das Papier nennt viermal (Nr. 44, 46, 50 und 63) den Akolythen, aber unmittelbar neben Kommunionhelfern und Kommunionhelferinnen. Instituierte Lektoren kommen nicht vor!

es sich nicht um »echte« Laien, sondern um die Fiktion eines dienenden Klerikers, der von Knaben vertreten wurde, die wenigstens dem Geschlecht nach »virtuell« Kleriker sein konnten.

Für Kandidaten des Weihesakraments wäre der Subdiakonat insofern ein Einschnitt, als sie Laien bleiben, aber in ihrem Wunsch nach Empfang der Weihe von der Kirche angenommen werden, die sie auch in Pflicht nimmt, sich nach allen Kräften auf den geistlichen Stand vorzubereiten, auch und gerade durch die Übernahme liturgischer Dienste.

Sodann wäre der bisherige Ausschluss von Frauen von den »auf Dauer« instituierten Diensten – der theologisch ohnehin jeder vernünftigen Begründung entbehrt – überwunden und den bereits ohnehin vorhandenen liturgischen Laiendiensten eine Ordnung und eine Würde gegeben, die ihnen bislang verweigert wird. Auch dies gehörte zu einer überzeugenden Rückgewinnung der Wahrheit der liturgischen Dienste.

Zum Vorschlag, dass und wie der (Weih-)Bischof bei Visitations- und Firmreisen auch ausgewählte Laien mit den Aufgaben des Lektorats und des Akolythats beauftragen könnte, sei auf eine ältere Publikation des Autors verwiesen.⁷²

LITERATUR

ALTHAUS, Rüdiger, Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (PaThSt 28), Paderborn 2000.

BRAUN, Joseph, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg i. Br. 1907 = Unveränd. repr. Nachdruck, Darmstadt 1964.

CIC Fontes, Concilia generalia – romani pontifices. Usque ad annum 1745, Nr. 1–364 (cura Emi. Petri Card. Gasparri editi), 1, Rom 1926.

Corpus iuris canonici (post Aemilii Ludouici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recogn. et adnotatione critica instr. Amelius FRIEDBERG), 2, Leipzig 1881.

⁷² Vgl.: Michael Kunzler, Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste, Paderborn 2001, 255–259; Italienische Übersetzung: Carisma e Liturgia. Teologia e forma dei ministeri liturgici laicali (Biblioteca Teologica 4), Lugano 2006, 237–240.

- Deutsche Bischofskonferenz, Rahmenordnung für die Priesterbildung (nach Überarbeitung der Fassung vom 01.05.1978; Datum des Inkrafttretens 01.12.1988) (Die Deutschen Bischöfe; 42; Hirtenschreiben, Erklärungen), Bonn 1988.
- Deutsche Bischofskonferenz, Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie vom 08.01.1999 (Die deutschen Bischöfe; 62), Bonn 1999 (¹⁰2010).
- DUCHESNE, Louis (Hg.), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*. 1–3 (= Additions et corrections par Cyrille VOGEL) (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome; Série 2), Paris 1886 / 1892 / 1957.
- DUCHESNE, Louis, *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris ⁵1925, 362, 364.
- EISENHOFER, Ludwig, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1–2, (2. völlig umgearb. u. vervollst. Aufl.) (Theologische Bibliothek), Freiburg i. Br. 1932 / 1933.
- GOEBEL, Bernardin, *Auf sieben Stufen zum Altar. Besinnung auf die Weihe-liturgie*, Regensburg 1962.
- HANSENS, Jean Michel, *Fungitur minister missae privatae diaconi et subdiaconi vicibus?* In: EL 48 (1934) 406–412.
- Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet. *Die Beauftragung von Lektoren, Akolythen und Kommunionhelfern. Die Aufnahme unter die Kandidaten für Diakonat und Presbyterat. Das Zölibatsversprechen in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Einsiedeln* 1974.
- Johannes Paul II., *Christifideles Laici*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30.12.1988 (VApS 87) (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1988.
- JOUNEL, Pierre, *Les Ministères non ordonnés dans l'Eglise*, in: *Notitiae* 18 (1982) 144–155.
- JOUNEL, Pierre, *Les ordinations*, in: Aimé-Georges MARTIMORT, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, 3, *Les sacrements*, Paris 1984, 154–196.
- KACZYNSKI, Reiner (Hg.), *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* (= EDIL). Vol. 1a: 1963–1973, Nr. 1–3216, Turin 1976. Vol. 1b: 1973–1983, Nr. 3217–4785 cum supplemento, Rom 1988. Vol. 2: 1983–1993, Nr. 4786–6882 cum supplemento, Rom 1997.
- KACZYNSKI, Reiner, *Kein »Amtsträger«-Ersatz. Der liturgische Dienst der Laien*, in: Gd 15 (1981) 65–68.
- KAISER, Matthäus, *Erlischt die Beauftragung zum Lektoren- und Akolythendienst eines Kandidaten für das Weihesakrament durch seine Entlassung aus dem Priesterseminar?*, in: ThGl 71 (1981) 234–248.

- KERKVOORDE, Augustin, Erneuerung der niederen Weihen, in: Karl RAHNER / Herbert VORGRIMMER (Hgg.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15–16), Freiburg i. Br. 1962, 575–620.
- KLEINHEYER, Bruno, Dienste in der Eucharistiefeier. Theorie und Praxis der Kommunionhelfer und Lektoren, in: Gd 10 (1976) 73–75.
- KLEINHEYER, Bruno, Lektoren und Akolythen für die Liturgie in den Gemeinde, in: LJ 35 (1985) 168–177.
- KLEINHEYER, Bruno, Ordinationsfeiern. Zur zweiten Auflage des Pontificale-Faszikels »De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum«, in: LJ 41 (1991) 88–118.
- KLEINHEYER, Bruno, Sakramentliche Feiern 2. Teil 1: Ordinationen und Beauftragungen, in: Hans Bernhard MEYER u.a. (Hgg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft* (GDK 8), Regensburg 1984, 7–66.
- KLÖCKENER, Martin, Feiern des Gottesvolk. Leitlinien der Schweizer Bischofskonferenz zur Ausbildung und Beauftragung zu ehren-/nebenamtlichen liturgischen Laiendiensten, in: Gd 34 (2000) 137–139.
- KRÄMER, Peter, Was brachte die Reform des Kirchenrechts?, in: StdZ 201 (1983) 316–326.
- KUNZLER, Michael, Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste, Paderborn 2001; Italienische Übersetzung: Carisma e Liturgia. Teologia e forma dei ministeri liturgici laicali (Biblioteca teologica 4), Lugano 2006.
- LÜDICKE, Klaus, Liturgie und Recht. Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?* (QD 107), Freiburg i. Br. 1987, 172–184.
- MAAS-EWERD, Theodor, Nicht gelöste Fragen in der Reform der »Weiheliturgie«, in: Ders. (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* (FS Bruno KLEINHEYER), Freiburg i. Br. 1988, 151–173.
- MARTIMORT, Aimé-Georges, La question du service des femmes à l'autel, in: *Notitiae* 162 (1980) 8–16.
- METZGER, Marcel, *Les constitutions apostoliques* (SC 336), Paris 1987.
- Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs (GRM). Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Aufl.) (Arbeitshilfen; 215) (hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2007.
- MÜLLER, Hubert, De suppressione ordinum minorum et de nova institutione ministeriorum in Ecclesia latina, in: *Periodica de re morali canonica liturgica* 63 (1974) 99–120.
- NIKOLASCH, Franz, Die Neuordnung der kirchlichen Dienste, in: LJ 22 (1972) 169–182.
- NUSSBAUM, Otto, Lektorat und Akolythat. Zur Neuordnung der liturgischen Laienämter, in: Ders., *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen* (hg. v. Albert GERHARDS u.a.), Paderborn 1996, 226–255.

- Pontificale Romanum. De institutione Lectorum et Acolythorum, de admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum, de sacro caelibato amplectendo, Rom 1972.
- PROBST, Manfred, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Über Versuche, das gemeinsame und das besondere Priestertum in ihren Aufgaben zuzuordnen und abzugrenzen, in: LJ 45 (1995) 3–17.
- SCHNITZLER, Theodor, Ministranten, in: LThK² 7 (1962) 429.
- SCHÖLLGEN, Georg, Didache. Zwölf-Apostel-Lehre (übers. u. eingel. v. Georg SCHÖLLGEN). Wilhelm GEERLINGS (Hg.), Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung (hg., übers. u. eingel. v. Wilhelm GEERLINGS) (FC 1), Freiburg i. Br. 1991.
- SCHWAIGER, Georg, Art. Fabianus, in: LThK³ 3 (1995) 1146f.
- SCHWARZENBERGER, Rudolf, Bekanntlich vielfältig. Die liturgischen Dienste der Frau, in: Gd 14 (1980) 8–16.
- SCHWENZER, Andreas, Liturgische Laiendienste und ihre »Beauftragungen«. Plädoyer für eine liturgische Beauftragungspraxis, in: BiLi 66 (1993) 215–228.
- WAIBEL, Arthur, Die Rolle der Laien in der Liturgie, in: LJ 36 (1986) 92–108.

von Hanna Törr

«Ist Ungerhorsam ein Weg, um die Kirche zu erneuern?»

Die liturgischen Anliegen der Pfarrgemeinden –
eine kritische Würdigung

Teil II

Pastoralliturgie – Liturgiepastoral

I. Voraussetzungen

Es blickt sich in diesem Jahr das 50-jährige Jubiläum des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965). Ein Abgucken der Konzilsdokumente im Internet ist sehr leicht, wie es auch vor Kurzem zu beobachten war, ist es allerdings aus zwei Gründen nicht zu erwarten. Zum einen haben die erwarteten Auszubildenden mühsamen Kampf mit der Pluralität der Interessen am Konzil neu entdeckt. Die traditionell starke Ablehnung des Liturgiebüros, die schiere Hektik in der Gesamtschau und in der jeweiligen Übung der Kirche, die Verengung der Blicke auf die Ökumenie und die Bekehrung haben die Betroffenen für die Herausforderungen der Kirche neu gestärkt. Zum anderen

Von Hanna Törr ist der Band schrittweise entstanden, ausgehend von den Erfahrungen mit dem Liturgiebüro der Pfarrgemeinden. Hanna Törr ist seit 1995 Lehrbeauftragte für Liturgie am Institut für Liturgie und Liturgiewissenschaften der Universität Wien.

JAN-HEINER TÜCK

»Ist Ungehorsam ein Weg, um die Kirche zu erneuern?«

Die liturgischen Anliegen der Pfarrerinitiative –
eine kritische Würdigung¹

Der Autor ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Er studierte katholische Theologie und Germanistik in Tübingen und München und promovierte in Theologie bei Peter Hünemann in Tübingen. Danach übte er Tätigkeiten als wissenschaftlicher Assistent an den Universitäten Luzern und Freiburg aus, wo er sich auch habilitierte. Bis zu seiner Berufung nach Wien hatte er Gastprofessuren an den Universitäten Wien, Osnabrück und Freiburg. Tück ist freier Mitarbeiter der »Neuen Zürcher Zeitung«, Schriftleiter der Internationalen Katholischen Zeitschrift »Communio« und vielseitiger Autor (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

Wir begehen in diesem Jahr das 50-jährige Jubiläum des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965). Ein Abgleiten der Konzilsbeschlüsse ins historische Bewusstsein, wie es noch vor kurzem zu befürchten war, ist im Augenblick aus zwei Gründen nicht zu erwarten. Zum einen haben die umstrittenen Aussöhnungsbemühungen Roms mit der Piusbruderschaft das Interesse am Konzil neu entfacht. Die traditionalistische Ablehnung der Liturgiereform, die scharfe Kritik an der ökumenischen und interreligiösen Öffnung der Kirche, die Verwerfung der Religions- und Gewissensfreiheit haben das Bewusstsein für die Errungenschaften des Konzils neu geschärft. Zum anderen

¹ Von Jan-Heiner Tück für den Druck schriftlich verfasster Auszug aus dem Koferat mit dem Sprecher der Pfarrerinitiative Helmut Schüller auf der 9. Jahresversammlung der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« am 26. Jänner 2012 im Stift Klosterneuburg bei Wien.

haben die anhaltenden Debatten um die Kirchenreform die Hoffnung beflügelt, dass eine erneute Lektüre der Konzilsdokumente Klärungen bringen kann. Sowohl die österreichischen Bischöfe als auch die Mitglieder der Pfarrerinitiative berufen sich auf das Zweite Vatikanische Konzil und erhoffen sich von dort Orientierungen. *Zukunft aus der Kraft des Konzils* – hat H. Schüller einen programmatischen Beitrag überschrieben, der in der Reihe »Theologie kontrovers« soeben erschienen ist.² Damit steht die Frage im Raum: Kann sich der Reformkatalog der Pfarrerinitiative auf das Konzil berufen – oder geht er unter Berufung auf den »Geist« des Konzils möglicherweise über den Buchstaben der Texte hinaus?

Um in dieser Frage einen Schritt weiter zu kommen, möchte ich zunächst kurz das erneuerte Kirchenverständnis des Konzils in Erinnerung rufen und darlegen, worin es die eigentliche Bedeutung der Liturgie gesehen hat (1). Erst vor diesem Hintergrund werde ich dann auf einige Reformpunkte der Pfarrerinitiative eingehen, die sich auf die Liturgie beziehen (2). Am Ende soll als Nachtrag zur Diskussion, aber auch als Anstoß für das künftige Gespräch das päpstliche Wort zur Pfarrerinitiative stehen (3). Vorweg möchte ich der Transparenz wegen sagen, dass ich das mediale Konfliktzuspitzungsinteresse, das der Konstruktion von Podiumsdiskussionen gewöhnlich zugrunde liegt, nicht bedienen möchte.³ Die Kirche ist in einem kritischen Zustand, Reformen sind nötig. In diesem Punkt gehe ich mit H. Schüller ausdrücklich überein. Die Frage ist nur, wie der Weg der Reformen aussehen soll und ob er durch Praktiken befördert werden kann, die unter dem Vorzeichen des Ungehorsams stehen. Darüber wird zu reden sein.

² Vgl.: Helmut Schüller, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Risse im Fundament? Die Pfarrerinitiative und die Debatte um die Kirchenreform* (Theologie kontrovers), Freiburg 2012, 39–50.

³ Ich danke Herrn Kollegen Andreas Redtenbacher für die freundliche Einladung zum Streitgespräch über die liturgischen Anliegen der Pfarrerinitiative im Stift Klosterneuburg, Herrn Pfarrer Helmut Schüller für den kritisch-konstruktiven Austausch sowie Herrn Dr. Hans Winkler für die Moderation.

II. DAS ERNEUERTE SELBSTVERSTÄNDNIS DER KIRCHE UND DIE LITURGIE

Kirche ist kein Selbstzweck. Sie kommt von Jesus Christus her und weist auf ihn hin. Sie ist eine sakramentale Wirklichkeit, in der Menschliches und Göttliches, Sichtbares und Unsichtbares zusammengehen. Sie ist, wie das Konzil sagt, »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und die Einheit des ganzen Menschengeschlechts« (LG 1). Anders als Organisationen und Vereine, die von Menschen um bestimmter Interessen willen gegründet werden, ist die Kirche letztlich im Heilsratschluss des dreifaltigen Gottes selbst verankert (LG 2–4). Gott, der *Vater*, so heißt es im Duktus einer narrativen Selbstvorstellung, die sich an biblischen Wendungen orientiert, hat die Welt geschaffen und beschlossen, den Menschen Anteil an seinem göttlichen Leben zu geben; er hat sodann den in Sünde und Schuld verstrickten Menschen seinen *Sohn* gesandt, der die Botschaft vom Reich Gottes verkündet, Kranke geheilt und die Zwölf als Zeichen des erneuerten Gottesvolkes berufen hat. Das Heil Jesu Christi wird durch das Wirken des *Hl. Geistes* in der fortlaufenden Geschichte der Kirche präsent gehalten. Kurz: Die Gemeinschaft der Kirche erscheint als »das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk« (LG 4). Die ekklesiologische Rede von der Kirche als »Ikone der Trinität« hat hier ihren Anhaltspunkt. Um eine spirituelle Überhöhung der Kirchenwirklichkeit durch eine solche Analogie abzuwehren, wird man hier allerdings die »größere Unähnlichkeit« (*maior dissimilitudo*) in der Ähnlichkeit mitzunotieren haben.

Wo aber zeigt und vollzieht sich diese Verbindung zwischen der trinitarischen und der kirchlichen *Communio*? In der Liturgie, die W. Kasper jüngst als das »schlagende Herz der Kirche« bezeichnet hat. Die Feier des Gottesdienstes ist zum einen vertikal auf die *Communio* mit dem trinitarischen Gott rückbezogen, zum anderen stiftet sie horizontal die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Sie befähigt die Gläubigen, allen, auch den Nicht- oder Andersgläubigen, das Evangelium zu bezeugen und den Suchbewegungen der Moderne solidarisch auf der Spur zu bleiben (GS 1). In jedem Gottesdienst einer noch so kleinen Ortsgemeinde, die das Konzil eigens gewürdigt hat (LG 26), wird diese doppelte Struktur sichtbar. Gott gewährt die Gabe seiner Gegenwart. Im Wort des Evangeliums und

in der Feier der Eucharistie nimmt er die Gemeinde in die Wirklichkeit des *mysterium paschale* hinein. Gott gedenkt seines Volkes, das ist sein katabatischer Dienst an uns Menschen; umgekehrt gedenken wir Menschen der Lebenshingabe Jesu Christi, unser Beten und Danken ist die anabatische Antwort auf Gottes Gabe, das ist der eigentliche Sinn der *actuosa participatio* aller Gläubigen – ein Begriff, der auf Pius X. zurückgeht und vom Konzil programmatisch aufgegriffen wurde (vgl. SC 11, 14, 19, 21, 26, 27, 30, 41 u.ö.). Auch das heilige Schweigen kann übrigens Ausdruck der tätigen Teilnahme sein, die daher nicht mit einem liturgischen Aktionismus zu verwechseln ist. Die Wandlung der Gaben, in denen uns der auferweckte Gekreuzigte nahekommmt, ist kein magisches Ritual, sondern Gabe der Verwandlung, Impuls zu einem neuen evangeliumsgemäßen Lebensstil, der in den anderen, den Leidenden und Bedürftigen das Antlitz Christi wahrnimmt (vgl. LG 8,3).

Das Konzil sagt: Kirche ist Mysterium, Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes und *communio*. Über jeden dieser ekklesiologischen Leitbegriffe könnte und müsste man vieles sagen.⁴ Bleiben wir beim Begriff *communio*, der für die Überlegungen der Pfarrerrinitiative wichtig ist, aber oft auf die Dimension der Ortsgemeinde enggeführt wird. Sicher ist die Ortsgemeinde der Ort, an dem Menschen zusammenkommen, Gottesdienst feiern und Gemeinschaft erfahren. Das Votum für eine Pastoral der Nähe, welche den vielfältigen Anliegen und Bedürfnissen der Menschen vor Ort gerecht werden will, ist daher sinnvoll und nachvollziehbar. Dennoch weist jede Ortsgemeinde über sich hinaus, sie ist ein lebendiger Teil der Diözese, die wiederum verbunden ist mit dem über den Globus verstreuten Netz bischöflich verfasster Ortskirchen. Das Konzil hat gegenüber dem nachtridentinischen Konzept der Kirche als *societas perfecta*, das gegenüber den Reformatoren die sichtbar-institutionell-hierarchische Verfassung der Kirche betonte, nicht nur den Begriff der Kirche als des universalen Heilssakraments eingeführt (vgl. LG 1, 48), sondern auch an diese altkirchliche Vorstellung der Kirche als *communio* erinnert. Diese *communio ecclesiarum* bildet

⁴ Vgl.: Walter Kasper, Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Hl. Geistes. Ekklesiologie im Ausgang des Konzils, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012 (in Vorbereitung).

ein Netz bischöflich verfasster Kirchen, die untereinander in Gemeinschaft stehen, wie die altkirchliche Praxis der Kommunionbriefe, die Einberufung von Synoden zur Klärung von Streitfällen, aber auch die Ordination eines Bischofs durch mindestens drei Nachbarbischofe seiner Kirchenprovinz zeigen. Jeder Bischof ist im Rahmen dieser *Communio-Ekklesiologie* »sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit« seiner Ortskirche (vgl. LG 23), er ist umgeben von einem Presbyterium, das in Verbindung mit dem Bischof und in seinem Auftrag den Dienst versieht. Die bischöflichen Ortskirchen aber sind nicht autark, sondern stehen ihrerseits in Gemeinschaft untereinander, sichtbares Zeichen dafür ist das Kollegium der Bischöfe. Der Bischof von Rom steht als Nachfolger Petri dieser Gemeinschaft der Bischöfe vor. Er ist damit, wie das Konzil sagt, »sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit« der Universalkirche (LG 23). In jedem eucharistischen Gottesdienst kommt diese *Communio-Struktur* der Kirche zum Ausdruck, wenn im Hochgebet nicht nur der Name des Ortsbischofs, sondern auch der Name des Papstes in Verbindung mit der Gemeinschaft der Bischöfe genannt wird. Dies zeigt die katholische und apostolische Verbundenheit der einzelnen Gemeinde mit der Universalkirche an.

Diese vom Konzil neu betonte *Communio-Struktur* der Kirche sollte, das ist klar, auch einen entsprechenden Kommunikationsstil freisetzen. Jeder Getaufte sollte freimütig sagen dürfen, was er denkt, keiner sollte wegen seiner Meinung missachtet werden. Alle Getauften und Gefirmten haben Anteil am gemeinsamen Priestertum der Gläubigen (LG 9f) und haben möglicherweise etwas zu sagen, was so noch nicht geäußert wurde. Allerdings wäre es falsch zu meinen, die katholische Kirche würde allen gleiches Stimmrecht einräumen und strittige Fragen durch Mehrheitsentscheidungen lösen. Das Konzil hat die *bischöfliche Verfassung der Kirche* neu ins Bewusstsein gerufen – auch um eine allzu steile Konzeption des päpstlichen Primats auszubalancieren. D.h., den Bischöfen, deren Kollegium dem Zwölferkreis der Apostel nachfolgt, kommt in Gemeinschaft mit dem Papst, dem Nachfolger Petri, die Letztverantwortung zu, zu entscheiden, welchen Weg die Kirche in Zukunft gehen soll. Um diese Verantwortung angemessen wahrnehmen zu können, ist es sinnvoll und gut, wenn sie den anderen Bezeugungsinstanzen in der Kirche ihr Ohr leihen. Sich durch die Sorgen von Gläubigen und Theologen,

Priestern und pastoralen Mitarbeitern nicht befragen (*ar-rogare*) zu lassen, wäre ein Zeichen episkopaler Arroganz. Die *Wahrheitsvermittlung* in Krisenzeiten sollte daher alle Bezeugungsinstanzen einschließen, die Verhängung von Diskussionsverbieten ist – gerade in Zeiten der pluralistischen Demokratie – kontraproduktiv, die amtliche *Wahrheitsvermittlung* aber obliegt – um eine Unterscheidung von H. J. Pottmeyer aufzunehmen – am Ende den Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri. Dass es innerhalb der *Communio* von bischöflich verfassten Ortskirchen heute nicht unerhebliche Kommunikationsbarrieren gibt, dass der Austausch zwischen den ekklesialen Bezeugungsinstanzen – Bischöfen, Theologen, Gläubigen – immer wieder stockt, dass es mangelnde Transparenz und leider auch Denunziantentum und anonyme Anzeigen gibt, ist nicht zu leugnen. Auch gibt es immer wieder Unmut darüber, nicht oder zu wenig gehört zu werden. Der durch den Vorstand der Pfarrerrinitiative lancierte »Aufruf zum Ungehorsam« hat diesem Unmut Ausdruck verschafft, er hat die stillschweigend geduldeten oder auch offiziell ausgeblendeten Grauzonen in der Pastoral öffentlich angesprochen. Er versteht sich als Akt der Ehrlichkeit. Dennoch hat die Rhetorik des »Ungehorsams«, die von den Medien dankbar im Sinne der Dissonanzverstärkung aufgenommen und belohnt wurde, einen hohen Preis. Sie trägt einen Riss in die *Communio*-Wirklichkeit der Kirche ein, der heilungsbedürftig ist. Dieser Riss, der sich hoffentlich nicht zu einer Spaltung auswächst, birgt Rückfragen nicht nur an die Kirchenleitung, was sie möglicherweise bislang versäumt hat und wie sie künftig verfahren will, sondern auch an die Adresse der Akteure der Pfarrerrinitiative: Kann man die eucharistische *Communio*, die das Band mit dem Bischof (und der Gemeinschaft der Bischöfe einschließlich des Papstes) einschließt, sakramental vollziehen, wenn man gezielte Akte des Ungehorsams setzt? Jeder Pfarrer hat in der Weiheliturgie zweimal – sowohl bei seiner Diakonen- als auch bei seiner Priesterweihe – auf die Frage des Bischofs »Versprichst Du mir und meinen Nachfolgern Ehrfurcht und Gehorsam?« geantwortet: »Ich verspreche es.«⁵ Soll dieses Versprechen nicht nur ein Versprecher gewesen sein, dann steht die Frage im

⁵ Vgl.: *Liber de ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi secundum pontificale Romanum*, Einsiedeln 1971, 17, 32.

Raum, wie der Ungehorsam gegen die Bischöfe aus einem tieferen Gehorsam gegenüber dem Evangelium legitimiert werden kann – eine Frage, die ich hier nur nennen, aber nicht weiter erörtern kann.⁶

III. DIE LITURGIEBEZOGENEN ANLIEGEN DER PFARRERINITIATIVE

Gehen wir vor diesem Hintergrund die einzelnen Forderungen des »Aufrufs zum Ungehorsam« im Sinne einer kritischen Würdigung durch:

1. Fürbitte um Kirchenreform

In Zukunft bei jedem Gottesdienst eine Fürbitte um Kirchenreform zu sprechen, ist sicher begrüßenswert. Die Kirche, zu der auch die Unterzeichner gehören, hat Reformen immer nötig, um ihrem Auftrag in den sich wandelnden Zeiten zu entsprechen (vgl. LG 9; UR 6). Eine Fürbitte zur Kirchenreform, die auf der Linie des Umkehrrufs Jesu liegt (vgl. Mk 1,15), kann bei Strukturen nicht haltmachen, da Strukturen nicht umkehren können. Sie ist immer auf Personen bezogen und gewinnt dann an Glaubwürdigkeit, wenn sie nicht nur auf die Änderung der anderen – der »römischen Verweigerer« und der »untätigen Bischöfe« – abzielt, sondern die Bereitschaft zur eigenen Selbstrevision einschließt. Nur wenn alle Beteiligten mit dem Balken im eigenen Auge rechnen, dürfen sie den Splitter im Auge des anderen beim Namen nennen und können dies dann auch in einer Sprache tun, die für den anderen annehmbar ist (vgl. Mt 7,1–5).⁷ Ohne Umkehr aller Beteiligten keine Kirchenreform!

⁶ Vgl. zu dieser komplexen Problematik den Anstoß von: Hans Urs von Balthasar, Gehorsam im Licht des Evangeliums, in: Ders., Neue Klarstellungen, Freiburg 1995, 128–144.

⁷ Das Konzil hat von den Fürbitten als dem »allgemeinen Gebet der Gläubigen« gesprochen. Damit sollten Partikularinteressen, die nicht von allen Gläubigen geteilt werden, aber auch Moralisierungen aus den Fürbitten ferngehalten werden.

2. Kommunionsspendepraxis

Es wird angekündigt, geschiedenen Wiederverheirateten, nichtkatholischen Christen und partiell auch Ausgetretenen die Kommunion nicht zu verweigern, sofern es sich um »gutwillige Gläubige« handelt. Die Eucharistie ist »Gipfelpunkt und Quelle« des kirchlichen Lebens (vgl. SC 10, 16; CD 30; CIC 1983 can. 897), insofern ist es schmerzlich, dass nach katholischer Lehre nicht alle an ihr teilnehmen können. Aber die Feier der Eucharistie ist auf der anderen Seite nicht zu verwechseln mit einem sozialen Event, an dem jeder, der kommt, nach Belieben teilnehmen kann. Sie ist darstellende Vergewärtigung des Lebensopfers Jesu Christi und Mahlgemeinschaft zugleich. Sie unterscheidet sich vom gewöhnlichen Essen und Trinken dadurch, dass in ihr der auferweckte Gekreuzigte nahekommt.⁸ Das Konzil hat die Eucharistie unter Rückgriff auf Augustinus wiederholt *signum unitatis et vinculum caritatis* – »Zeichen der Einheit und Band der Liebe« – genannt.⁹ Eucharistiegemeinschaft ist sichtbares Zeichen der vollen Kirchengemeinschaft. Kann die Einladung zur Eucharistie vorbehaltlos ausgesprochen werden, wenn die Kirchengemeinschaft zumindest beeinträchtigt ist? Das ist eine ernste Frage, die eine differenzierte Behandlung verlangt. Ich kann hier nur sporadische Hinweise geben:

1. Über die Frage der Zulassung *wiederverheirateter Geschiedener* zur Kommunion gibt es eine breite theologische Diskussion. Die Dringlichkeit der Frage erwächst aus der Tatsache, dass es auch unter den Gläubigen faktisch immer mehr scheiternde Ehen gibt. Katholikinnen und Katholiken, die eine zivile Zweitehe eingehen, fühlen sich durch den Ausschluss von der Eucharistie häufig zu Christen zweiter Klasse degradiert.¹⁰ Was tun? Auf der einen Seite steht

⁸ Vgl.: Jan-Heiner Tück, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg (12009) 32012.

⁹ Vgl.: Augustinus, In Jo 26,6.3 (PL 35, 1632). Vgl.: SC 47; LG 3, 7, 11, 26.

¹⁰ »Ein besonderes Problem, das die Bischofssynode sehr beschäftigt hat, betrifft die Pastoral an Geschiedenen, die wieder geheiratet haben. Die Kirche hat auch solchen Christen gegenüber zu bezeugen, dass die Ehe nach dem Gebot des Herrn als unauflösliche Gemeinschaft zu verstehen ist. Deshalb kann sie derartige Zweitehen nicht als sakramentale Gemeinschaften anerkennen. Auch die Kirche steht unter dem Wort des Herrn. Andererseits ist es aber nach der Überzeugung der Bischofssynode Aufgabe der Kirche, auch gegenüber solchen bloß standesamtlich geschlossenen Ehen Verständnis zu zeigen. Solche Eheleute sind nicht von der Kirche ge-

die *Lehre von der Einheit und Unauflöslichkeit* der sakramental geschlossenen Ehe, ihre Symbolik im Blick auf den Bund zwischen Christus und der Kirche (vgl. Eph 5,32). Diese Lehre, die auf Jesus selbst zurückgeht (Mk 10,9–11), soll nicht verdunkelt werden. Sie ist und bleibt eine wichtige Orientierungsmarke, die gerade in Zeiten nicht zurückgenommen werden kann, wo das gesellschaftliche Leitbild der Multioptionalität und freien Liebe zu einer manifesten Krise der Ehe geführt hat. Auf der anderen Seite steht das *Prinzip der Barmherzigkeit*, das der komplexen Lebensrealität von ehelichen Paarbeziehungen Rechnung trägt. Ein pastoral sensibler Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen ist daher ein Desiderat. Es gibt Bereiche des menschlichen Lebens, die von kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht mehr eingeholt werden können. Ein generelles Verbot, das auf einen Rigorismus hinausläuft, ist in dieser Frage ebenso wenig hilfreich wie eine generelle Lizenz, die im Namen der Gastfreundschaft alle zum Tisch des Herrn einlädt, ohne die dunkle Realität der Schuld in den Blick zu nehmen. Wäre es aber nicht unehrlich, die Eucharistie als »Zeichen der Einheit« und »Band der Liebe« empfangen oder gar einfordern zu wollen, ohne zuvor die zerbrochene Beziehung selbstkritisch aufzuarbeiten?¹¹

2. Das ökumenische Verlangen, dass sich alle Christen um den einen Tisch des Herrn versammeln und am eucharistischen Mahl teilnehmen können, liegt auf der Linie der Bitte Christi, »dass alle eins seien« (Joh 17,22). Es ist ein Skandal, dass diese Einheit noch nicht gegeben ist. Aber diese Einheit kann nicht erzwungen werden, sie ist eine Gabe des Geistes und führt über den Weg der Umkehr und Erneuerung. Es ist daher ein Akt der Ehrlichkeit festzuhalten, dass Eucharistiegemeinschaft als sichtbarer Ausdruck der Kirchengemeinschaft gegenwärtig noch nicht möglich ist. Allerdings besteht, was *nichtkatholische Christen* betrifft, zwischen orthodoxen Gläubigen

trennt. Sie sollen am gottesdienstlichen Leben teilnehmen. Nach der traditionellen Praxis der Kirche können sie aber nicht am vollen sakramentalen Leben teilnehmen, es sei denn, es liegen besondere Verhältnisse vor, die jeweils im Gespräch mit einem erfahrenen Priester der näheren Klärung bedürfen.« – Erklärung der österreichischen Bischöfe zum Abschluss der Bischofssynode, in: Veröffentlichungen der Erzdiözese Salzburg 11 (1980).

¹¹ Vgl. die Beiträge von Christoph Kardinal Schönborn und Eberhard Schockenhoff, in: J.-H. Tück (Hg.), *Risse im Fundament?*, 2012.

und evangelischen Christen ein unterschiedliches Näheverhältnis. Mit den orientalischen Kirchen, die wegen ihrer bischöflichen Verfassung als »Schwesterkirchen« bezeichnet werden, ist Eucharistiegemeinschaft durchaus möglich. Anders stellt sich die Situation im Blick auf die Reformationskirchen dar. Hier gibt es klärungsbedürftige Differenzen im Amts- und Kirchenverständnis, die auf der Basis der Einigung in der Rechtfertigungslehre – eines »Meilensteins der Ökumene« (Johannes Paul II.) – weiter zu bearbeiten sind. Das Ökumenische Direktorium von 1993 hat jedoch eingeräumt, dass evangelische Christinnen und Christen im Einzelfall an der Kommunion durchaus teilnehmen können – vorausgesetzt nur, dass sie das katholische Eucharistieverständnis teilen (Realpräsenz des *Christus passus* in den gewandelten Gaben von Brot und Wein).¹²

3. Die Frage im Blick auf die *Ausgetretenen* verlangt eine gesonderte Behandlung des Einzelfalls, welche vor allem die Motivation des Kirchenaustritts in den Blick nehmen muss (ausdrückliche Abkehr vom Glauben der Kirche, Dissens zur Kirchenleitung, sexueller Missbrauch, finanzielle Gründe etc.). Wer die Kirchengemeinschaft aufkündigt und die Kommuniongemeinschaft sucht, hat dafür Gründe, auf die hin er befragt werden kann.

3. Ablehnung der Mehrfachzelebration

Die Ablehnung, an Sonn- und Feiertagen mehrere Gottesdienste zu zelebrieren, steht in einer gewissen Spannung zur eucharistischen Communion-Ekklesiologie, die die Wichtigkeit der Eucharistie für das Leben der Gemeinden betont. Offensichtlich verstärkt die Pfarrrerinitiative selbst die Not, die sie eigentlich beheben will, um das Bewusstsein des Priestermangels im Kirchenvolk zu forcieren und neue Reformmaßnahmen anzustoßen. Die Weigerung, »durchreisende und ortsfremde Priester einzusetzen«, aber auch die polemische Rede von »liturgischen Gastspielreisen« (H. Schüller selbst hat in der Klosterneuburger Diskussion eingeräumt, dass es sich um einen »ungehobelten« Begriff handele) lässt m.E. ein befremdliches Kirchen-

¹² Vgl.: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen (Hg.), Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (VApS 110), Bonn 1993, Nr. 129.

verständnis erkennen. Die katholische Kirche versteht sich als *communio*, die an den Grenzen der Nationalstaaten nicht Halt macht. Ein Priester, der ein Empfehlungsschreiben seines Bischofs vorweisen kann und zelebrieren möchte, sollte daran nicht gehindert werden, wenn nicht gravierende Gründe dagegensprechen.¹³ Das gebietet nicht nur die Gastfreundschaft, sondern ist auch eine Spielform kirchlicher *communio* seit alters her, zumal »durchreisende und ortsfremde Priester« den Horizont weiten und durch ihren beispiellosen Einsatz bereichern können. Schwieriger zu beantworten ist die Frage, wie der systematische »Import« von Priestern aus Kirchen anderer Länder zu beurteilen ist, um den Priestermangel hierzulande zu kompensieren. Sprachliche Schwierigkeiten und kulturelle Mentalitätsunterschiede können die pastorale Arbeit erschweren. Der Priestermangel, der im Zusammenhang mit einem flächendeckenden Rückgang der Glaubenspraxis zu sehen ist, erfordert umsichtige Umstrukturierungen. Weder dürfte es sinnvoll sein, starr am territorial verfassten Pfarrprinzip festzuhalten, noch sollte, wie es manche Bistumsleitungen zu tun scheinen, das pfarrerzentrierte Gemeindekonzept einfach zum Modell für die Bildung von Großraumpfarreien herangezogen werden. Im Sinne einer Zweigleisigkeit bietet es sich an, neben den überkommenen Pfarren eine neue Gemeindegestalt auszubilden, die sich »als Netzwerk einer Gemeinschaft von Gemeinschaften darstellt, wo mündig gesprochene Christen zu verantwortlichen Trägern von Gemeinde werden«¹⁴. Die chronische Arbeitsüberlastung vieler Priester könnte durch die verstärkte Einbeziehung von Laien auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen abgemildert werden und mit dazu beitragen, dass der anstehende Umbau der Gemeindepastoral für keinen der Beteiligten zu einer Dauerüberforderung führt.

4. »Priesterlose Eucharistiefeiern«

Wortgottesfeiern mit Kommunionsspendung als »priesterlose Eucharistiefeiern« zu bezeichnen, ist ein etwas ungewöhnlicher deklarato-

¹³ Vgl.: CIC 1983, can. 903.

¹⁴ So Hermann J. Pottmeyer, Das Memorandum »Kirche 2011 – ein notwendiger Aufbruch«. Chance zu einem Dialog?, in: IKaZ Communio 40 (2011) 147.

rischer Akt. Es bleibt offen, ob durch diese Sprachregelung lediglich auf die Not des Priestermangels hingewiesen oder ob – verblümt – einer Eucharistiefeier durch nicht ordinierte Laien das Wort geredet werden soll (H. Schüller hat dies in der Diskussion ausgeschlossen). Aber es gibt – wie die Debatte um den Fall M. Heizer gezeigt hat – in der österreichischen Reformdebatte Akteure, welche die Forderung aufgestellt haben, eine Gemeinde ohne Priester solle eigenmächtig eine Person benennen, die das Evangelium auslegen und der sonntäglichen Eucharistiefeier vorstehen kann. Dies sei die angemessene Reaktion auf die Weigerung der Kirchenleitung, die Zulassungskriterien zum priesterlichen Amt zu ändern, jede Gemeinde habe schließlich ein Recht auf die sonntägliche Eucharistiefeier. Der Vorstoß, die *Delegation durch die Gemeinde* an die Stelle der *Ordination durch den Bischof* zu setzen, kann sich allerdings nicht auf das Konzil berufen, das die bischöfliche Verfassung der Kirche herausgestellt hat (vgl. LG, Kap. 3). Durch eigenmächtige Beauftragungen würde die sakramentale Struktur der Kirche verletzt und der Weg in sektiererische Gruppen beschritten. Die kalkulierte Simulation von Sakramenten ist daher keine Antwort auf die Krise, sondern ein Krisenverstärker.

5. Missachtung des Predigtverbotes für Laien

Die Ankündigung, künftig das Predigtverbot für kompetent ausgebildete Laien zu missachten, scheint die Frage der Predigt auf die eucharistische Liturgie engzuführen. Dabei hat das Konzil darauf hingewiesen, dass es eine ganze Reihe von Gottesdienstformen gibt, die auch von Laien, die ja nicht einfach im Sinne der Alltagssprache Unkundige sind, durchgeführt werden können. Es besteht demnach die Möglichkeit für Laien, etwa in Wortgottesdiensten, das Evangelium auszulegen und den Glauben zu bezeugen. Nur die Homilie in der Eucharistiefeier hat der CIC von 1983 (can. 767 § 1), aber auch die römische »Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester« von 1997 Priestern und Diakonen vorbehalten. Die Ablehnung der Homilie von Laien in der Eucharistiefeier, die es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bereits in manchen Ortskirchen flächendeckend gegeben hat, wird damit begründet, dass die Akte des Lehrens und Heiligens in der eucharistischen Liturgie auf die sakra-

mentale Indienstnahme durch Jesus Christus zurückgehen. Der Zusammenhang zwischen dem Tisch des Wortes und dem Tisch des Altares müsse deutlich bleiben. Die von Johannes Paul II. wiederholt geäußerte Sorge vor einer Klerikalisierung der Laien und Laisierung der Kleriker dürfte im Hintergrund dieser Regelung stehen, die seinerzeit als allzu restriktiv kritisiert wurde.¹⁵ Allerdings räumt das Kirchenrecht einem Ortsbischof in pastoralen Notsituationen durchaus Handlungsspielräume ein, auch Laien mit einer entsprechenden Beauftragung zum Predigtdienst in der eucharistischen Liturgie zu versehen, wie es in einzelnen Diözesen – in Absprache mit den kurialen Instanzen – geschehen ist (vgl. CIC 1983, can. 515 § 2). Viel wichtiger aber erscheint mir, dass getaufte und gefirmte Christen, die am gemeinsamen Priestertum der Gläubigen teilhaben, aufgerufen sind, ihr Leben zum plastischen Kommentar des Evangeliums werden zu lassen. Zu predigen, das kann auch heißen, das unterscheidend Christliche in der Familie, in den unterschiedlichen Berufsfeldern, in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft einzubringen (vgl. LG 31–35 sowie *Apostolicam Actuositatem*). Was hier viel zu wenig geschieht, dass mündige Christinnen und Christen verschämt zur Seite blicken, wenn ihr Zeugnis gefragt wäre, das ist eine Dimension von Krise, über die viel zu wenig gesprochen wird.

6. Vorsteherfrage

Die *sechste* Ankündigung bezieht sich auf die Forderung, dass jede Pfarrei ihren eigenen Vorsteher haben solle, ob verheiratet oder unverheiratet. Das Plädoyer, die bisherige Pfarreistruktur beizubehalten, ist verständlich, da es bislang keine wirkliche Alternative zu geben scheint. Das Votum für eine *Pastoral der Nähe*, die bei den Menschen ist, muss ernst genommen werden. Allerdings wird das Abschmelzen der milieugestützten Volkskirche über kurz oder lang zu neuen Formen von Kirche führen, wie sie in anderen Ländern bereits beobachtbar sind. Ein kreativer Versuch, auf den kirchlichen Umbruchsprozess zu reagieren, ist der aktuelle Reformprozess der Erz-

¹⁵ Vgl.: Peter Hünemann (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg 1998.

diözese Wien, in den sich die Mitglieder der Pfarrerinitiative durchaus einbringen könnten. Im Hirtenbrief von Kardinal Schönborn vom Mai 2011 ist jedenfalls angedacht, die »Leitung kleiner Gemeinden/Gemeinschaften getauften Frauen und Männern« zu übertragen, die wiederum unter der Leitung eines Pfarrers zusammengefasst werden. Hier stehen weit reichende und auch schmerzliche Änderungen an, die nur gemeinsam bewältigt werden können.

7. Frauenordination und »viri probati«

Die *siebte* Ankündigung betrifft die immer wieder geforderten Punkte Frauenordination und Zulassung bewährter verheirateter Männer zum Priesteramt (*viri probati*). Angesichts des akuten Priestermangels erscheinen diese Optionen naheliegend, allerdings wäre es illusionär zu erwarten, dass diese Reformanliegen ortskirchlich entschieden werden könnten. Sie tangieren universalkirchliche Entscheidungen. Ein ortskirchlicher Sonderweg – ohne Abstimmung mit Rom – wäre verfehlt.

1. Zum Thema Frauenordination gibt es bereits eine hermeneutische Punktsetzung durch das Lehramt, die man in diesem Zusammenhang nicht einfach übergehen kann. Das Apostolische Schreiben von Johannes Paul II. *Ordinatio sacerdotalis* (1994) hat – den diachronen und synchronen Konsens des Bischofskollegiums konstatierend – deutlich gemacht, dass »die Kirche in keiner Weise die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass diese Lehrmeinung von allen Gläubigen der Kirche definitiv festzuhalten ist« (DH 4983). Die Formulierung ist wichtig: Der Papst sieht sich nicht in der Lage, hier eigenmächtig eine Änderung vorzunehmen. Die Praxis Jesu, nur Männer in den Zwölferkreis zu berufen, aber auch die Zeugnisse von Schrift und Tradition sprechen für ihn eine zu deutliche Sprache. Unverkennbar ist, dass die lehramtliche Ablehnung der Frauenordination die katholische Kirche in einen echten Modernitätskonflikt bringt, da die formale Gleichstellung der Frau in den heutigen westlichen Gesellschaften selbstverständlich ist. Kaum zweifelhaft ist aber auch, dass die Einführung der Frauenordination die katholische Kirche in ähnlich schwerwiegende Zerreißproben führen würde, wie sie in der Anglikanischen Gemeinschaft beobachtbar sind, zumal es Regionen in der katholischen Weltkirche gibt,

die für eine solche Forderung kein Verständnis hätten. Die Annäherung zu den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionskirchen wäre durch eine schwere Belastung des Verhältnisses zur Orthodoxie erkauft.

2. Zur Frage der *virī probati* liegen ebenfalls lehramtliche Dokumente vor. Sowohl das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. PO 16) als auch die Nachkonzilspäpste sowie diverse Bischofssynoden¹⁶ haben sich entschieden für die Beibehaltung des Zölibats in der lateinischen Kirche ausgesprochen. Gleichwohl findet die Forderung nach einer behutsamen Lockerung des Pflichtzölibats – *virī probati* – zur Linderung der pastoralen Not nicht nur bei der Mehrheit der Gläubigen, sondern auch im Bereich der akademischen Theologie weithin Zustimmung. Die Pfarrerinitiative fordert die Bischöfe auf, das Votum dieser wichtigen kirchlichen Bezeugungsinstanzen nicht zu übergehen und sich diese Sicht zu eigen zu machen, um den Heildienst an den Menschen aufrechterhalten zu können. Eine Pastoral der räumlichen und persönlichen Nähe, die die eucharistische Versorgung der Gemeinden sicherstellt, könnte auch durch eine regionale Ausnahmeregelung in Rom erwirkt werden. Für die Zulassung von *virī probati* zum priesterlichen Dienst sprechen folgende Argumente: Erstens gibt es bereits verheiratete Priester in der katholischen Kirche. In den mit Rom unierten Kirchen des Ostens sind Bischöfe und Ordensgeistliche an die Zölibatsverpflichtung gebunden, nicht aber der Weltklerus. Auch steht verheirateten anglikanischen und lutherischen Geistlichen, die in die römisch-katholische Kirche übertreten, die Priesterweihe offen. Zweitens ist der Pflichtzölibat keine dogmatische Lehre, sondern eine disziplinarische Regelung, die trotz ihrer jahrhundertealten Tradition angesichts gewandelter gesellschaftlicher Verhältnisse grundsätzlich abgeändert werden

¹⁶ Vgl.: Paul VI., Enzyklika *Sacerdotalis caelibatus* vom 24.06.1967. Über den priesterlichen Zölibat. Über den Diakonat. AAS 59 (1967) 657–697, Vatikan 1967. – Johannes Paul II., *Pastores dabo vobis*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart vom 25.03.1992 (VApS 105), Bonn 1992. – Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche vom 22.02.2007 (VApS 177), Bonn 2007. – Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

kann. Drittens ist historisch anzumerken, dass der enthaltsame Lebensstil von Klerikern zwar schon in der frühen Kirche aufgekommen ist, aber erst im 4. Jahrhundert disziplinarisch eingefordert wurde (vgl. die Synode von Elvira um 300; DH 119; Konzil von Nikaia 325, c. 3). Die kanonische Festlegung, dass die Priesterweihe ein Ehehindernis ist und verheiratete oder im Konkubinat lebende Kleriker ihr Amt verlieren, wurde erst im Gefolge der gregorianischen Reform vom II. Laterankonzil 1139¹⁷ getroffen. Die Forderung der Pfarrerinitiative, das Junktum von Zölibat und Priesteramt zu lockern und verheiratete Männer zuzulassen, liegt auf der Linie dieser Argumentation.¹⁸

IV. EPILOG – EIN PONTIFIKALER FINGERZEIG

Überraschend hat Papst Benedikt XVI. in der Chrisammesse am Gründonnerstag 2012 zur Pfarrerinitiative in Österreich Stellung genommen. Die deutliche Absage an die Rhetorik des Ungehorsams¹⁹ verknüpft er mit einer durchaus moderaten Kritik, die den Akteuren der Pfarrerinitiative die Sorge um die Kirche zugesteht, aber zugleich an die geistliche Dimension des Gehorsams als eines Akts der Gleichgestaltung mit Christus erinnert. Der Papst, der in seiner Ansprache nicht die Einzelfragen der Debatte zu lösen beansprucht, aber immerhin eine »Trägheit der Institutionen« einräumt, gibt einen pontifikalen Fingerzeig, wie der Weg einer einvernehmlichen Konfliktlösung beschritten werden müsste. In jedem Fall hebt sich das

¹⁷ Vgl. zu »Konkubinat und Zölibat« die Kanones 6 und 7, in: Josef Wohlmuth (Hg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta. 2. Konzilien des Mittelalters*, Paderborn 2000, 198.

¹⁸ Eine Einführung von *viri probati* hätte sicher einschneidende Konsequenzen für die bisherige Berufungspastoral. Auch müsste man die Auswahlkriterien für die Kandidaten genau überlegen und überdies die Frage in den Blick nehmen, wie verfahren werden soll, wenn verheiratete Priester in ihrer Ehe scheitern (und möglicherweise neue Beziehungen eingehen). Schließlich wäre zu prüfen, ob die finanziellen Ressourcen der Kirche ausreichen. Zu den Bedenken gegen die Einführung von *viri probati* vgl.: Walter Kasper, *Katholische Kirche*, Freiburg 2011, 336–339.

¹⁹ Der zweite Aufruf der Pfarrerinitiative fährt die Rhetorik herunter und ist überschrieben: »Protest für eine glaubwürdigere Kirche.« Der Blick wird vor allem auf Fragen der »Pastoral im Umbau« gelenkt, was als ein Beitrag zu einer Versachlichung der Debatte gewürdigt werden muss.

Wort des Papstes klar von zelotischen Stimmen ab, die – im Sinne einer katholischen Verschärfung – von den Bischöfen Österreichs bereits gefordert hatten, sie sollten »die wuchernden Metastasen des Ungehorsams« durch einen schnellen chirurgischen Eingriff »aus dem Leib der Kirche« herausoperieren, entsprechende kirchenrechtliche Instrumente wie das Interdikt lägen dazu bereit.²⁰

Geben wir Benedikt XVI. das letzte Wort, auch wenn in diesem Fall die Wendung *Roma locuta – causa finita* kaum gelten dürfte, da die Gespräche zwischen den österreichischen Bischöfen und der Pfarerinitiative weitergehen müssen, um die Krise als wahre Chance der Erneuerung zu begreifen: »Vor kurzem hat eine Gruppe von Priestern in einem europäischen Land einen Aufruf zum Ungehorsam veröffentlicht und dabei gleichzeitig auch konkrete Beispiele angeführt, wie dieser Ungehorsam aussehen kann, der sich auch über endgültige Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes hinwegsetzen soll wie zum Beispiel in der Frage der Frauenordination, zu der der selige Papst Johannes Paul II. in unwiderruflicher Weise erklärt hat, dass die Kirche dazu keine Vollmacht vom Herrn erhalten hat.

Ist Ungehorsam ein Weg, um die Kirche zu erneuern? Wir wollen den Autoren dieses Aufrufs glauben, dass sie die Sorge um die Kirche umtreibt; dass sie überzeugt sind, der Trägheit der Institutionen mit drastischen Mitteln begegnen zu müssen, um neue Wege zu öffnen – die Kirche wieder auf die Höhe des Heute zu bringen. Aber ist Ungehorsam wirklich ein Weg? Spüren wir darin etwas von der Gleichgestaltung mit Christus, die die Voraussetzung wirklicher Erneuerung ist, oder nicht doch nur den verzweifelten Drang, etwas zu machen, die Kirche nach unseren Wünschen und Vorstellungen umzuwandeln?

Aber machen wir es uns nicht zu leicht. Hat nicht Christus die menschlichen Traditionen korrigiert, die das Wort und den Willen Gottes zu überwuchern drohten? Ja, er hat es getan, um den Gehorsam zum wirklichen Willen Gottes, zu seinem immer gültigen Wort neu zu wecken. Es ging ihm gerade um den wahren Gehorsam, gegen die Eigenwilligkeit des Menschen. Und vergessen wir nicht: Er war der Sohn, mit der einzigartigen Vollmacht und Verantwortung,

²⁰ Vgl. dazu meinen Problemaufriss, in: J.-H. Tück, *Risse im Fundament?* (s. Anm. 2), 2012, 7–19.

den reinen Gotteswillen freizulegen, um so den Weg von Gottes Wort in die Welt der Völker zu eröffnen. Und endlich: Er hat seinen Auftrag mit seinem eigenen Gehorsam und seiner Demut bis ans Kreuz hin konkretisiert und so seine Sendung beglaubigt. Nicht mein, sondern dein Wille: Dies ist das Wort, das den Sohn, seine Demut und seine Göttlichkeit zugleich zeigt und uns den Weg weist.

LITERATUR

- BALTHASAR, Hans Urs von, Gehorsam im Licht des Evangeliums, in: Ders., Neue Klarstellungen, Freiburg 21995, 128–144.
- Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche vom 22.02.2007 (VApS 177), Bonn 2007.
- Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.
- Erklärung der österreichischen Bischöfe zum Abschluss der Bischofssynode, in: Veröffentlichungen der Erzdiozese Salzburg 11 (1980).
- HÜNERMANN, Peter (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg 1998.
- Johannes Paul II., *Pastores dabo vobis*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart vom 25.03.1992 (VApS 105), Bonn 1992.
- KASPER, Walter, Katholische Kirche, Freiburg 2011.
- KASPER, Walter, Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Hl. Geistes. Ekklesiologie im Ausgang des Konzils, in: Jan-Heiner TüCK (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012 (in Vorbereitung).
- Liber de ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi secundum pontificale Romanum, Einsiedeln 1971, 17.32.
- Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen (Hg.), Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (VApS 110), Bonn 1993.
- Paul VI., Enzyklika *Sacerdotalis caelibatus* vom 24.06.1967. Über den priesterlichen Zölibat. Über den Diakonat. AAS 59 (1967) 657–697, Vatikan 1967.
- POTTMAYER, Hermann J., Das Memorandum »Kirche 2011 – ein notwendiger Aufbruch«. Chance zu einem Dialog?, in: IKaZ Communio 40 (2011) 147.

- SCHÜLLER, Helmut, Zukunft aus der Kraft des Konzils, in: Jan-Heiner TüCK (Hg.), Risse im Fundament? Die Pfarrerinitiative und die Debatte um die Kirchenreform (Theologie kontrovers), Freiburg 2012, 39–50.
- TÜCK, Jan-Heiner, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg (2009) ³2012.
- WOHLMUTH, Josef (Hg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta. 2. Konzilien des Mittelalters, Paderborn 2000.

EDGAR JOSEF KORHERR

Kind – Liturgie – Katechese – Religionsunterricht

Rückblicke und Ausblicke eines Zeitzeugen

Der Autor ist Emeritus für Katechetik und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz und Ehrensenator der Universität Ljubljana. Er war zuvor viele Jahre Fachinspektor für den katholischen Religionsunterricht und Leiter des Katechetischen Instituts der Erzdiözese Wien und Gründungsdirektor der Religionspädagogischen Akademie Wien mit Exposituren in Klagenfurt und Salzburg. Weit über Österreich hinaus bekannt, ist er Träger zahlreicher kirchlicher und staatlicher Auszeichnungen und Mitglied der LWG Klosterneuburg (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

Wären zu Zeiten, als Pius X. *Quam singulari*¹ schrieb (1910), als Pius XII. mit *Mediator Dei*² (1947) zu liturgischen Fragen Stellung nahm oder Pius Parsch³ (1884–1954) durch die Klosterneuburger Volksliturgische Bewegung den geistigen Boden für die Liturgiereform des II. Vatikanums⁴ bereiten half, Seelsorger mit dem Thema »Kind – Li-

¹ Kongregation für die Sakramentenordnung, Dekret *Quam singulari* vom 8. August 1910 über die Frühkommunion von Kindern, in: AAS 2 (1910) 577–583.

² Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei* über die heilige Liturgie vom 20. November 1947, in: AAS 39 (1947) 521–595. – Pius XII., Rundschreiben über die heilige Liturgie (20. Nov. 1947: *Mediator Dei*), lat. und dt. Text, Freiburg 1948. (Herder-Ausgabe).

³ Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg 1940 / ²1952 = Andreas Redtenbacher (Hg.), Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung. 1. Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang (PPSt 1), Würzburg ³2004. – Pius Parsch, Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung, Klosterneuburg 1930 / ²1935–37 / ³1950 = Neu eingeleitet von Andreas Heinz (PPSt 4), Würzburg ⁴2006. – Pius Parsch, Das Jahr des Heiles, Klosterneuburg 1923 / ^{15/16}1955/60 = Neu eingeleitet von Harald Buchinger (PPSt 7), Würzburg ¹⁷2008. – U.v.m.

⁴ Rahner Karl / Vorgrimler Herbert, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966.

turgie – Katechese« konfrontiert worden, hätten sie wahrscheinlich primär, wenn nicht gar ausschließlich, an »Schulgottesdienste« und an den schulischen Religionsunterricht (im folgenden: RU) gedacht. Eine mit Kindern und für Kinder gefeierte Liturgie⁵ verblieb bis zum II. Vatikanum in jenem festen Rahmen, der durch strenge Rubriken – für die angeblich selbst die große hl. Theresia bereit war, ihr Leben einzusetzen – geregelt war. Kindheit wurde, obwohl die Fachwelt schon lange vom »Jahrhundert des Kindes« sprach und Kind-Sein als eigenständige Phase des Mensch-Seins zu verstehen suchte, im Weltbild vieler Erwachsener als bloßes Durchgangsstadium zum Erwachsen-Sein angesehen. An diese Welt der Erwachsenen hatten sich Kinder so gut wie möglich durch die wichtigste Kindertugend Gehorsam anzugleichen. Nahezu alles ist seither anders geworden zur Freude der einen, manchmal auch zum Leidwesen der anderen. Wer an das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche glaubt, für den sind Aufbrüche und Umbrüche in der Kirche nicht Quellen der Angst, sondern Impulse zum Nachdenken und oft auch zur Dankbarkeit. Ein solcher Impuls will auch das Folgende sein.⁶

II. DIE WIEDERENTDECKUNG EINES WEITEN FRÜHCHRISTLICHEN VERSTÄNDNISSES VON KATECHESE WIRKTE SICH AUCH AUF DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN KATECHESE UND KINDERLITURGIE AUS

Bis vor rund einem Vierteljahrhundert und länger verstand man in Österreich⁷ auch nach vatikanischem Verständnis⁸ unter Katechese

⁵ Neben Schulgottesdiensten inkl. sog. Schulbeichten und sonntäglichen Kindermessen (= Messfeiern, die für Kinder gestaltet wurden, aber in der Regel auch von vielen Erwachsenen »besucht« wurden) zählten dazu auch Kinderkreuzweg und Kindermaiandacht.

⁶ Zur Problematik Kind – Liturgie vgl. und beachte auch: Karl-Heinrich Bieritz, Kind und Gottesdienst, in: Schwerin, Eckart (Hg.), Christliche Unterweisung und Gemeinde. Aufsätze zur kirchlichen Arbeit mit Kindern und Konfirmanden, Berlin 1978, 99–124.

⁷ Vgl. dazu: Österreichische Kommission für Bildung und Erziehung des Sekretariats der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.), Österreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder- und Jugendarbeit, Wien 1981, 7–9. – Religionsunterricht an österreichischen Schulen wird dort als Teil des katechetischen Wirkens der Kirche gesehen.

⁸ Vgl.: Directorium catechisticum generale, AAS 64 (1972) 97–176. – Kongregation

– manchmal sogar ausschließlich – den von der Kirche besorgten schulischen Religionsunterricht. Religionslehrer im Pflichtschulbereich nannte man Priesterkatecheten oder Laienkatecheten (ab 1945), in Hauptschulen und im Untergymnasium gab es bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg als Religionsbücher Katechismen. Natürlich gab es neben der schulischen Katechese auch mannigfache Formen außerschulischer Katechese, so etwa in Salzburg die *Hauslehren*⁹, in der Steiermark und auch andernorts die *Christenlehren*¹⁰, ab der NS-Herrschaft dann auch eine pfarrliche Kinderkatechese, die oft Seelsorgstunde genannt wurde. In der Bundesrepublik Deutschland war man von einem engen primär auf den schulischen Religionsunterricht hin orientierten Verständnis bereits in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts durch die *Unterscheidung von schulischem RU und kirchlicher Katechese* (Gemeindekatechese) abgewichen.¹¹ Diese auf dem frühkirchlichen Verständnis von Katechese beruhende Unterscheidung ist heute weiter verbreitet als 1985. Das offizielle *Allgemeine Direktorium für die Katechese*

für den Klerus, Allgemeines katechetisches Direktorium. Dt. Übers. von Raphael von Rhein, Fulda 1973, hier Nr. 79.

⁹ Armin Russi / Johannes Hofmann, Hauslehren in Salzburg, in: CPB 94 (1981) 96–100. – Dort findet sich auch weiterführende Literatur.

¹⁰ Vgl. dazu etwa: Leopold Lentner, Katechetisches Wörterbuch, Wien 1961, 104f. – Ferdinand Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, 849. – CIC 1917 can. 711 § 2. – Rupert Gotthardt, Christenlehren in der Pfarre Hartberg heute, in: CPB 93 (1980) 282f. – Engelbert Schmied, Christenlehre in der Pfarre Hartberg. Modell einer erneuerten Gemeindekatechese, in: CPB 101 (1988) 177–181. – Vor allem aber: AAVV, Christenlehren in der Steiermark, in: CPB 93 (1980) 318f.

¹¹ Dies belegt die Tatsache, dass bereits 1974 die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (»Würzburger Synode« 1971–1975) zwei Dokumente veröffentlichte. Eines diente dem umfassenden und weit über Schule und Kindesalter hinausgehenden katechetischen Dienst in der Gemeinde, das andere dem Religionsunterricht in der Schule. Beide Dokumente sind veröffentlicht i. A. der Deutschen Bischofskonferenz in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (hg. im Auftr. des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von Ludwig Bertsch), Offizielle Gesamtausgabe, Beschlüsse der Vollversammlung, 1–2, Freiburg i. Br. 1976–1977. – Georg Baudler (Hg.), Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, Düsseldorf 1973. – Dazu auch: Georg Baudler (Hg.), Erneuerung der Kirche durch Katechese. Zum Synodenpapier »Das katechetische Wirken der Kirche«, Düsseldorf 1975. Für unser Thema interessant ist der Beschluss der Würzburger Synode zum Gottesdienst der Kirche (Nr. 4: Kinder- und Jugendgottesdienst).

1997¹², das das *Allgemeine Katechetische Direktorium 1971*¹³ ersetzte, spricht von einem »Eigencharakter« des Religionsunterrichts in den Schulen, dessen Beziehung zur kirchlichen Katechese »eine Beziehung der Unterscheidung und wechselseitigen Ergänzung« sei. Zwischen Religionsunterricht und Katechese bestehe »ein unzerreißbarer Zusammenhang und zugleich ein klarer Unterschied«.¹⁴ Katechese wird heute umfassend verstanden als »*Vertraut machen mit den Möglichkeiten des Christseins*« (A. Exeler) von der Taufvorbereitung bis zum Greisenalter. Und so muss man im Blick auf die liturgische und sakramententheologische Unterweisung wohl immer auch dazu sagen, ob man als Ort dieser Unterweisung das Elternhaus, die Gemeinde oder RU an einer öffentlichen Schule¹⁵ vor Augen hat.

Dies wird man auch beachten müssen bei der Erstellung und Realisierung »neuer Akzente in der SakramentenKatechese«, die Wiens Kardinal Schönborn im Mai 2011 bei der Bekanntgabe eines Masterplans in Zusammenhang mit Bemühungen um eine Neuevangelisierung forderte. Erste Versuche einer Neuakzentuierung der Erstkommunionvorbereitung liegen bereits vor.¹⁶

Pfarrgemeinde, Elternhaus und Schule bergen unterschiedliche Möglichkeiten und auch Grenzen. So hat die liturgische Katechese im Raum der Pfarre größere Möglichkeiten der Gestaltung und der Ver-

¹² Kongregation für den Klerus, Allgemeines Direktorium für die Katechese, Vatikanstadt 1997.

¹³ *Directorium catechisticum generale*, AAS 64 (1972) 97–176, Allgemeines katechetisches Direktorium (dt.), Fulda 1973.

¹⁴ Kongregation für den Klerus, Allgemeines Direktorium für die Katechese, Vatikanstadt 1997, 80, Nr. 73.

¹⁵ Vgl. dazu die immer noch bedenkenswerten Überlegungen von: Adolf Exeler, Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule, in: *KatBl* 94 (1969) 540–555.

¹⁶ Beispiel: Christian Hennecke, *Einfach Erstkommunion feiern. Erstkommunionvorbereitung unter veränderten Voraussetzungen*, München 2010. – Es wird versucht, durch sechs Liturgiekatechesen die Feier der Liturgie selbst zum Weg in den Glauben werden zu lassen. Erfahrungsberichte und liturgiewissenschaftliche Überprüfung dieses Weges lagen zur Zeit der Abfassung dieses Textes noch nicht vor. Den Weg der Erstkommunionvorbereitung »entlang dem Aufbau der heiligen Messe« zu planen, versucht man schon seit längerem. Beispiel: Hermine König / Karl Heinz König / Karl Joseph Klöckner, *Tut dies zu meinem Gedächtnis. Werkbuch zur Vorbereitung auf die Erstkommunion*, München 1985, völlig überarbeitete Neuauflage, München 2005 (2011, neu bearb. Aufl.).

bindung mit gottesdienstlichen Vollzügen. Sie wird aber – wie etwa auch die Erstkommunionvorbereitung durch so genannte »Tischmütter« – häufig von ehrenamtlichen, liturgisch und sakramenten-theologisch nur wenig (wenn überhaupt) ausgebildeten Katecheten (in Frankreich einst »catechiste maman«¹⁷ genannt) besorgt. Religionslehrer in der Schule haben in der Regel eine solide einschlägige Ausbildung. Den Vorzügen durch die Schule (etwa: längere Wahrnehmung eines Themas und dadurch Festigung und auch Einübung) stehen auch Nachteile gegenüber. Etwa: Gottesdienst-Erfahrung kann die Schule nur in sehr bescheidenem Maß durch die gesetzlich möglichen »schulischen religiösen Übungen« und eventuell durch so genannte »Katechetische Feiern« innerhalb eines monokonfessionellen Religionsunterrichts vermitteln u.v.m. Die folgenden Überlegungen gelten zum Großteil Anliegen, die generell alle Bereiche (Elternhaus, Schule, Gemeinde) betreffen oder zumindest berühren.

Das umfassende Verständnis von Katechese wirkt sich auf Reflexion und theologische Interpretation der Beziehungen zwischen Katechese – Liturgie – schulischem Religionsunterricht aus. Diese werden weiter und umfassender. Dabei gilt für Liturgie – Katechese – Religionsunterricht nach wie vor, was *Evangelii nuntiandi* vom Verhältnis Katechese – Sakramente sagt: »Es ist durchaus wahr, dass ein Sakrament einen großen Teil seiner Wirkung verliert, wenn seiner Spendung nicht eine gründliche Unterweisung über die Sakramente und eine umfassende Katechese vorausgeht.«¹⁸ Auch für einen Religionsunterricht, der sich nicht mehr im vollen Sinn als Katechese versteht, gilt wohl, was die 4. Römische Bischofssynode 1977 mit dem Thema »Die Katechese in unserer Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kinder- und Jugendkatechese«, bei der ich als Peritus im Spezialsekretariat mitarbeiten durfte, in den vorbereitenden Arbeitspapieren (»Lineamenta« und »Instrumentum Laboris«) mit Nachdruck bewusst machte: Glaubenswahrheit, Glaubensfeier und Glaubensleben kann man ebenso wenig voneinander trennen, ohne das Ganze preiszugeben, wie man von Länge, Breite und Höhe eines

¹⁷ Josef Dreißien, Das Modell der Mama-Katechetin, in CPB 84 (1971) 372–380.

¹⁸ Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 über die Evangelisierung in der Welt von heute, AAS 68 (1976) 5–76, hier Nr. 47.

Raumes nicht eine Dimension wegnehmen kann, ohne den Raum zu verlieren.¹⁹

III. KINDERLITURGIE UMFASST WEIT MEHR ALS NUR DIE BEREICHE VON WORT-GOTTES-FEIER UND EUCHARISTIEFEIER

Zu den Früchten des kinderliturgischen Aufbruchs im Gefolge des II. Vatikanums zählt unter vielem anderen die bis heute allerdings nicht in alle Bereiche des kirchlichen Lebens vorgedrungene Erkenntnis, dass in der Liturgie der Kirche *getaufte Kinder nicht nur zu betreuende Objekte, sondern ihren Fähigkeiten und ihrer Reife entsprechend aktiv mitfeiernde Subjekte* sind. Und dieses aktive Mitfeiern sollte wohl mehr sein als ein braves Dabeisein, ein Stillsitzen und die Erwachsenen möglichst nicht stören. Solche Überlegungen führten im Zuge der durch das II. Vatikanum eingeleiteten Liturgiereform vor allem im deutschsprachigen und französischen Raum zu kirchengeschichtlich erstmaligen und einmaligen Initiativen in Theorie und Praxis der »Kinderliturgie«.²⁰

Kinderliturgie ist die aktive, dem Lebensalter und der jeweiligen Glaubensreife entsprechende Einbeziehung der getauften oder sich auf ihre Taufe vorbereitenden Kinder in das liturgische Feiern der Kirche, das in all seiner Vielfalt zuerst und immer Gotteslob ist. Unter »Liturgiepädagogik« versteht man Praxis und Theorie aller Erziehungsmaßnahmen, die dieses Gotteslob der Kinder fundieren, fördern und festigen. Das vom Glauben getragene Vertrautmachen mit dem liturgischen Gotteslob und die damit verbundene Unterweisung (nicht nur von Kindern) nennt man »Liturgiekatechese«.

¹⁹ Vgl.: 4. Ordentliche Generalversammlung vom 30. September bis 29. Oktober 1977 »Die Katechese in unserer Zeit«, *Instrumentum Laboris* 41 A. – Die letzte von Papst Paul VI. verantwortete 4. Versammlung widmete sich der Katechese. Papst Johannes Paul II. verfasste dazu das nachsynodale Apostolische Schreiben *Catechesi tradendae* vom 16. Oktober 1979. – Adolf Exeler, Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode, München 1979.

²⁰ Die Lebendigkeit dieser kinderliturgischen Bewegung bezeugt Hans J. Limburg MSC, Liturgie in der Religionspädagogik, in: ALw 24 (1982) 411–429; 28 (1986) 427–454, bes. 450–454.

»Während in den Ostkirchen ›Liturgie‹ vorwiegend für die Eucharistiefeier verwendet wird, setzte sich in der Westkirche dieser Name seit der Zeit des Humanismus (16. Jahrhundert) als allgemeine Bezeichnung für den Gottesdienst durch.«²¹ Die Bemühungen um die Kinderliturgie konzentrierten sich auch in der Westkirche zunächst vorwiegend im Blick auf Kind und Eucharistie, dann auch auf Fragen der Kinderbeichte und ein wenig noch auf Fragen zum Firm sakrament.

Beim Studium vorhandener Quellen zum Kindergottesdienst entsteht bisweilen der Eindruck, dass man unter Kinderliturgie primär unseren bzw. der Kinder Dienst an Gott im Auge hatte. Den Gottesdienst – wie M. Scala im 3. Band der *Protokolle zur Liturgie*²² treffend beschrieb – als den »bedingungslos liebenden Dienst Gottes zum Heil des Menschen und der ganzen Welt«²³ zu verstehen, als »Vollzug des priesterlichen Amtes Christi« (SC 7)²⁴, schien man weniger im Auge zu haben als praktische und konkrete Fragen der Gottesdienstvorbereitung und -gestaltung. Zwar hatte schon 1979 der bekannte Schweizer Religionspädagoge A. Gügler²⁵ vor verengten und zu vordergründigen Sichtweisen gewarnt, wenn er im Zusammenhang mit Fragen der Kinderbeichte im Anschluss an Thomas von Aquin²⁶ auf die Mehrdimensionalität der Sakramente aufmerksam machte: »Alle Sakramente spiegeln den Doppelcharakter des Kreuzesopfers wider: Huldigung (Verherrlichung) des Vaters und Heiligung (Erlösung) der Menschen, wobei der Anbetung der Pri-

²¹ Othmar Stary OSB, Das Leben feiern. Liturgie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne, in: Seckau heute 84 (2011) 6–15, hier 9.

²² Monika Scala, Liturgie und Diakonie, in: Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher / Monika Scala (Hgg.), *Protokolle zur Liturgie* (PzL 3), Würzburg 2011, 126–142, bes. 129–131 (Gegenwärtiges Verständnis und Wesen von Liturgie).

²³ Ebd. 126, Anm. 2.

²⁴ Ebd. 129; Liturgiekonstitution des II. Vatikanums *Sacrosanctum Concilium* Art. 7, zit. nach: Peter Hünermann (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen* (lateinisch-deutsche Studienausgabe) (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg i. Br. 2004, 8. – Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, 51–90.

²⁵ Zu Alois Gügler (1909–2002) vgl.: Edgar Josef Korherr, Professor Dr. Alois Gügler – 90 Jahre, in: CPB 112 (1999) 123.

²⁶ S.Th. III. q.62, a.5.

mat zukommt.«²⁷ In der Aufbruchseuphorie der damaligen Zeit fanden solche Mahnungen wenig Beachtung und führten wenig zu einem »Weiterdenken« im Grundsätzlichen, obwohl es natürlich auch zu diesem eine Reihe von Überlegungen und Stellungnahmen gab.²⁸ Heute beginnt man ernst zu nehmen, dass »Kinderliturgie« neben Wort-Gottes-Feiern (Wortgottesdienst) und eucharistischen Gottesdiensten mit Kindern zahlreiche weitere Anliegen birgt. Das Thema Liturgie – Katechese – Religionsunterricht hat zwar ihr Zentrum und Herzstück in der Liturgie der Eucharistiefeier. Sie beschränkt sich aber keineswegs darauf und auf Fragen von Kinderbeichte und Firmvorbereitung. Neben diesen rufen nicht wenige weitere liturgiepädagogische Anliegen nach Lösungen. Aus deren Fülle seien exemplarisch im Folgenden nur einige benannt.

1. Grundlegung und Erhaltung von Liturgie- bzw. Kultfähigkeit

Nach R. Guardinis kritischem Einwand auf dem Liturgischen Kongress 1964, ob der heutige Mensch überhaupt liturgiefähig sei, stellt sich die zentrale Frage, wie und wodurch diese Fähigkeit in einer säkularisierten Gesellschaft grundgelegt und erhalten werden kann, da sie gerade in der Erziehung und für die liturgische Unterweisung von Kindern unabdingbar ist.²⁹ In der religionspädagogischen Literatur taucht das Problem der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen bzw. der Menschengerechtigkeit der traditionellen Liturgie von Zeit zu Zeit immer wieder auf.³⁰ Es hängt auch zusammen mit der Frage,

²⁷ Alois Gügler, Vom Eigenwert der Kinderbeichte, in: CPB 92 (1979) 93–98.

²⁸ Etwa: Casiano Floristán, Die Liturgie. Orte der Erziehung zum Glauben, in: Conc (D) 20 (1984) 317; Ralph Sauer, Die Liturgie als Thema der Religionspädagogik, in: Klemens Richter (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (Sonderdruck) Freiburg i. Br. 1986.

²⁹ Zu diesen beiden Anliegen vgl.: Ralph Sauer, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996. – Wolfgang Nastainczyk nannte dieses katechetisch wie liturgisch bedeutsame Buch in seiner Rezension »eine anregende Liturgie-Didaktik«, in: Anzeiger für die Seelsorge 106 (1997) 371.

³⁰ Vgl. dazu etwa E. Feifels »Frage an die Kirche, ob ihr Gottesdienst für Jugendliche zumutbar ist«, in: Michael Langer / Stephan Leimgruber / Erich Feifel (Hgg.), Religiöse Erziehung im Umbruch, München 1995, 21f. – Winfried Blasig: »Wie kann unser Gottesdienst menschengerechter werden?«, in: Ders., Für einen menschengerechten Gottesdienst. Anregungen zur liturgischen Praxis und zur Fortführung der Liturgiereform, München 1981, hier 10f.

der sich schon 1995 deutsche Religionspädagogen stellten: »Werden unsere Kinder noch Christen sein?«, und die sie Hoffnung erweckend zu beantworten suchten.³¹

2. Einzelanliegen

Daneben gibt es eine Fülle von Einzelanliegen wie etwa Kindersegnungen, Kindertaufe und Pflege des Taufbewusstseins im Leben von Kindern³²; Krankensalbung im Kindesalter; Sakramentenpraxis bei blinden, gehörlosen, schwer körperbehinderten, hochgradig geistesschwachen, dreisinnigen Kindern, die durch ihre Taufe vollwertige Glieder der Kirche sind und zu dem ihnen möglichen Anteil am dreifachen Amt Christi im Sinne von LG 34 geführt werden sollten; die sich wandelnden und manchmal völlig schwindenden Voraussetzungen für eine Gebets- und Feiernkultur im Alltag der westlichen Welt und vieles andere mehr.

3. Kinderbeichte

Sehr still geworden ist es in der einschlägigen Literatur zu Anliegen von Praxis und Vorbereitung der Kinderbeichte angesichts des Rückgangs, Wandels oder Erlöschens der Beichtpraxis bei vielen in der gegenwärtigen Elterngeneration. Im deutschen Buchhandel findet man zwar immer wieder Handreichungen zur Vorbereitung der Kinderbeichte innerhalb der Erstkommunionvorbereitung³³ wie auch selbstständige Publikationen³⁴. Dies lässt auf eine gewisse »Nachfrage« schließen. Zumindest für Österreich scheint aber zuzutreffen: »Unzählige pastorale Versuche, durch nichtsakramentale Bußfeiern die kirchliche Grundhaltung der Buße lebendig zu erhal-

³¹ Hoeren, Jürgen / Schmitt, Karl Heinz (Hgg.), *Werden unsere Kinder noch Christen sein? Für eine menschnahe Weitergabe des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1995.

³² Georg Ritzer, *Taufmotive zwischen Initiation und Konvention. Einblicke in die Motivation, ein Kind taufen zu lassen, in die Religiosität von Eltern und in religiöse Primärsozialisation*, Graz 2001.

³³ Beispiel: Thomas Kaster (Hg.), *Komm! Hinführung der Kinder zum Bußsakrament und zur Eucharistie. Handreichung für die Katecheten*, Nettetal 2004.

³⁴ Beispiel: Hermine König / Karl Heinz König, *Ich bin bei euch alle Tage. Werkbuch zur Vorbereitung auf Buße und Beichte*, München 1998.

ten, haben die Unsicherheit mit dem Bußsakrament nicht gelöst.«³⁵ Angebotene »neue« Wege blieben bislang bestenfalls tastende Einzelversuche und noch keine nachhaltige Lösung. Die Suche nach einer solchen wird eine Aufgabe nicht nur der Kinderliturgie der nächsten Zukunft sein. Dabei geht es um viele Anliegen und »Probleme«: Nicht nur um Inhalte und Methoden eines Beichtunterrichts, sondern auch um die Schulung von Beichtvätern für Kinderbeichten und um die Sorge, dass solche überhaupt zur Verfügung stehen. Mehr aber noch um die Frage der Beichtpraxis in der Kirche der Erwachsenen. Wenn das Bußsakrament nicht ein Anliegen der Erwachsenen ist, gerät es in Gefahr, nach der Kindheit vergessen, wenn nicht gar bloß zu einem Erziehungsmittel oder Brauch der Kinderjahre – wie das Nikolaus- und Martinsfeste sind – zu werden. Mit dem zunehmenden Einsatz von Tischmüttern zur Erstkommunionvorbereitung sollte man auch die Frage überdenken, welche Beziehung zum Bußsakrament diese haben. Bei grundsätzlichen Erwägungen darf man ferner die innere Verschränkung von Buße und Eucharistie nicht ganz aus dem Auge verlieren. Kardinal Joseph Ratzinger hat als Erzbischof von München in einem Brief vom 24. August 1977 »An alle, die im Religionsunterricht an der Grundschule tätig sind«, unter Hinweis auf altkirchliche Traditionen (Zwölfapostellehre³⁶ und 1 Kor 15,22) daran erinnert »... dass Eucharistie ohne die Dimension von Umkehr, Buße und Vergebung undenkbar ist.«³⁷ Übersehen darf man allerdings auch nicht, dass – ganz besonders bei Kindern – Umkehr und Buße nicht nur heißt: »Vor der Erstkommunion auch eine sakramentale Beichte«, wie es das *Addendum* zum Katechetischen Direktorium 1971³⁸ vorschrieb, sondern dass es viele Wege der Umkehr gibt. Kardinal Ratzinger verwies im genannten Schreiben selbst etwa auf die Vergebungsbitte mit den umgeformten Worten des Hauptmanns von Kapharnaum »Herr, ich bin nicht würdig...« (Mt 8,8; Lk 7,6f) als einen Bestandteil der Kommunionliturgie. Wie immer neue Wege einer kirchlichen (sakramentalen und

³⁵ Christian Leibnitz, Die Feier des Bußsakramentes – Neue Wege der Bußpastoral, in: CPB 123 (2010) 23–25, hier 23.

³⁶ Didache 10,6.

³⁷ Eine Kopie dieses Briefes befindet sich im Privataarchiv des Autors.

³⁸ Kongregation für den Klerus, Allgemeines katechetisches Direktorium. Dt. Übers. von Raphael von Rhein, Fulda 1973, hier 101.

nichtsakramentalen) Bußpraxis aussehen werden, immer wird man dabei im Auge haben müssen, dass vor jedem menschlichen Akt der Umkehr und Hinwendung zu Gott immer schon die liebende und zur Vergebung bereite Hinkehr Gottes zum Menschen steht.³⁹ Buß-erziehung, Bußpraxis und Bußhaltung gedeihen am besten in einer Atmosphäre und Kultur des Erbarmens und dies ist nach christlich-jüdischem Verständnis Wesensmerkmal Gottes.⁴⁰

4. Firmung

Mit dem »Hinaufsetzen« des Firmalters in das 13., 14. oder in noch spätere Lebensjahre⁴¹ schwindet das Thema »Firmung« immer stärker aus dem Horizont der Kinderliturgie und führt zu neuen Fragen und Aufgaben im Bereich der Jugendliturgie. Es bleibt in diesen Überlegungen hier ausgeklammert. Die Thematik erfordert eine eigene und umfangreiche fachwissenschaftliche Bearbeitung. Dabei wird man feststellen, dass die Firmvorbereitung von einem wenige Wochen dauernden und stark auf individuelle Frömmigkeit hin zentrierten *Firmunterricht*⁴² vor dem II. Vatikanum in den Nachkonzilsjahren zu einem mehrere Monate währenden *Firmkatechumenat* mit starker Akzentuierung einer Eingliederung in die Kirche⁴³ durch jugendadäquate Methoden (inkl. »Firmlager«, »Aktionen«, Gespräch

³⁹ Vgl. dazu ausführlich und begründend: Edgar J. Korherr, Das neuentdeckte Bußverständnis und die Beichtvorbereitung, in: CPB 104 (1991) 161–165.

⁴⁰ Paul Zulehner / Josef Brandner, Gott ist größer als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens, Ostfildern 2006.

⁴¹ Vor dem 2. Weltkrieg empfangen viele Kinder schon mit 10 und 11 Jahren die Firmung. 2012 findet man im Buchhandel keinen Behelf zur Firmvorbereitung im Volksschulalter. Hans Gerd Paus und Annegret Pietron-Menges planten ihren Firmkurs »Auf Sendung und Empfang«, Düsseldorf 2007 erst ab dem 15. Lebensjahr; das »Handbuch: Firmvorbereitung« von Benedikt Friedrich OSB, München 2009 wird für die Altersstufe von 13–16 angeboten. Demgegenüber hält P. Weiß als Mindestalter für die Firmung jenes Lebensalter für richtig, das auch für eine Eheschließung verlangt wird: Paul Weiß, Hinführung in der Pfarrgemeinde, Wien 1984, 17. Die Antwort auf die Frage nach dem richtigen Firmalter hängt vom jeweiligen Sakramentenverständnis ab, wobei man nicht übersehen darf, dass in Ostkirchen die Firmung heute noch gleich nach der Taufe gespendet wird. Zum Grundsätzlichen vgl.: Edgar Josef Korherr, Katechese und Firmung, in: CPB 85 (1972) 142–157.

⁴² Vgl. dazu: Matthias Wolfgruber, Unterricht über das hl. Sakrament der Firmung erteilt mit oberhirtlicher Genehmigung, Salzburg 1905.

⁴³ Norbert Hofer, Thema Taufe – Firmung, Wien 1977.

mit dem Firmspender ...) führte. Das Bemühen um Eingliederung in die konkrete Gemeinde⁴⁴ wird auch erkennbar durch ein Abgehen von wenigen Spende-Orten (Domkirchen und Pfarren, wo gerade eine bischöfliche Visitation stattfindet) und ein Hinausgehen in die Pfarren. Durch »Firmhelfer«⁴⁵ (P. Weiß: Firmgruppenleiter) wird sichtbar, dass Firmung und Firmvorbereitung ein Anliegen des ganzen Volkes Gottes und nicht nur dessen hauptamtlicher Seelsorger sind. Zu diesen Anliegen erschienen zwischen 1970 und +/-1985 nicht nur einschlägige und vor allem auf die praktische Firmvorbereitung bezogene Publikationen, sondern auch eine große Anzahl von so genannter »grauer Literatur«.⁴⁶

5. Krankensalbung

Am Beispiel der Krankensalbung wird deutlich, welchen Wandel die »liturgische Erfahrung« der Kinder im letzten Jahrhundert erfahren hat. Vor dem Zweiten Weltkrieg konnten Kinder in volkskirchlichen Strukturen noch in der Familie das »Versehen« von verwandten Kranken miterleben. Dies ist heute – zumindest in Städten – kaum der Fall. Wohl aber können bisweilen Kinder an so genannten »Krankensonntagen« die Spendung dieses Sakraments an verwandten Kranken, die sie in die Kirche begleiten, miterleben. Um so etwas für ein Kind auch verstehbar zu machen, bedarf es einer »katechetischen« Vorbereitung, sei dies in der religiösen Unterweisung in der Schule – etwa vor einem Krankensonntag – oder in der eigenen Familie, wenn diese »praktizierend« ist (Hauskirche), in einer Jungschargruppe oder in einer sonst geeigneten Form. Eine solche Unterweisung sollte sich nicht allein auf

⁴⁴ Erkennbar wird dieses Bemühen bereits in einem Behelf für Firmkandidaten von Johannes Klement, Gemeinschaft im Pfingstgeist. Firmunterweisung und Firmerneuerung in der Pfarrgemeinde, München 1955; am konsequentesten theologisch ausgearbeitet von Paul Weiß, Hinführung in der Pfarrgemeinde, Wien 1984.

⁴⁵ Vgl. dazu: Albert Höfer (Hg.), Arbeitsbuch für Firmhelfer. 15 Gruppenstunden, Graz 1975; Adolf Karlinger, Handbuch für den Firmhelfer, Innsbruck 1983, ein Begleitbuch zu »Besiegelt durch Gottes Geist«, einer Broschüre für die Hand von Firmkandidaten vom selben Autor.

⁴⁶ Vielfach handelt es sich dabei um hektographierte Mappen für Firmhelfer, die von Pastoralämtern oder gelegentlich auch von einzelnen Pfarren herausgegeben wurden. Viele von ihnen sind heute nicht einmal mehr in Diözesanarchiven, sondern wenn überhaupt, so bestenfalls auf Dachböden von Pfarrhäusern aufspürbar.

ein Erklären des Sakraments und der Zeremonien beschränken. Kinder könnten und sollten, soweit möglich, aktiv einbezogen werden, z.B. durch eine Fürbitte, durch kleine Geschenke, die sie in der Jungschargruppe für die Kranken gebastelt haben, durch Überreichen einer Blume an die Kranken usw. Die christliche Sicht von Leid und Krankheit sowie Wert und Würde kranker Menschen bewusst zu machen, ist angesichts der »Euthanasiediskussion« unserer Tage ein vordringliches pastorales und auch liturgiekatechetisches Anliegen.

6. Verschränkung von Katechese und Liturgie, von Katechetik und Liturgik

An der Taufe dürfte sich in den nächsten Jahrzehnten auf z.T. neue Weise eine Verschränkung sowohl von Katechese und Liturgie als auch von Katechetik und Liturgik besonders deutlich zeigen. War in der Generation unserer Großeltern die Taufe von Säuglingen möglichst bald nach der Geburt der Regelfall, wird es künftig vermehrt Kinder, Jugendliche und Erwachsene geben, die – wenn überhaupt – erst viel später, etwa bei Schuleintritt, im Erstkommunionalter⁴⁷ oder als junge Erwachsene, getauft werden. Daraus allein schon resultiert die Notwendigkeit, in Religionsunterricht, Katechese und Predigt die Mahnung des Tridentinischen Katechismus, »dem gläubigen Volk die Lehre der Taufe häufig [sic!] einzuprägen«, neu zu überdenken und sehr ernst zu nehmen. Für Liturgiekatechese und Liturgiepädagogik resultiert daraus auch die oft noch viel zu wenig erkannte Notwendigkeit, sich immer wieder neu theologisch und praktisch des Zusammenhangs von Taufe und Gelingen des Lebens zu vergewissern.⁴⁸ Fundament für ein gelingendes Leben werden

⁴⁷ Vgl. dazu: Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet, Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes (PLR-GD), Freiburg i. Br. 1986.

⁴⁸ Vgl. dazu auch: Walter Kasper u.a. (Hgg.), Weil Taufe Zukunft gibt. Wegmarken für eine Weiterentwicklung der Taufpastoral, Ostfildern 2011. – Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Meitinger Kleinschriften), Meitingen 1970. – Rudi Ott, Buße und Eucharistie. Ein Buch für Eltern und Katecheten, München 1980, 90f. – Dieter Emeis u.a., Liturgie – den Glauben feiern (mit Beiträgen von Dieter Emeis, Ralph Sauer, Klemens Richter, Heribert Kloos u.a.), in: Themenheft KatBl 109 (1984) 10.

Taufe und Taufbewusstsein umso mehr sein, je mehr es gelingt, von einem verdinglichten Taufverständnis – Taufe als »Abwaschen« der Erbsünde – zu einem personalen Verständnis – Taufe als Ort und Organ der Christusbegegnung; mit Christus zu neuem Leben auferstehen usw. – zu kommen. Dies betrifft den ganzen Menschen, nicht nur die Seele, und ist Beginn eines lebenslangen Wachsens (LG 17).⁴⁹

7. Verantwortung gegenüber nicht getauften Kindern

Insofern Gotteslob, Gottesverehrung, Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi Inhalt und zentrale Aufgabe der Liturgie sind und andererseits auch nicht getaufte Kinder durch ihr Mensch-Sein, ihr Erlöst-Sein und das Ziel auch ihres Lebens Christus und der Kirche verbunden sind⁵⁰ und dieser daher niemals gleichgültig sein können, müsste Kinderliturgie sich ihrer (missionarischen?) Verantwortung gegenüber nicht getauften Kindern bewusst werden. Wahrscheinlich erstmals in der Geschichte der Liturgiekatechese beachtete 2011 die Neuauflage eines Werkbuchs zur Vorbereitung auf die Erstkommunion im Kösel-Verlag München⁵¹ die Situation nicht getaufter Kinder, die zur Erstkommunion gehen möchten. Ob und in welcher Form sich die Verbundenheit mit den nicht getauften Kindern äußert, wie den rechten Weg zwischen der Szylla eines Ignorierens dieser Brüder und Schwestern und der Charybdis eines abzulehnenden Proselytismus finden, solche Fragen dürfen Religionslehrer und Religionslehrerinnen, Katecheten und Liturgen nicht gleichgültig sein lassen.

⁴⁹ Ausführlich dazu: Adolf Exeler, Der theologische Ort des Taufkatechumenats innerhalb der Gesamtpastoral, in: Bericht von der Arbeitstagung über das Taufkatechumenat am 4. und 5. Oktober 1969 in der Thomas Morus Akademie Bensberg bei Köln, Köln 1969.

⁵⁰ Vgl. dazu u.a.: Tomáš Halík, Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens. (Die Geschichte von Zachäus heute), (aus dem Tschech. übers. von Vratislav J. Slezák, 3., durchges. u. verb. Aufl.) Freiburg ³2011, 136f.

⁵¹ Hermine König / Karl Heinz König / Karl Joseph Klöckner, Tut dies zu meinem Gedächtnis, München 2005, Neubearbeitung ⁴2011.

8. Ökumenische Schulgottesdienste

Für Schulen in größeren Städten, vorab mit vielen Gastarbeiter- und Flüchtlingskindern, stellt sich im Zusammenhang mit den schulgesetzlich vorgesehenen »religiösen Übungen« immer häufiger die Frage ökumenischer Schulgottesdienste. Dieses Anliegen bedürfte einer eigenen liturgiewissenschaftlichen, schulpädagogischen und schulrechtlichen Bearbeitung.⁵² Dabei wäre man gut beraten, wenn man noch immer geltende Orientierungshilfen im Auge behielte, die die österreichische Expertin auf dem Gebiet der Ökumene Christine Gleixner im Rahmen einer kleinen Enquete in den CPB schon vor bald 30 Jahren zu bedenken gab: »... *Das Getrennt-Sein am Tisch des Herrn ist die schmerzliche Offenbarung der Schuldverflochtenheit und der noch immer offenen Wunden der Spaltung. Sie lassen sich nicht durch noch so gutgemeinte Einzelbemühungen schließen, sondern sie bedürfen eines tiefgreifenden Versöhnungs- und Heilungsprozesses aller Christen und christlichen Kirchen. Wir sind zwar unterwegs zur gemeinsamen Feier, wir verlangen danach, aber die Übereinstimmung im Glauben und in der Liebe hat noch nicht jene Fülle erreicht, dass sie in der eucharistischen Gemeinschaft bezeugt und besiegelt werden könnte. Noch müssen wir als ›Büßer‹ in den ›Vorhöfen‹ ausharren ... In dieser Phase des ›Unterwegsseins‹ müssen wir uns vor der falschen Alternative ›alles – oder nichts‹ hüten ... Andere (d.i. nicht-eucharistische) Gottesdienstformen bieten die Gelegenheit, bestimmte Aspekte des gottesdienstlichen und spirituellen Lebens zu vertiefen und gruppen-, alters- und themenspezifische Feiern zu gestalten. Diese sollen zwar nicht in ›selbstgestrickte‹ Formen abgleiten, lassen aber eine legitime Vielfalt bei der Auswahl aus dem Strom der christlichen Tradition zu ... Zur Glaubwürdigkeit dieser Gottesdienste gehört es auch, dass sie die Mitfeiernden nicht von ihren eigenen Gemeinden entfremden und sie nicht in ein ›Ökumene-Getto‹ führen. Dieser Aspekt ist gerade für junge Menschen be-*

⁵² Beispiele für Schülergottesdienste siehe: Manfred Karsch / Christian Rasch (Hgg.), Schulgottesdienste (Dienst am Wort; 109), Göttingen 2006; Achim Linsen, Dem Schuljahr Klang und Farbe geben. Gottesdienste für die Grundschule, Düsseldorf 1995. – Vgl. dazu auch: August Jilek, Gottesdienste in Schule und Pfarrei. Grundlagen und Impulse für die Praxis, in: CPB 115 (2002) 66–70.

deutsam und sollte bei ökumenischen Initiativen im In- und Ausland mehr als bisher beherzigt werden.«⁵³

9. Der Glaube von Kindern

Am Thema Kindertaufe und am Sakramentenempfang körperlich oder geistig schwer behinderter Kinder wird besonders deutlich, was an sich für den gesamten Bereich Kinderliturgie zutrifft: Weil nach Josef Goldbrunner der Glaube von Kindern ein »abhängiger Glaube«, ein »Glaube in Teilhabe« (am Glauben ihrer Eltern) ist,⁵⁴ müssen bei allen Bemühungen um Glauben und Glaubensleben der Kinder immer auch die Eltern bzw. die betreuenden Erwachsenen mit beachtet werden. Gute Behelfe zur Vorbereitung der Erstkommunion wenden sich daher auch an die Eltern. Ebenso wird man bei Planung, Einladung, Gestaltung von Kindergottesdiensten stets die Eltern mit zu beachten haben. Dabei wird man immer seltener voraussetzen können, dass die Eltern selbst praktizierende Katholiken sind oder ein besonderes Interesse an der religiösen Erziehung ihrer Kinder haben. Es wird Eltern geben, die an exponierter Stelle in der Pfarre als Mitglieder des Pfarrgemeinderates tätig sind, aber auch solche, die nur um ihres Kindes willen, das vielleicht einen kirchlichen Kindergarten besucht, mit diesem zum Kindergottesdienst kommen. Wir werden im Kindergottesdienst Kinder vorfinden, von denen ein oder beide Elternteile zu den »anonymen Christen« im Sinne Rahners zählen. Unter den Eltern, deren Kinder zur Erstkommunion vorbereitet werden, können zutiefst Glaubende, aber auch Gottsucher, mit Gott ringende oder solche sein, die der tschechische Theologe T. Halík als »scheue Christen« und andere, die er als »Etwaisiten« beschreibt.⁵⁵ Ja auch solchen kann man begegnen, die sich als Atheisten wähnen, wenngleich der Gott, den sie leugnen, mit dem

⁵³ Ökumenische Schülergottesdienste – Ja oder Nein. Statements zu einem Bericht und zum Grundsätzlichen, in CPB 98 (1985) 95–112. – Das Statement von Christine Gleixner, in: Ebd. 108–110.

⁵⁴ Vgl. dazu: Josef Goldbrunner, *Die Lebensalter und das Glaubenkönnen* (Anregungen für das Christenleben), Regensburg 1973.

⁵⁵ Tomáš Halík, *Geduld mit Gott*. Freiburg ³2011, 94. Unter »Etwaismus« versteht Halík »die am meisten verbreitete Religion unserer Zeit, deren Credo lautet: ›Ich glaube zwar nicht an Gott, aber etwas über uns muss es geben«.

Gott der Bibel meist wenig zu tun hat. Und schließlich gibt es neben gläubigen und sich ungläubig wahnenden Eltern auch solche, die sich um Gott nicht kümmern, nie nach ihm fragen, die in ihrem konkreten Leben irgendetwas Beliebigen an seine Stelle gesetzt haben, sei es das liebe Ich, die Familie, der Sport, das Geld, das Vergnügen oder sonst etwas.⁵⁶ Wie sollen die Kinder aus einer solchen religiösen Vielfalt auf dieselbe Weise, in derselben Zeit reif für eine fruchtbare Teilnahme an einem christlichen Gottesdienst werden? Wird man nicht in Zukunft immer öfter von einer klassenweisen zu einer individuellen Sakramentenvorbereitung übergehen müssen, wie eine solche in manchen Pfarren Hollands oft schon vor vier Jahrzehnten üblich war?⁵⁷

10. Voraussetzungen auf Seiten des Kindes

Selbst im volkskirchlichen Milieu kommt man nicht um die Frage nach den Voraussetzungen auf Seiten des Kindes für den fruchtbringenden Empfang eines Sakramentes herum. Eucharistische Erziehung hat es mit einer Vielfalt solcher Voraussetzungen zu tun: Entwicklungspsychologische (Wann ist ein Kind eucharistiereif?), lernpsychologische (Wie plant man optimal den Erstkommunionunterricht?), anthropologisch-existentielle (z.B.: Mit welchen Grundanliegen und Sehnsüchten korrespondiert Eucharistie?), gnadenhafte (Was entzieht sich unserer Planung?) u.v.a. Viele dieser Voraussetzungen liegen in all den Bereichen, die mit dem Wachsen eines lebendigen Glaubens an sich zu tun haben (Gebetserziehung, Hineinwachsen in die Kirche als glaubende, liebende, hoffende Gemeinschaft usw. Jahrhundertlang hat man als Voraussetzungen für den *Empfang* der Eucharistie bloß Freiheit von schwerer Sünde und eine entsprechende Andacht betont. Der Grazer Liturgiker Philipp Hannoncourt wies in seinen Vorlesungen und Vorträgen wiederholt darauf hin, dass auch grundlegende menschliche und religiöse Lebens-

⁵⁶ Ausführlich zu dieser Problematik: Tomáš Halík, Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit. (Aus dem Tschechischen von Otfried Pustejovsky), Freiburg i. Br. 2012, 129–141, bes. 136–141.

⁵⁷ Zur Problematik vgl. auch die Erfahrungen eines Schweizer Stadtpfarrers: Robert Füglistler, Impulse zum Nachdenken über die Praxis der Hinführung der Kinder zum Sakramentenempfang, in: CPB 99 (1986) 419f.

und Verhaltensweisen für ein *Mitfeiern-Können* der Messe den Kindern vertraut sein müssen. Und dies gilt *mutatis mutandis* für jedes gottesdienstliche Feiern. Welche humanen Voraussetzungen das sind (z.B.: etwas gemeinsam tun, zuhören, verzeihen, um Verzeihung bitten, Verzeihung empfangen, danken, bitten, loben, sich in Zeichen, Symbolen, Gebet, Gesten ausdrücken, gemeinsam feiern, auf Gott hören, von Gott reden und singen, zu Gott beten ...), kann nur in Zusammenarbeit von Eltern, Religionspädagogen und Liturgikern bzw. Sakramententheologen sachgerecht beantwortet werden. Die Beachtung und Grundlegung solcher Voraussetzungen ist nicht nur für die Frage des optimalen Erstkommunionalters (einschließlich der so genannten »Frühkommunion«) wichtig, sondern auch für die Planung und Gestaltung aller voreucharistischen Gottesdienstformen. Die Schweizer Religionspädagogik plante schon ab 1970 im Rahmen ihres Curriculums für den Religionsunterricht im ersten Schuljahr als ersten Schritt die »Schulung religiöser Grundfähigkeiten«, die man auch »Kräfteschulung« nannte. Diese führte über weitere Schritte (die Beziehung zum himmlischen Vater; die Jesus-Beziehung; Gewissensbildung; Feste feiern) zur voreucharistischen Gottesdienstgestaltung.⁵⁸ Solche (oder ähnliche) auch für theologisch nicht vorgebildete Tischmütter leicht zu verstehende Schritte sollte man auch heute bei einer Begleitung der Tischmütter und bei der Planung des pfarrlichen Erstkommunionunterrichtes überdenken. Es könnte einer bisweilen beklagten Verflachung der Sakramentenvorbereitung entgegenwirken. Bei einer solchen Planung und Begleitung gemeinsam mit den Tischmüttern werden wahrscheinlich auch eine Reihe kultur- und zivilisationsbedingter Veränderungen innerhalb weniger Jahre bewusst werden. So hat das Danken in der Erziehung der Kleinkinder heute einen viel geringeren Stellenwert als früher. Grußzeremonien (Hi!; Tschüss!) divergieren zu den liturgischen Eröffnungs- und Entlassungsgrüßen weit stärker als das frühere »Grüß Gott« und »Behüt (Pfiat) euch Gott«. Die Situation der Kinder ändert sich von Generation zu Generation nicht unbeträchtlich, wie epochalpsychologische Untersuchungen zeigen. Man beachte

⁵⁸ Vgl.: Karl Furrer, Voreucharistische Gottesdienstgestaltung. Werkbuch für den Lehrer. Die Kinderliturgie als Vorbereitung auf den Gemeindegottesdienst (Modelle; 9), Freiburg 1973.

nur, wie sehr Denken, Fühlen, Werten der jungen »Computergeneration«, die vom Babyalter an in eine virtuelle Cyberwelt hineinwächst, deren Kommunikationsinstrumente Handy und Computer sind,⁵⁹ geprägt werden. Religionslehrer fragen heute schon, ob sich nicht gerade »in einer Zeit, in der die Kommunikation von Angesicht zu Angesicht immer öfter digitalisiert und ins Web 2.0 verlagert wird«⁶⁰, für Schulbeichten gerade durch damit verbundene personale Begegnung neue Möglichkeiten eröffnen.

11. Voraussetzungen auf Seiten des Spenders eines Sakramentes

Eine zentrale Frage ist ebenso die nach den Voraussetzungen auf Seiten des Spenders eines Sakramentes. Pius X. fragte nach den Voraussetzungen auf Seiten der Empfänger (der Kinder) der Eucharistie. Heute erfahren Seelsorger und Eltern, dass auch beim Spender der Sakramente Voraussetzungen unabdingbar beachtet werden müssen. Es geht hier nicht allein um die dogmatische Frage, ob ein Sakrament gültig gespendet oder die moraltheologische, ob eine Feier würdig vollzogen wird, sondern auch um das so genannte »Ankommen« bei den Adressaten. *Sacramenta propter homines*. Daher sollte man die Situation dieser *homines* (in unserem Fall der Kinder) im Hinblick auf Sakramente und auch Leiter von Kindergottesdiensten immer wieder neu überdenken. Auch wenn Sakramente *ex opere operato* wirken, sind Verständnis, Zugang und Annahme durch den Empfänger nicht ohne Belang. Junge Menschen von heute würden mit einer aus dem Englischen kommenden Redewendung sagen: »Die Chemie zwischen dem Vorsteher einer liturgischen Feier und den Feiernden soll stimmen!« Wissenschaftlich hat die Berliner Kinderpsychologin Lilly Zarncke⁶¹ vor mehr als einem halben Jahrhundert aufgezeigt,

⁵⁹ Ausführlich zur Problematik der Informations- und Kommunikationstechnologien siehe: Anton Kolb / Reinhold Esterbauer / Hans-Walter Ruckenbauer (Hgg.), *Cyberethik*, Stuttgart 1998. – Die seither erschienene einschlägige Literatur über den »homo informaticus« ist zahlreich.

⁶⁰ Christoph Huber, Eine echte Aussprache. Das Beichterlebnis an der BHAK/BHAS Liezen, in: *kirche konkret* 14 (2011) 8.

⁶¹ Lilly Zarncke, *Kindheit und Gewissen*. (Psychologische Studien), Freiburg 1951. – Dies., *Gewissensbildung in der frühen Kindheit*, Berlin 1962. – Dies., *Schuld und Umkehr in der inneren Erfahrung des Kindes*, in: Georg Hansemann (Hg.), *Probleme der Beichterziehung* (Botschaft und Lehre; 2), Graz 1964, 49–74. – Vgl. dazu

dass jedes Kind einen geliebten Menschen braucht, der ihm zur Brücke in das Reich des Geistigen, der Werte, des Religiösen wird. Kardinal J. H. Newman wählte einst als Spruch für sein Kardinalswappen »*Cor ad cor loquitur*«. Dieses Wort des hl. Franz von Sales: »Der Mund hat gut reden, aber das Herz spricht zum Herzen, die Sprache klopft nur an den Ohren an«⁶² gilt auch hier. In welcher Sprache, mit welchen Gesten, in welcher Form der Leiter eines Kindergottesdienstes zur Brücke zwischen Kind und Liturgie wird, ist nicht unwichtig. Besonders offenbar wird dieses Anliegen bei Kinderbeichten, die in diesem Zusammenhang eigener Überlegungen bedürften.

12. Vorbereitung und Begleitung der Tischmütter

Tischmütter und Tischväter sind liturgiewissenschaftlich selten Experten. Sie sehen ihre Aufgabe oft im Licht jener Erfahrungen, die sie selbst in ihrer Kindheit bei der Erstkommunionvorbereitung gemacht hatten. Nicht immer genügt dies für eine solide Vorbereitung. Deshalb wäre die Vorbereitung und Begleitung der Tischmütter ein für die Zukunft unserer Gottesdienste wichtiges Anliegen jeder Pfarrgemeinde.⁶³ Liturgiepädagogisch bedeutsam ist das Verständnis der Eucharistie bei Tischmüttern und deren Beziehung zu ihr und die je unterschiedlichen, durch Alter, Familienkultur und Glaubensreife eines Kindes bedingten Möglichkeiten und Grenzen für den Zugang der Erstkommunikanten zu Eucharistie und Gottesdienst. Der Reichtum der Eucharistie als Mahl, Gedächtnis, Feier, Lobpreis, Opfer, Gegenwart Christi, Teilhabe an der Hingabe Christi⁶⁴ wird von den meisten Tischmüttern nur in Einzelaspekten erkannt und kann auch von Sieben- und Achtjährigen nur in Einzelheiten erfasst werden. Kindliches Verständnis und kindliche Fassungskraft sind

auch Marilene Leist, *Neue Wege der religiösen Erziehung*, München ³1968. – Dies., *Kein Glaube ohne Erfahrung*, Kevelaer 1972.

⁶² Zitiert nach Ralph Sauer, John Henry Newman – ein moderner Kirchenlehrer, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u.a.* 11 (2011) 341–348, hier 346.

⁶³ Über ein – in Österreich wahrscheinlich einmaliges – pfarrübergreifendes Projekt der Begleitung von Tischmüttern, das über mehrere Jahre hindurch in Wien erprobt wurde, siehe: Adalbert G. Koschiczek, Bericht über den Kurs »Elternkatechese – Erstkommunionvorbereitung«, in: *CPB* 67 (1974) 329–331.

⁶⁴ Vgl. dazu: Johannes H. Emminghaus, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (SPPI 1), Klosterneuburg ⁵1992.

begrenzt. Kinder können nur schwer »umfassend« verstehen. Es gibt zum Glück aller Perfektionisten katechetische Formulierungen, kurze Jesusgebete, Feierelemente u.Ä., die den gesamten Reichtum der Eucharistie in sich bergen, so wie ein kleines Samenkorn schon die ganze spätere Pflanze in sich schließt. Solche katechetischen Sprechweisen, Gebete und Feierelemente zu finden, sie zu pflegen, ihre Bedeutung den Tischmüttern aufzuzeigen und sie als Hilfe für die Kommunionvorbereitung anzubieten, wäre ein Dienst an einer guten Kinderliturgie.

Diese und viele andere Fragen betreffen nicht nur Katechese und Seelsorgepraxis. Sie beinhalten nicht wenige, oft nicht einmal noch in Ansätzen studierte liturgiewissenschaftliche Anliegen. Als Beitrag zu ihrer Lösung wäre es wertvoll, dass – wie einst in den ersten Nachkonzilsjahren – auch auf überpfarrlichen Ebenen sich Arbeitsgruppen (Kommissionen?) zusammenfinden und sich diesen Anliegen in Theorie und Praxis intensiv widmen. Unter Umständen wäre auch eine interdiözesane und fachübergreifende Studententagung hilfreich. In beiden Fällen könnte die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg im Geist von Pius Parsch gute Dienste leisten, wenn nicht gar Heimat und Zentrum sein. Voraussetzung dafür wäre allerdings ein Interesse der diözesanen Kirchenleitungen, diözesanen Liturgiekommissionen und der Seelsorger an der Front kirchlicher Dienste. Gotteslob und Gottesdienst sind eine zentrale Aufgabe der Kirche und somit wären einschlägige Bemühungen wohl wichtiger als heute oft diskutierte Struktur- und Kompetenzfragen.

IV. DER LANGE WEG ZUM KINDERLITURGISCHEN »QUANTENSPRUNG« IM 20. JAHRHUNDERT

Da nach F. W. Weber immer »sich die neuen Tage auf dem Schutt der alten bauen«⁶⁵ scheint es nicht sinnlos, ja sogar notwendig, den Blick auch zurück auf »Herkunft« des Bestehenden zu werfen, darauf allerdings aber nicht fixiert zu verharren.

⁶⁵ Friedrich Wilhelm Weber, Dreizehnlinden, Paderborn 1950, 191.

Jahrhundertlang hat man Kinder als kleine Erwachsene angesehen. Auf Tafelbildern des Mittelalters unterscheiden sich dargestellte Kinder von Erwachsenen primär durch ihre Größe. Ansonsten sind es kleine Erwachsene. Künstler⁶⁶ waren es, die als Erste entdeckten, dass Kinder selbst in ihrem Körperbau sich ganz deutlich von Erwachsenen unterscheiden. Die Putten der Barockzeit sind nicht kleine Erwachsene, sondern typische Ausprägungen dessen, was man im 20. Jahrhundert dann als *Kleinkindform*⁶⁷ beschrieben hat. In der langen Menschheitsgeschichte hat man erst sehr spät die Kindheit als eigenständige Phase menschlicher Existenz erkannt.⁶⁸ In den Humanwissenschaften beachtete man vor allem seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die Eigenart und Eigenständigkeit der verschiedenen kindlichen Lebensalter und erforschte sie in eigenen wissenschaftlichen Disziplinen wie Kinder- und Entwicklungspsychologie. Einer der ersten, der in theologischen Bereichen das Augenmerk auf die Eigenart der Kinder lenkte, war bekanntlich der heilige Papst Pius X. In seinem berühmten Frühkommuniondekret *Quam singulari* vom 8. August 1910 wies er auf die Eigenart der Kinder hin mit der Formel, dass Glaubenswissen und Glaubenserkenntnis hinsichtlich der Fähigkeit, die hl. Eucharistie zu empfangen, »*pro captu suo et suae aetatis modulo*« zu verstehen sind.⁶⁹ Im Gefolge hat man sich in Pastoral und Pastoraltheologie primär mit der so genannten Frühkommunion von Kindern befasst. Es ist zu bedauern, dass man

⁶⁶ Vgl. etwa: Wolf Stadler, *Maler sehen Kinder. Kindliches Wesen und Tun in Meisterwerken aus sechs Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1988.

⁶⁷ Wilfried Zeller, *Der erste Gestaltwandel des Kindes*, Leipzig 1936. – Ders., *Über die psychophysische Entwicklung des Kindes*, Stud. Gen. V,5 (1952).

⁶⁸ Vgl. dazu: Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit* (aus dem Franz. von Caroline Neubaur u. Karin Kersten) (dtv; 4320 Wissenschaft), München 1978.

⁶⁹ Pius X., *Quam singulari*, AAS 2 (1910) 577–583. – Vgl. auch: Pius X., *Quam singulari* (mit Kommentar von Dominicus Kardinal Jorio), Rottweil a. N. 1953. – Hubert Fischer, *Unsere Kinderkommunionpraxis im Lichte des Dekretes Quam singulari*, in: Deutscher Katechetenverein (Hg.), *Eucharistie und Katechese. Beiträge zur eucharistischen Erziehung der Kinder*, Freiburg i. Br. 1954, 1958, 62–84. – Zur Geschichte der Erstkommunion vor dem II. Vatikanum siehe: Josef Andreas Jungmann, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Wien 1952, 218–221, 239f. – Dort findet sich auch weiterführende Literatur. – Vgl. auch: Edgar Josef Korherr, *Liturgie und Kind*, in: Andreas Redtenbacher (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 156–175.

darüber hinaus nicht auch die berühmte Formel »*pro captu suo* ...« zum Anlass nahm, sich intensiv mit einer *Theologie der Kindheit* zu befassen bzw. eine solche zu entwickeln. So brachte das 20. Jahrhundert leider nur wenige Beiträge zu einer solchen.⁷⁰ Und doch könnte diese ein breites und solides Fundament einer Liturgik für das Kindesalter sein.

In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und dann bis in die nachkonziliare Zeit gab es in jeder größeren österreichischen Pfarre so genannte Kindermessen, manchmal auch Schülermessen. Der Zelebrant feierte dabei am Hochaltar die Messe in Latein und mit dem Rücken zum Volk, mit diesem gleichsam in dieselbe Richtung zum Altar blickend. Unter der Kinderschar aber stand ein (meist geistlicher) Religionslehrer, der paraphrasierend die zentralen Messgebete oder bei so genannten Schulkommunionen⁷¹ durch Jahrzehnte hin-

⁷⁰ Zur »Theologie der Kindheit« vgl.: Joseph Ernst Mayer, *Theologische Deutung und Besinnung. Das Kind als Gleichnis*, in: *Lasset die Kleinen zu Mir kommen! Tagung für Zeitgemäße Seelsorge am Kinde. Referate der Seelsorgertagung*, Wien 1952. – Karl Rahner, *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*, in: *Ders., Schriften zur Theologie* 7, Einsiedeln 1966, 313–329. – Romano Guardini, *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Würzburg o. J. (1953, 1957, 1967). – Josef Goldbrunner, *Die Lebensalter und das Glaubenskönnen (Anregungen für das Christenleben)*, Regensburg 1973. – Alois Gügler, *Mut zum Kind*, Luzern 1980. – Erwin Rauscher, *Kind, was bist du mir? Eine kleine Theologie des Kindseins*, in: *CPB* 102 (1989) 299–307. – Edgar Josef Korherr, *Theologie des Kindseins – Stiefkind der Katechetenbildung?*, in: *RPI der Diözese Graz-Seckau*, *Er stellte ein Kind in ihre Mitte*. (FS zum 60. Geburtstag von Willibald Rodler), Graz 1991, 13–17. – Vgl. ferner: Walter Rest, *Das Menschenkind. Entwurf einer Paidologie (Kamps pädagogische Taschenbücher; 1; Blaue Reihe, Allgemeine Pädagogik)*, Bochum 1961, 1964. – Gustav Siewerth, *Metaphysik der Kindheit (Horizonte; 3)*, Einsiedeln 1957. – Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1978. – Karl M. Woschitz, *Das Kind im Neuen Testament*, in: Josef Wiener u.a. (Hgg.), *Kinderpastoral. Österreichische Pastoraltagung 26.–30. Dezember 1981*, Wien 1982, 43–54. – Hans Leu, *Kinder – Zeichen des Heils. Was Kinder uns zu sagen haben*, Luzern 1980.

⁷¹ Solche fanden als »religiöse Übungen« im Zusammenhang mit dem schulischen Religionsunterricht in nach österreichischen Diözesen unterschiedlicher Zahl, in jedem Fall aber zu Schulbeginn und Schulschluss, vor Weihnachten und vor Ostern statt. Die entsprechenden rechtlichen Grundlagen gelten heute noch. Zu Schuljahrsbeginn und Schulschluss – an höheren Schulen bisweilen auch vor Weihachten und Ostern – werden heute statt Messfeiern bisweilen nur Wort-Gottes-Feiern angeboten. Kinderliturgisch bedeutsam ist eine – in der Erzdiözese Wien seit 1973 verbindliche – Weisung, diese in überschaubaren, homogenen Gruppen zu praktizieren. Vgl. dazu in: *Wiener Diözesanblatt* vom 1. Jänner 1973, Nr. 14.

durch Gebete aus der »Kommunionandacht« im Pichlerschen Religionsbüchlein⁷² vorbetete.

Dieses Religionsbüchlein ist ein kleiner Bibelkatechismus. Es wurde erstmals 1912 auf dem 1. Internationalen Katechetischen Kongress in Wien vorgestellt. Dieser fand im Zusammenhang mit dem Eucharistischen Weltkongress 1912 – auch eine Form der Zusammenarbeit von Liturgie / Liturgik und Katechese / Katechetik! – statt. Das Pichlersche Religionsbüchlein war in Österreich von 1912 bis 1970 an Volksschulen in Verwendung, ab 1931 als »offizielles« Religionsbuch. Es wurde in mehr als 60 Sprachen übersetzt und war durch Steyler Missionare in vielen Missionsländern verbreitet.

Die »Kommunionandacht« im Pichlerschen Religionsbüchlein war – der Praxis dieser Zeit entsprechend – ganz auf individuelle Begegnung mit Jesus hin ausgerichtet. Ein Bezug zum übrigen Geschehen bei der Eucharistiefeier ist nicht immer zu erkennen. Den Beginn dieser »Kommunionfeier« könnte man vielleicht gerade noch als Versuch einer kindertümlichen Umschreibung der Grundintention des Stufengebetes der Tridentinischen Messe im Verständnis der damaligen Kommunionpraxis verstehen: »O lieber Jesus! – Mit großer Freude komme ich zu Dir, – um Dich in mein Herz aufzunehmen. – Hilf mir, – dass ich Dir eine würdige Wohnung bereite! – O Maria, meine himmlische Mutter, – empfiehl mich deinem Sohne! Heiliger Schutzengel, alle Engel und Heiligen, – bittet für mich!«

Im schulischen Religionsunterricht, der bis zum Zweiten Weltkrieg die einzige Form der Erstkommunionvorbereitung war, wurde dieses Gebet ebenso wie die darauffolgenden Lieder »Jesus, Jesus, komm zu mir! Oh, wie sehn ich mich nach Dir! ...«⁷³ und »Jesus, dir leb ich ...« (heute GL 832) eingeübt zum gemeinsamen Sprechen. Die Gedankenstriche im Text zeigten die Sprechpausen an. Auf die Einleitung folgten weitere Gebete (Glaube und Anbetung; Demut; Hoffnung, Liebe und Verlangen, Reue und Vorsatz usw.). Diese lassen wenig Bezug zur Struktur der Messe, die ja in lateinischer Sprache und für die Kinder relativ unverständlich vollzogen wurde,

⁷² Wilhelm Pichler, Katholisches Religionsbüchlein (ab 1949 hg. vom Erzb. Amt f. Unterricht u. Erziehung), Wien 1912, ³³1966, 96–99.

⁷³ Die 2. und 3. Strophe dieses Liedes wurde noch 1962 in das vom Katechetischen Institut Wien herausgegebenen Gebetbüchlein für die erste Beichte und Kommunion »Jesus kommt zu mir« aufgenommen.

erkennen. Ihr Inhalt war sehr stark von Erwachsenen her konzipiert. So wurden die Erstkommunikanten angeleitet, nach der Kommunion u.a. zu bitten: »Und wenn ich einst sterbe, – sei du meine Zehrung – auf der Reise in die Ewigkeit.« Diese Bitte wurzelte nicht bloß in der Tatsache, dass 1912 die Kindersterblichkeit noch um ein Vielfaches höher war als 2012. Sie dokumentiert primär die Jahrhunderte hindurch praktizierte Einstellung, schon bei der Erstvorbereitung auf ein Sakrament alles mitzugeben, was man ein Leben hindurch dann praktizieren sollte. Man erkannte noch nicht, dass es auch problematisch sein kann, die (kindliche) Gegenwart der (immer ungewissen) Zukunft zu opfern. Das konkrete Leben des Kindes (Spiel u.Ä.) in das Gebet einzubringen hatte man nicht im Sinn, ebenso fragte man nicht, ob Liedtexte wie »... Tausendmal begehrt ich dich, Leben ohne dich ist Pein, tausendmal seufz' ich zu dir ...« von Kindern im Erstkommunionalter nachvollzogen werden können.⁷⁴

In den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg findet man in der Kinderseelsorge zwar bereits deutliche Bemühungen, die von Liturgischen Bewegungen ausgehenden Impulse auch für Kindergottesdienste aufzugreifen. So enthält das »für die Schuljugend der Diözese St. Pölten« 1935 herausgegebene Schülergebetbuch »Das Gotteskind«⁷⁵ bereits eine ausdrücklich für eine Betsingmesse gedachte Messandacht für Kinder, worin die vom Vorbeter deutsch vorzutragenden Teile (Stufengebet, Kyrie) genau den vom Priester lateinisch gesprochenen Gebeten der damals geltenden Liturgie folgten. Auch das um 1953 bereits in 5. Auflage von dem sehr an Kinderpastoral interessierten Wiener Stadtpfarrer F. Schüttengruber (Pfarre Muttergottes im Augarten, Wien 20) herausgegebene Kindergebetbuch »Ich will hintreten zum Altare Gottes ...«⁷⁶, das angesichts vieler fehlen-

⁷⁴ Die erste, die auf die mit Texten dieser Art verbundene religionspädagogische Problematik aufmerksam machte, war Marilene Leist, *Neue Wege religiöser Erziehung*, München 1968. – Dies., *Kein Glaube ohne Erfahrung. Notizen zur religiösen Erziehung des Kindes*, Kevelaer 1972, ³1982.

⁷⁵ *Das Gotteskind. Gebete und Lieder für die Schuljugend der Diözese St. Pölten* (hg. von der Diözese St. Pölten in oberhirtlichem Auftrage), St. Pölten 1935 (128 Seiten, broschürt, Privatbesitz Korherr).

⁷⁶ Ferdinand Schüttengruber, *Ich will hintreten zum Altare Gottes, zu Gott, der meine Jugend froh macht. Gebete und Lieder für die Kindergottesdienste* (zusammengestellt aus kirchlich approbierten Texten; mit kirchlicher Druckerlaubnis als Manuskript gedruckt, 5. Auflage), Wien o. J. (1952/53?), Privatbesitz Korherr.

der Behelfe in der Nachkriegszeit über dessen Pfarre hinaus Verwendung fand, enthält bereits eine dem Gang der Liturgie genau folgende Anleitung für eine Betsingmesse, in der für Kinder Teile des Kanons und der priesterlichen Kommuniongebete übersetzt sind. Einige Teile des Hochgebetes (»Daher sind wir denn eingedenk ... « und das Memento für die Verstorbenen) sollten die Kinder parallel zum (lateinischen) Priestergebet laut gemeinsam beten. Es waren dies erste Versuche, dass die Kinder nicht bloß »in der Messe beten«, sondern »die Messe beten«. Neben diesen Messgebeten enthält das Büchlein aber auch eine eigene Kommunionandacht aus dem damals in Schulen noch verwendeten Pichlerschen Religionsbuch.

Man kann heute allein schon anhand der Kindergebetbücher zeigen, wie nachhaltig einerseits praktizierte Formen der Frömmigkeit wirken (Kommunionandacht im Pichlerschen Religionsbuch) und wie andererseits langsam, aber stetig Neues (hier konkret die seit dem Österreichischen Katholikentag 1933 besonders geförderte Betsingmesse) immer deutlicher das Feiern der Kirche bestimmt. War der Erstkommunionunterricht um 1912 auf den Empfang des in der Eucharistie gegenwärtigen Herrn hin ausgerichtet, erfolgt ab +/-1933 zunehmend eine Einbeziehung des Ablaufs der Messliturgie. Diese Entwicklung verläuft geradlinig hin zu jenen Erstkommunionbehelfen am Beginn des 21. Jahrhunderts, bei denen die gesamte Erstkommunionvorbereitung dem Aufbau der heiligen Messe folgt. Ob dies zu einer stärkeren Eingliederung der Erstkommunikanten in den mystischen Leib Christi führt, wird die Zukunft zeigen. Bis zum II. Vatikanum waren kinderliturgische Bemühungen stark auf die Befähigung zur Anteilnahme an der Eucharistiefeyer der Erwachsenen hin orientiert. Auch die im nächsten Abschnitt genannten Hochgebete für Kinder und die Wege des Direktoriums für Kindermessen sind letztlich nichts anderes als Brückenpfeiler hin zu der Liturgie der Kirche der Erwachsenen. Hier darf man natürlich nicht verkennen, dass der Herr seiner Kirche nur *eine* Eucharistie und nicht verschiedenen Eucharistien für die einzelnen Lebensalter hinterlassen hat. Die kinderliturgischen Bemühungen der Nachkonzilszeit lassen am Beispiel der Wort-Gottes-Feiern für Kinder aber erkennen, dass es durchaus auch (Wort-)Gottesdienste geben kann, die nicht nur von liturgischen Traditionen der Kirche der Erwachsenen her bestimmt sind. Ob hier ein neuer Entwicklungsstrang der Kinderlitur-

gie in die Zukunft beginnt, vermag heute wohl niemand abzuschätzen.

Für Erwachsene eine Hilfe auf dem Weg liturgischer Erneuerung besonders vor dem II. Vatikanum waren ab 1884 die verschiedenen Ausgaben der vom Benediktiner P. Anselm Schott initiierten Schott-Messbücher. In Nachahmung dieser versuchte man auch für Kinder »Messbücher« (»Kinder-Schott«) herauszugeben.⁷⁷ Nach dem II. Vatikanum erschienen eine ganze Reihe so genannter Kindermessbücher.⁷⁸ Nicht nur dem Gebrauch bei der Mitfeier, sondern auch als Hilfe zur vorausgehenden Unterweisung diente das »Kirchbuch« von E. Groß.⁷⁹ Ein »Kindermessbuch« erschien im Jahr 1991 mit der Intention, »die kindgemäße Mitfeier der Eucharistie« zum Mittelpunkt des Sonntags werden zu lassen. 2003 (2011) folgt ein weiteres »Gebet- und Messbuch für Kinder«⁸⁰. Waren der Kinder-Schott und ihm folgende Kindermessbücher auch ihrer Form und ihrem Umfang nach gedacht als (Mit-)Feierhilfe für Kinder beim Gottesdienst der Erwachsenen, den man als vorgegebene, feststehende und relativ unveränderliche Größe verstand, so sind neuere einschlägige Publikationen stärker als Verständnis- und katechetische Vorbereitungs- oder Vertiefungshilfen konzipiert, so etwa neben dem genannten »Kirchbuch« von E. Groß eine Übersetzung eines Kinderbuchs von L. Salvi⁸¹ aus dem Italienischen.

⁷⁷ Benediktiner der Erzabtei Beuron (Hg.), *Mein erstes Meßbuch. Meßbüchlein für Kinder im Anschluß an die Schott-Meßbücher (= Schott 6). (Mit Bildern von Roland Felten, 13. veränd. Aufl.), Freiburg* ¹³1952. – Bis 1952 erschien dieses Büchlein unter dem Titel »Das Kind bei der heiligen Messe«.

⁷⁸ So etwa: Eleonore Beck / Gabriele Miller, *Mein neues Messbuch. (Bilder von Marianne Bellernhaus), Kevelaer* 1967. – Klemens Tillman / Günther Weber, *Mein erstes Meßbüchlein. (Bilder von Rudolf Seitz), Donauwörth* 1967. – Leopold Marboef, *Bilder-Meßbuch, München* 1968. – Letzteres ist eine Übersetzung aus dem Französischen (Paris 1955).

⁷⁹ Engelbert Groß, *Mein Kirchbuch. Zur Einführung in die Heilige Messe. (Mit Bildern von Reinhard Herrman), Freiburg i. Br.* 1971.

⁸⁰ Josef Quadflieg, *Kindermessbuch (mit Bildern von Dörthe Bäumer), Düsseldorf* 1991, ²1995. – Eine ähnliche Zielsetzung wie Quadfliegs Buch verfolgt: Karl Heinz König / Karl Joseph Klöckner, *Beten, singen, feiern. Ein Gebet- und Messbuch für Kinder. Zur Feier der heiligen Messe und zur Buße, München* 2003 (2011); in Deutschland wird es als beliebtes Geschenk zur Erstkommunion angesehen und erfuhr seither immer wieder Neuauflagen. Vgl. dazu weiters: Pia Biehl, *Mein erstes Bilder-Messbuch (mit Illustrationen von Dorothea Cüppers), Stuttgart* 2006.

⁸¹ Laura Salvi, *Das große Geschenk. Die Heilige Messe für Erstkommunionkinder erklärt, Innsbruck* 2012.

Ich versuche schon seit den Jahren vor dem II. Vatikanum zu beobachten und zu ergründen, ob, wie und wodurch Kinder unterschiedlichen Alters mit Hilfe von Kindermessbüchern oder Kindergebetbüchern an der Eucharistiefeier teilnehmen können. Nie konnte ich feststellen, dass Kinder mit Hilfe eines solchen Buches dem heiligen Geschehen besser folgen als ohne dasselbe. Die Bücher blieben immer nur Hilfe bei einer vorbereitenden Katechese über die Messe oder nur »Beschäftigungsmaterial«, das bestenfalls auf Religiöses, nicht aber auf die konkrete Messe hier und jetzt hinlenkte. Dass die Bilder in einem Kindermessbuch das wiedergeben, was am Altar eben jetzt bei der konkreten Messe vollzogen wird, hat keines der zahllosen von mir beobachteten Kinder erfasst.

V. WURZEL DER NEUEN LITURGISCHEN AUFBRÜCHE:
DIE FORDERUNG DES II. VATIKANUMS NACH »VERHEUTIGUNG«
(AGGIORNAMENTO) DES KIRCHLICHEN LEBENS

In den Aufbrüchen nach dem II. Vatikanum im Zusammenhang mit der durch das Konzil eingeleiteten Liturgiereform⁸² wurden Kinder – wohl erstmals in der Kirchengeschichte – in der Liturgie in ihrer Eigenart wahrgenommen (im zweifachen Sinn dieses Wortes!) wie nie zuvor. Man konzentrierte sich dabei wieder vor allem auf die Bereiche Eucharistie, Bußsakrament und z.T. Firmung. Am Höhepunkt dieses kinderliturgischen Aufbruchs +/-1985 betonte dies ein Vortrag, von dem eine Mitschrift bzw. das Manuskript im Archiv der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg aufbewahrt ist, dessen Autor aber trotz Bemühungen nicht mehr mit Sicherheit ermittelt werden konnte,⁸³ mit folgenden Worten: »Man darf dank-

⁸² Vgl.: Josef Rabas, Katechetische Aspekte der Liturgiekonstitution (ASRP 12), Wien 1967.

⁸³ Der höchst sachkundige und heute noch aktuelle Text könnte von Prof. Msgr. Dr. Lambert Nouwens stammen, der über diese Thematik im Rahmen seiner Dissertation gearbeitet hat und durch mehrere Jahre an der Religionspädagogischen Akademie der Erzdiözese Wien das Fach »Methodik der Gnadenlehre« betreute. Msgr. Nouwens hielt in diesen Jahren unzählige einschlägige Vorträge und kann sich natürlich nach fast einem Vierteljahrhundert nicht mehr an alle einzelnen erinnern. Der Text könnte aber auch von einem ehemaligen Mitarbeiter in der Wiener Erneuerung der Kinderliturgie stammen. Herausgeber und Autor dieses Beitrags be-

bar feststellen, dass die Kinder im Gottesdienst heute einen festen Platz eingenommen haben, den ihnen keiner mehr streitig macht. Auch auf offizieller Seite hat der Kindergottesdienst seine Legitimation erhalten; das spiegelt sich in amtlichen Dokumenten wider. Es seien hier erwähnt aus dem Jahre 1973 ›Das römische Direktorium für Kindermessen‹⁸⁴, aus dem Jahre 1974 ›Die drei Hochgebete für Messfeiern mit Kindern als Studienausgabe‹⁸⁵, aus den Jahren 1981 und 1985 die zwei Bände ›Lektionar für Gottesdienste mit Kindern‹, ebenfalls als Studienausgabe⁸⁶.«

Vorangegangen waren dem Direktorium für Kindermessen 1970 die von zuständigen Deutschen und Schweizer Bischöfen *ad experimentum* genehmigten »Richtlinien und Anregungen für die Wort-Got-

dauern, dass sich trotz mehrfachen Bemühens die Autorschaft nicht klären ließ. Der Vortragende sah um 1985 bereits viele Dinge, die heute, mehr als ein Vierteljahrhundert später, noch aktuell sind. Einige Zitate aus seinem Text sollen seinen Einsatz für die Kinderliturgie vor einem Vergessenwerden bewahren. Vielleicht meldet sich der damalige Referent auf Grund dieser Anmerkung.

⁸⁴ Kongregation für den Gottesdienst (Hg.), Direktorium für Kindermessen der Kongregation für den Gottesdienst, vom 1. Nov. 1973, in: AAS 66 (1974) 30–46. – Ebenso in: L'Osservatore Romano 2, Roma 1974. – Deutsche Übersetzung in: Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium für Kindermessen. Überlegungen und Anregungen für die Meßfeier, AAS 66 (1974) 30–46 (3., verb. und erw. Aufl., Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter) (TLKÖ 1), Salzburg 1992, 7–27. – Kongregation für den Gottesdienst, Dokumente zur Liturgiereform. Direktorium für Kindermessen (lateinisch-deutsch; französisch-deutsch von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen; hg. u. übers. von d. Liturg. Inst. in Salzburg, Trier u. Zürich) (Nachkonziliare Dokumentation; 46) Trier 1976. – Siehe dazu auch: Jo Hermans, Mit Kindern Eucharistie feiern. Nach dem »Direktorium für Kindermessen«, in: IKaZ 14 (1985) 124–131.

⁸⁵ Deutsches Liturgisches Institut Trier (Hg.), Drei Hochgebete für Eucharistiefeiern mit Kindern, Trier 1974. – Vier Hochgebete bei besonderen Anlässen. Votivhochgebet »Versöhnung«, drei Hochgebete für Eucharistiefeiern mit Kindern. Studienausgabe (PLR-GD), Einsiedeln 1975. – Vgl. ebenso in: Ralph Sauer u.a. (Hgg.), Mit Kindern Eucharistie feiern. Pastoralliturgische Anregungen (aus dem Franz. übers. von Marianne Emmerich) (Pfeiffer-Werkbücher; 134), München 1976, 231–246.

⁸⁶ Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. 1. Kirchenjahr und Kirche (1981). 2. Lebenswelt des Kindes. Lebensordnung des Christen. Biblische Gestalten als Zeugen des Glaubens (1985) (Studienausgabe für die kath. Bistümer des dt. Sprachgebietes im Auftr. d. Internat. Arbeitsgemeinschaft d. Liturg. Komm. im dt. Sprachgebiet; hg. von d. Liturg. Inst. Salzburg, Trier, Zürich) (PLR-GD), Freiburg i. Br. 1981/1985. – Dazu: Ralph Sauer u.a. (Hgg.), Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, 1–2, München-Düsseldorf 1981/1985. – Vgl. auch: Edgar Josef Korrherr, Lektionar für Kindergottesdienste, in: CPB 96 (1983) 250–253.

tes-Feier (mit Kindern) im Rahmen der Meßfeier«⁸⁷ und 1972 die von zuständigen Deutschen und Schweizer Bischöfen *ad experimentum* genehmigten »Richtlinien und Anregungen für die Wort-Gottes-Feier und für die Eucharistiefeier (mit Kindern)«⁸⁸. Erarbeitet wurden beide Vorlagen von der Kommission für Kinder und Jungendliturgie (s. unten).

Neben offiziellen Dokumenten gab es eine Anzahl von Beiträgen einzelner Fachleute, die sich theoretisch oder praktisch mit einzelnen Fragen befassten. Der Vortragstext 1985 nannte u.a. Beiträge von G. Stachel⁸⁹, G. Weber⁹⁰, E. Gruber⁹¹, L. Nouwens⁹² und R. Guardini bekanntes Büchlein »Von heiligen Zeichen«⁹³. Dieses nicht allein im Blick auf Kinderliturgie geschriebene und immer noch sehr lesenswerte Büchlein ist bis heute eine Hilfe auch bei Vorbereitung und Planung von Kindergottesdiensten. Dasselbe gilt wohl auch von K. Tilmanns für Bußkatechese und Praxis der Kinderbeichte schlechthin grundlegendem Buch »Die Führung zu Buße, Beichte

⁸⁷ Deutscher Katechetenverein / Liturgisches Institut Trier (Hgg.), Gottesdienst mit Kindern, Teil 1: Wort-Gottes-Feier (als Manuskript gedruckt), München 1970; ergänzte Neubearbeitung von Teil 1 und 2: Heinrich Rennings / Ralph Sauer / Robert Trottmann, Gottesdienst mit Kindern. Teil 1: Direktorium für Kindermessen. Teil 2: Überlegungen und Anregungen für die Meßfeier, München 1988 (durchges. u. korrigiert), Neuaufll., München 1996; ergänzte und überarbeitete Neuauflage, München-Trier 2011.

⁸⁸ Deutscher Katechetenverein / Liturgisches Institut Trier (Hgg.), Gottesdienst mit Kindern, Teil 2: Eucharistiefeier (als Manuskript gedruckt), München-Trier 1972 (ergänzte Neubearbeitung von Teil 1 und 2: Heinrich Rennings / Ralph Sauer / Robert Trottmann, Direktorium für Kindermessen, München 1988, 1993; Elmar Nübbald / Ralph Sauer, erg. und überarb. Neuaufll., Trier 1996; Andreas Poschmann / Manuel Uder, erg. und überarb. Neuaufll., Trier 2006, 2011).

⁸⁹ Günter Stachel, Kind und Eucharistiefeier – Gedanken – Skizzen zu einem Skandal, den die meisten für »normal« halten, in: KatBl 54 (1969) 54.

⁹⁰ Günther Weber, Zwanzig Eucharistiefeiern mit Kindern. Zur Gestaltung des Schulgottesdienstes mit Kindern des 3. bis 6. Schuljahres (mit d. Texten für d. Vorbeter, d. Kommentator u. d. Lektor zum Schülermeßbuch »... bis du kommst in Herrlichkeit«), Donauwörth 1968.

⁹¹ Elmar Gruber, Gott erleben. Meditationen als Glaubenshilfe, München 1977, 1987.

⁹² Lambert Nouwens, Bußerziehung, in: Edgar Josef Korherr / Gottfried Hierzenberger (Hgg.), Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik (Religionsunterricht, Information und Verkündigung), Wien 1973, 1978, 135. – Ders., Katechetische Feier, in: Ebd., 474.

⁹³ Romano Guardini, Von heiligen Zeichen, Mainz 1966.

und christlichem Leben«⁹⁴. Tilmanns Überlegungen und Anregungen sind bis heute nicht in ihrer pastoralen Bedeutung und mit ihren vielfachen katechetischen Möglichkeiten voll wahrgenommen.

In den Jahren nach dem Direktorium für Kindermessen erschienen eine Reihe weiterer grundsätzlicher und praktischer Publikationen. Der zitierte (Vortrags-)Text 1985 aus dem Archiv der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg verwies auf R. Sauer »Mit Kindern Eucharistie feiern«⁹⁵ und »Mit Kindern Versöhnung feiern«⁹⁶, G. A. Rummel / L. Haerst »Kinder- und Familiengottesdienst«⁹⁷, W. Nastainczyk »Eucharistische Erziehung«⁹⁸, R. Sauer »Pastoralliturgische Überlegungen zum Direktorium für Kindermessen«⁹⁹ und »Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben«¹⁰⁰, E. Gruber »Gott er-leben«¹⁰¹. Diese Literaturhinweise zeigen, an welchen Grundlagen sich die kinderliturgische Bewegung dieser Jahre in Ostösterreich orientiert hat.

Die Literaturangaben und Werbetexte im o.g. Handbuch zum Lektionar für den Gottesdienst mit Kindern und den zitierten Büchern von R. Sauer und G. A. Rummel / L. Haerst nennen noch eine Fülle weiterer (häufig praktischer) Publikationen. Über die Situation in

⁹⁴ Klemens Tilmann, Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben (Klärung und Wegweisung; 3), Würzburg 1961.

⁹⁵ Ralph Sauer (Hg.), Mit Kindern Eucharistie feiern. (Célébrer la messe avec les enfants). Pastoralliturgische Anregungen (aus dem Franz. übers. von Marianne Emmerich) (Pfeiffer-Werkbücher; 134), München 1976.

⁹⁶ Ralph Sauer (Hg.), Mit Kindern Versöhnung feiern. Religionspädagogische und liturgische Anregungen (aus dem Franz. übers. von Hildegard Ostermeyer) (Pfeiffer-Werkbücher; 143), München 1978.

⁹⁷ Gerhard A. Rummel / Leopold Haerst, Kinder- und Familiengottesdienst. Kurs zur Ausbildung von Mitarbeitern im Kindergottesdienst (Praxis Gemeindekatechese), München 1981.

⁹⁸ Wolfgang Nastainczyk, Eucharistische Erziehung, in: Erich Feifel u.a. (Hgg.), Handbuch der Religionspädagogik, 3, Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung, Zürich 1975, 101f.

⁹⁹ Ralph Sauer, Pastoralliturgische Überlegungen zum Direktorium für Kindermessen, in: Ders. (Hg.), Mit Kindern Eucharistie feiern, München 1976, 19–172. – Die Überlegungen sind eine Adaptierung des von pastoralen Zentren bzw. Kommissionen Frankreichs, Belgiens und der Schweiz herausgegebenen Werkbuches »Célébrer la Messe avec les Enfants«, Lyon 1974 und Paris 1975.

¹⁰⁰ Ralph Sauer, Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben, Düsseldorf 1976.

¹⁰¹ Elmar Gruber, Gott er-leben, München 1977.

der DDR berichtet F. G. Friemel.¹⁰² Die darin zu Tage tretenden Bemühungen um Anliegen der Kinderliturgie bezeugen eine große Aufbruchstimmung und standen ganz in jenem breiten Strom pastoraler Erneuerungen, der vom II. Vatikanum ausging. Vieles davon ist heute noch aktuell. Es scheint allerdings auch, dass das Nachdenken, die Reflexion über Kinderliturgie in den letzten zwei Jahrzehnten nicht mehr so sehr beflügelt ist wie in der Euphorie der Nachkonzilszeit. Das ist schade. Denn das Schlüsselwort, das dem II. Vatikanum von Johannes XXIII. auf den Weg mitgegeben war, hieß *aggiornamento* – Verheutigung. Und das Heute, dem sich Liturgie und Liturgik nun gegenübersehen, ist nicht mehr das Heute der Konzilszeit. Die Kinder (und Jugendlichen), welche in unseren Tagen zu Gotteslob und Gottesdienst gerufen sind, sind Kinder, die oft ohne Geschwister und Geschwisterlichkeit oder in so genannten Patchwork-Familien aufwachsen, deren Lebensrhythmus nicht durch das Gebetsläuten der Pfarrkirche, sondern durch die Sendezeiten des Fernsehens bestimmt wird, deren Weltsicht in Cyber-Welten wurzelt und deren Sehnsüchte und Streben nicht mehr wie das ihrer Groß- und Urgroßeltern durch Traditionen in überkommene Bahnen gelenkt wird. Es sind Kinder, die ihr Weltbild mehr aus Medien als aus eigenem Erleben oder Erzählungen in der Familie kennen, für die Krieg nicht mehr in der Weise in das Leben eingreift, wie er es zur Zeit ihrer Großeltern tat, usw. Gottesdienst in dieser Situation findet in anderen geistigen Räumen statt als noch zur Konzilszeit! Was heißt in dieser Situation für die Kinderliturgie *aggiornamento*?

VI. MOTOR KINDERLITURGISCHER INITIATIVEN IM DEUTSCHEN SPRACHRAUM WAR EINE EIGENE KOMMISSION FÜR FRAGEN DER KINDER- UND JUGENDLITURGIE

Die Initiativen im Dienst der Kinderliturgie waren in der Nachkonzilszeit in den deutschsprachigen Ländern initiiert und getragen worden vor allem durch die »Interdiözesane Kommission für Kinder- und Jugendliturgie« (1968–1985), der Experten aus Katechetik

¹⁰² Franz Georg Friemel, Über Kindergottesdienste in der Katholischen Kirche, in: Christenlehre 38 (1985) 300–306.

und Liturgik der Bundesrepublik Deutschland, der (damals noch bestehenden) Deutschen Demokratischen Republik, Österreichs und der Schweiz angehörten¹⁰³ und die ihr Zentrum im Liturgischen Institut Trier und im Deutschen Katechetenverein hatte. Der ursprüngliche Name »Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie« erwies sich bald als eine zu weit gefasste Aufgabenstellung. So wurden Fragen der Jugendliturgie aus der konkreten Arbeit der Kommission ausgeklammert und einem späteren Zeitpunkt vorbehalten. Die Kommission war damit de facto zu einer Kommission (nur) für Kinderliturgie geworden.

Warum man die Beschäftigung mit Jugendliturgie zunächst zurückstellte, hatte mehrere Gründe. Zunächst waren es wohl die vorhandenen Kräfte und die finanziellen Mittel, die eine Konzentration auf *eine* Aufgabe erforderten. Sodann waren die Mitarbeiter in den ersten Jahren der Kommissionsarbeit in ihren hauptberuflichen Aufgaben vorwiegend mit Fragen der Kinderliturgie beschäftigt, sodass sich von daher schon die genannte Konzentration ergab. Ein wesentlicher Grund, warum man zunächst Jugendliturgie hintanstellte und nicht durch zusätzliche fachkundige Kommissionsmitglieder bearbeiten ließ, war aber ein anderer. Die Jugendliturgie war wie die gesamte kirchliche Jugendarbeit stark vom Wandel und von den Umbrüchen der Nachkonzilszeit betroffen. Angesichts mancher als turbulent empfundenen Entwicklungen wollte man, was sich an Neuem auf dem Gebiet der Jugendliturgie zeigte, reifen und »ausgären« lassen. Zudem neigten »offizielle« Stellen – von Rom bis zu diözesanen Gremien – eher zur Zurückhaltung als zur Ermutigung und zur Suche neuer Wege.

Man befasste sich allerdings in ganz Westeuropa mit einschlägigen Fragen und Problemen, die schließlich in der so genannten 68er-Ge-

¹⁰³ Ständige Mitglieder waren: Ralph Sauer, Vechta-Osnabrück (Vorsitz); Wolfgang Nastainczyk, Regensburg; Margot Saller, München; Valentin Hertle, München; Robert Trottmann, Arosa; Werner Muschik, Frankfurt/Oder; Edgar Josef Korherr, Wien-Graz. Kurzfristig bzw. gelegentlich arbeiteten weitere Experten mit, so etwa aus der BRD: Hermann Große-Jäger, Münster; Irmgard Pahl, Wilten-Annen; Wolfgang Langer, Forstinning; Ferdinand Kolbe, Hennen; aus der DDR: Alexander Ziegert, Dresden, Franz Schneider, Erfurt; aus Österreich: Anton Weiß, Graz; Josef Messner, Salzburg; Lambert Nouwens, Wien; aus der Schweiz: Max Hofer, Solothurn. Der Kontakt zwischen dem Institut Trier und der Kommission wurde vom Kommissionsvorsitzenden und Heinrich Rennings, Trier, wahrgenommen.

neration besonders zu Tage traten. An der Universität Wien hielten die Professoren B. Dreher¹⁰⁴ und J. Emminghaus¹⁰⁵ bereits im Sommersemester 1969 ein über den universitären Bereich hinauswirkendes Seminar zum Thema »Jugendgemäßer Gottesdienst«. An deutschen Universitäten wurden ab +/-1965 einschlägige Fragen über »neue Wege«, »neue Gestalten«, »neue Lieder«¹⁰⁶ u.Ä. zunächst in Hausarbeiten, Zulassungsarbeiten, Seminararbeiten aufgegriffen, dann aber bald auch in Publikationen vorgelegt.¹⁰⁷ Ebenso befasste man sich in den evangelischen Gemeinden intensiv mit Fragen der Jugendgottesdienste.¹⁰⁸ Vieles, was in Jugendgottesdiensten erprobt wurde, wurde auch in eucharistischen und voreucharistischen Kindergottesdiensten aufgegriffen, z.B. Ausdrucks- und Bewegungselemente¹⁰⁹, Bildbetrachtungen¹¹⁰, Schreibmeditationen. In Jugendgottesdiensten war Experimentieren jedoch schwieriger und bisweilen auch turbulenter als auf dem Gebiet der Kinderliturgie. So rief etwa das Bemühen des damaligen Kaplans J. Koller¹¹¹ in der Wiener Pfarre Pötzleinsdorf, moderne Musik in Jugendgottesdienste einzubeziehen, nicht nur ganze Pilgerscharen von Jugendlichen aus ganz Wien

¹⁰⁴ Der Themenplan befindet sich im Privatbesitz Korherr. Vgl. auch: Georg Hansemann, Bruno Dreher zum Gedächtnis, in: CPB 84 (1971) 346f. – Sowie: Edgar Josef Korherr, Bruno Dreher. Ordinarius für Religionspädagogik an der Universität Wien, in: CPB 81 (1968) 129.

¹⁰⁵ Zur Nachlese über Person und Wirken von J. Emminghaus empfiehlt sich: Johannes Emminghaus, ... aber den Vorrang hat das Leben. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf Jahrzehnten (hg. von Rudolf Pacik und Andreas Redtenbacher zum 20. Todestag am 2. September 2009), Würzburg 2009.

¹⁰⁶ Vgl. etwa: Lothar Zenetti, Heiße (W)Eisen. Jazz, Spirituals, Beatsongs und Schlager in der Kirche (Pfeiffer-Werkbücher; 50), München 1966.

¹⁰⁷ Vgl.: Klaus Lubkohl, Jugend im Gottesdienst (Der Mitarbeiter; 1), Gelnhausen 1967. – Gerhard Schnath (Hg.), Werkbuch Gottesdienst. Texte – Modelle – Berichte, Wuppertal 1969.

¹⁰⁸ Vgl.: Gerhard Schnath (Hg.), Fantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt (hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages), Stuttgart 1970.

¹⁰⁹ Vgl.: Wilhelm Nolde, Wortgottesdienste. Zu Themen missionarischer Verkündigung, Teil I: Liturgische Texte, Teil II: Liturgische Gesänge (hg. als Manuskript) Frankfurt a. M. 1968, 141.

¹¹⁰ Vgl.: Alfred Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion zeitgemäßer liturgischer Texte, Essen 1968, 27f.

¹¹¹ Prälat Johann Koller, Pfarrer von Hernals (1931–2010), nachzulesen in: Karl Engelmann, Außergewöhnlich. In memoriam Prälat Johann Koller, in: Miteinander – Zeitschrift des Canisiuswerks 9 (2010) 19.

in diese – manchmal als »Jazzmesse«¹¹², manchmal als »rhythmische Messe« bezeichnete – »Pötzleinsdorfer Jugendmesse«, was auch zu heftigen und kontroversen Diskussionen unter den Experten für Kirchenmusik führte.¹¹³

Die mehrtägigen Studententagungen der Kommission fanden zunächst an deutschen Tagungsorten, dann aber alternierend in Salzburg, Arosa, Wien statt. Dies deshalb, weil die Einreise ostdeutscher Mitglieder in ein neutrales Land problemloser von den Behörden der DDR genehmigt wurde als eine Reise in die BRD. Die Protokolle wurden in die DDR meist von Wien (Katechetisches Institut, aber privater Absendername) aus versandt. Einmal kamen alle Poststücke von einer dieser Sendungen zurück mit dem DDR-Postvermerk »Unerlaubte Sendung«. »Unerlaubt« im Sinne der DDR-Bestimmungen war die Aussendung deshalb, weil die Protokolle hektographiert waren und daher als Druckwerke galten. Die viele Seiten langen Protokolle wurden dann für jedes einzelne Mitglied aus der DDR von Mitarbeitern des Katechetischen Instituts Wien einzeln in Handschrift – als persönlicher Brief – geschrieben und dann nochmals versendet. Auch ein Stück »Kinderliturgie-Geschichte«!

Über die 17-jährige Tätigkeit dieser Kommission urteilte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, J. Kardinal Höffner¹¹⁴, in einem Schreiben vom 25. Juli 1985 (Zahl Jr. Nr. V 6982/85) an den Autor dieses Artikels: »... dass die Kommission in den 17 Jahren ihres Bestehens eine vielfältige und überaus segensreiche Tätigkeit ent-

¹¹² Nach einem dem Autor vorliegenden schriftlichen Bericht von Helmut Leeb, damals Seminar Sachsenbrunn, verwendete man die Ausdrücke »Jazzmessen, rhythmische Messen« als Sammelbegriffe, die um +/-1960 geprägt wurden und die oft in wenig differenzierender Weise die Verwendung musiktheoretisch unterschiedlicher, die Jugend ansprechender musikalischer Gattungen wie Jazz(elemente), (Negro-)Spirituals, geistliche Chansons, ja sogar religiöse Schlager umfassen konnten. In der BRD untersagte im Mai 1966 die Deutsche Bischofskonferenz Experimente mit Jazz und jazzähnlichen Elementen, solange deren Liturgiefähigkeit noch ungeklärt sei. In Österreich gab es laut Leeb keine Verbote, lediglich die Aufforderung, einschlägige Experimente dem Diözesanjugendseelsorger zu melden und neue Gesänge von der Diözesankommission für Kirchenmusik approbieren zu lassen.

¹¹³ Vgl. dazu: Hugo Bogensberger, Jugendmesse Pötzleinsdorf (hg. Institut für Kirchliche Sozialforschung) (Arbeitsnummer / Institut für Kirchliche Sozialforschung; 81), Wien 1969.

¹¹⁴ Joseph Kardinal Höffner (1906–1987), seit 1926 Bischof von Münster, ab 1969 Erzbischof von Köln, seit 1976 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz.

faltet hat. Spuren dieser Tätigkeit findet man auf die eine oder andere Weise in fast allen Gemeinden unserer Diözesen, und ich bin überzeugt, dass gerade auf Grund der wertvollen Publikationen, die von der Kommission erarbeitet wurden, das Anliegen einer kindgemäßen und erzieherisch wirksamen Liturgie im Bewusstsein bleiben wird.« Der Vorsitzende der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. H. J. Spital¹¹⁵, Bischof von Trier, nannte am 11. Oktober 1985 in einem Schreiben an den Vorsitzenden der Kommission Prof. Dr. R. Sauer, Vechta-Osnabrück, die Tätigkeit der Kommission »eine überaus fruchtbare und wertvolle, die sich – teilweise über das deutsche Sprachgebiet hinaus – segensreich ausgewirkt hat.« Über einige Erfahrungen mit der Realisierung der von der Kommission erarbeiteten Impulse in der Erzdiözese Wien berichteten die schon oben genannten Protokolle zur Liturgie in Band 1/2007.¹¹⁶ Ein besonderer Förderer einschlägiger Initiativen in Wien war der damalige Generalvikar Weihbischof DDr. J. Weinbacher¹¹⁷. Auch praktisch verstand er es, auf großartige Weise Erstkommunionfeiern mit geistig und mehrfach schwerstbehinderten Kindern der Sonderschule Wien 3, Paulusgasse, zu feiern.

VII. DIFFERENZIERUNG UND VIELFALT DER KINDERGOTTESDIENSTE – AUSDRUCK DES REICHTUMS LITURGISCHEN LEBENS IN DER KIRCHE DER GEGENWART

Kindergottesdienste sind nicht nur »Kindermessen«. Die Letzteren waren vor dem II. Vatikanum vor allem als so genannte »Schulmessen« (neben »Schulbeichten«) oft das einzige kinderspezifische liturgische Angebot. Heute findet man demgegenüber ein breitgefächertes Feld der Kinderliturgie. Schon 1985 konnte der zitierte Vortra-

¹¹⁵ Hermann Josef Spital (1925–2007) war 20 Jahre Bischof von Trier (1981–2001).

¹¹⁶ Edgar Josef Korherr, Wortgottesdienst mit Kindern – ein nachkonziliarer Pastoralversuch, in: Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hgg.), Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, 1, Würzburg 2007, 220–229.

¹¹⁷ Jakob Weinbacher (1901–1985), seit 1962 Weihbischof von Wien, Präsident der Wiener Katholischen Akademie, Konzilsvater des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965).

gende auf viele Lebenszeichen einer Kinderliturgie in der Erzdiözese Wien hinweisen: Voreucharistische Gottesdienste im Rahmen der Katechese, Katechetische Zelebrationen (Feiern), wie sie aus Frankreich übernommen waren, Bußfeiern und Wort-Gottes-Feiern und dies alles vorbereitet durch eine vorliturgische Erziehung und vorgottesdienstliche Übungen in der – damals weithin schulischen – Katechese, durch Erschließen und Einüben von meditativen, sprachlichen und Bewegungselementen. Zur vorliturgischen Erziehung liegen seitdem nicht uninteressante »Tipps und Modelle« vor, wie Eltern mit ihren kleinen Kindern Gottesdienste vorbereiten und feiern können, so etwa von M. Hofmann u.a.¹¹⁸

Während vor 30 Jahren die Kommission für Kinderliturgie doch stark an Kindern im Volksschulalter orientiert war, hatten in meinem Erfahrungsbereich 2012 Angebote in Pfarren häufig Kinder aus dem Kindergarten bzw. im Vorschulalter vor Augen. Dazu kommt, dass durch den Priestermangel und durch Pfarrzusammenlegungen sich vieles stark gewandelt hat. Gab es vor 30 Jahren nur wenig »priesterlose« Kindergottesdienste, so werden heute Kinder-Wort-Gottes-Feiern nicht nur von engagierten Laien vorbereitet und (mit-)gestaltet, sondern oft auch geleitet. Zumindest dort, wo man Kinder bei Gemeindemessen von der Begrüßung bis zum Paternoster zu einer Kinder-Wort-Gottes-Feier in einen eigenen Raum führt.

1. Getrennte Wort-Gottes-Feiern für Kinder in Sonntagsmessen

Diese getrennten Wort-Gottes-Feiern für Kinder in Sonntagsmessen für die ganze Pfarrgemeinde ist eine Form von aktiver Einbeziehung der Kinder in die Liturgie, die heute in Österreich häufig praktiziert wird. In der Praxis findet man dabei eine Fülle von Methoden, die vor dem II. Vatikanum als Bausteine eines Kindergottesdienstes noch undenkbar gewesen wären. Ein Arbeitskreis im Rahmen der Österreichischen Pastoraltagung 1981 etwa nannte folgende, im Dom zu St. Pölten zum Einsatz kommende: Dias betrachten und deuten; zeichnen oder etwas anmalen, Schaubilder erklären (lassen);

¹¹⁸ Monika Hofmann / Veronika Kreß / Gabriele Siegel, »Mama, es glockt!«. Wie Eltern mit ihren kleinen Kindern Gottesdienst feiern. Tipps und Modelle, München 1996.

Gebete entstehen lassen und machen; miteinander einfach beten oder singen; Lieder ausdeuten und lernen, um sie in der Kirche zu singen; Gespräche führen, ausgehend vom Evangelium oder von einer Geschichte; Advent-(Fasten-)kalender vorstellen, vertraut machen; die nächste Feier (Messe, Kreuzweg, Andacht usw.) kurz vorbesprechen, Aufgaben zur Vorbereitung verteilen.¹¹⁹ Die beiden letzten Methoden würde man heute allerdings eher einer vorbereitenden Katechese als einer Wort-Gottes-Feier zuordnen.

In der nachkonziliaren Zeit der Aufbrüche und Umbrüche findet man das Thema »Kinderliturgie« in nahezu allen damals aktuellen religionspädagogischen Medien. In Deutschland produzierte die Telux-Produktion einen 25-minütigen Schwarz-Weiß-Dokumentarfilm (Lichtton), der im Katholischen Filmwerk Frankfurt a.M. im Verkauf (DM 260) wie auch im Verleih zur Verfügung stand.¹²⁰ In Österreich veröffentlichte der in der staatlichen Lichtbildstelle für Schulen SHB für den Bereich »Religionsunterricht« Verantwortliche, P. Anzenberger, eine Grundinformation »Medien im Kindergottesdienst«¹²¹. Mit Akribie bedachte man dabei, wo und wann ein Film eingesetzt wird: in Sakralräumen, Profanräumen, großen oder kleinen Räumen, bei großen oder kleinen Gruppen; zur Vorbereitung, bei Statio, Kinderpredigt, »Agape« bestimmter Art (Diskussion), Nachbereitung (z.B. Heimstunde). Heute sind solche Versuche Geschichte. Das »hinter« solchen Versuchen und Bemühungen stehende Interesse an Kindergottesdiensten wäre aber auch der Kirche von heute zu wünschen.

Überblickt man die einschlägige Literatur, so zeigt sich, dass seit +/- 1985 zwar viele praktische Einzelmethoden¹²² vorgestellt wur-

¹¹⁹ Leo Plener, Familienmesse mit getrenntem Wortgottesdienst für Kinder, in: Josef Wiener / Helmut Erharter (Hgg.), Kinderpastoral. Österreichische Pastoraltagung 28.-30. Dezember 1981, Wien 1982, 120-122, hier 121. – Weitere Quellenangaben zu Gestaltungselementen siehe: Gerhard A. Rummel / Leopold Haerst, Kinder- und Familiengottesdienst. Kurs zur Ausbildung von Mitarbeitern (Praxis Gemeindekatechese), München 1981, 190 (Bibel), 191 (Texte), 192 (Spiel, Lied, Medien).

¹²⁰ Kinder im Gottesdienst – Kurzfilm. Ausführlicher Bericht in: KatBl 98 (1973) 12, Beilage Materialdienst 1-4.

¹²¹ Peter Anzenberger, Medien im Kindergottesdienst, in: CPB 91 (1978) 384-394.

¹²² Beispiele: Walter Eitel, Szenen spielen in Kindergottesdienst und Kindergruppe, München 1995. – Horst Heinemann, Erzählgottesdienste (Dienst am Wort; 113), Göttingen 2007 (ev.). – Stephan Goldschmidt, Gottesdienst mit Symbolen (Dienst am Wort; 102), Göttingen 2007 (ev.). – Elsbeth Bihler, Kindergottesdienste mit

den, grundsätzliche sakramententheologische und liturgiepädagogische Studien aber wenig zu finden sind. Zu den aus dem Französischen stammenden und bis heute gelegentlich in der Kinderliturgie eingesetzten Methoden zählt auch die nonverbale Darstellung einer Perikope, wobei Bibeltext, Lied oder Musik und Gestik zu einem harmonisch abgestimmten Ganzen zusammengefügt werden.¹²³ Eine Methode, die in den von mir beobachteten Kindergottesdiensten einst zielstrebig eingesetzt,¹²⁴ nun aber vergessen schien, ist die »Schweigepause bei Kindermessen«¹²⁵. Das Kirchenjahr hingegen mit seinen liturgischen Festzeiten (Advent, Ostern usw.) wie auch das Brauchtum (Fasching, Muttertag usw.) spiegelt sich in der Kinderliturgie¹²⁶ stark wider. Dabei spielen die Vorbereitung und Feier in den Familien eine nicht unbeträchtliche liturgiepropädeutische

Symbolen, Limburg 2006. – Walter Eitel, *Biblische Geschichten spielen*. Vorschläge für Kindergottesdienste und Kindergruppen, München 1992. – Rolf Krenzer / Paul G. Walter, *Jesus lädt die Kinder ein*. Spiellieder zum Neuen Testament, Konstanz 1992. – Rolf Krenzer / Reinhard Horn, *Nimm Platz an unserem Tisch*. Kinderlieder zum Misereor-Hungertuch »Hoffnung den Ausgegrenzten« (hg. v. Bischöflichen Hilfswerk Misereor), Lippstadt 1997.

¹²³ Diese Methode führt zurück auf einen Behelf von: Maryvonne Gonindard, *Gestuer l'évangile*, Lyon 1986. – Vgl. dazu den Bericht in: CPB 99 (1986) 439–442.

¹²⁴ Vgl. dazu: Pius Platz, *Meditationstage für Kinder*, in: CPB 87 (1974) 183–198, hier 186.

¹²⁵ Ausführlich dazu: Klemens Tilmann, *Die Schweigepause bei Kindermessen*, in: HfD 24 (1970) 11f.

¹²⁶ In diesem Zusammenhang muss man sowohl auf so genannte »graue Literatur« (= von Pfarren hergestellte Behelfe für deren Eigenbedarf; in Wien etwa in der Pfarre Gersthof) verweisen wie auch an verschiedene im Buchhandel erhältliche Behelfe. So etwa: Beate Brielmaier / Bettina Eltrop / Eleonore Reuter (Hgg.), *Advent neu erleben*. Bausteine für Kinder- und Familiengottesdienste im Lesejahr C, Stuttgart 2006. – Hermine König, *Das große Jahresbuch für Kinder*. Feste Feiern und Bräuche neu entdecken, München 2009. – Hermann-Josef Frisch, *Mit der Familie Ostergottesdienste feiern*. Ostergeschichten, Gebete und kreative Umsetzungen für Familiengottesdienste, Gütersloh 2007. – Maika Lauther-Pohl / Stephan Pohl-Patalong, *Krippenspiele für Kindergarten, Schule, Gemeinde*, Freiburg i. Br. 2011. – Auch im evangelischen Bereich spielt der Zusammenhang von Kirchenjahr und Kindergottesdienst eine große Rolle. Vgl. dazu etwa: Werner Milstein / Kadia Oedekoven, *Kommt wir feiern*. Mit neuen Ideen gemeinsam feiern (Kinder glauben praktisch; 3), Göttingen 2003. – Die in diesem Zusammenhang hier genannte Literatur hat nur exemplarischen Charakter. Die einschlägigen Angebote im Buchhandel sind Legion. Zum oben genannten Hinweis auf die Pfarre Gersthof siehe: Ulrike Hecht / Norbert Rodt / Gerda Winner, *Kinder zu Ostern in Gersthof*. Ein Praxisbericht aus den Jahren 1983 und 1984 über kindgemäße Feiern zum Osterfest, in: CPB 98 (1985) 13–20.

Rolle,¹²⁷ wenngleich Hausliturgien – wie Adventfeiern in Familien, Abendgebete mit Kindern, Wallfahrten – als Gottesdienste der Hauskirche schätzungsweise nicht einmal bei 10 % der österreichischen Familien zu finden sind.

Nicht immer aber sind als Kindergottesdienst angekündete Veranstaltungen auch Wort-Gottes-Feiern im strengen Sinn. Ich erlebte Martinsfeiern, Nikolausfeiern, Muttertagsfeiern mit Kindern, in denen Gott zwar nicht ausgeklammert war, aber dennoch ein sehr »verborgener Gott« blieb. Man sollte in diesem Zusammenhang aber nicht übersehen, dass auch ein verborgener Gott ein sehr naher ist und sein kann.

2. (Klein-)Kindergottesdienste

Kindergottesdienste (für Kinder bis zur Erstkommunion (in Österreich in der Regel im 2. Schuljahr) sind voreucharistische Gottesdienste und Wort-Gottes-Feiern¹²⁸, gelegentlich sogar nur »religiöse« Feiern (z.B. Nikolausabende). Die im Buchhandel angebotenen (katholischen und evangelischen) wie auch die in der Praxis beobachteten Modelle lassen erkennen, dass sich liturgiepädagogisch im Zusammenhang damit Aufgaben stellen, die in den vorangegangenen fast 2000 Jahren Kirchengeschichte nie reflektiert oder durchdacht wurden. Schon der genannte Vortragende 1985 wies auf Anliegen hin, die vor dem 20. Jahrhundert nie als Aufgaben und Voraussetzungen eines Kindergottesdienstes reflektiert worden waren, so z.B.: die Erziehung zur Gemeinschaftsfähigkeit und zu den entsprechenden Grundhaltungen. Sie beginnt in der Familie: Feier des Kirchenjahres, des Sonntags und des gemeinsamen Mahles in seinen verschiedenen Elementen (Tisch, Brot, Tischgemeinschaft, Tischgebet,

¹²⁷ Ein praktischer Behelf dafür mit Bastel- und Rezeptideen, Spielen, Malbildern u.a.: Martina Steinkühler, Himmlische Zeiten. Mit Kindern durch das Jahr, Düsseldorf 2011.

¹²⁸ Beispiel: Martin Göth / Thomas Brunnhuber / Paul Weininger, Neues aus unserer KiGoWerkstatt. Wort-Gottes-Feiern in Kindergarten, Schule und Gemeinde (Lebendige Kinderkirche), München 2008. – Pia Biehl, Wir sind deine Gäste. Krabbel- und Kindergottesdienste zu biblischen Geschichten (Feiern mit der Bibel; 27), Stuttgart 2008. – Zu Letzterem vgl. auch: Charlotte Scheller / Amélie Gräfin zu Dohna, Kirche mit den Aller kleinsten. Krabbelgottesdienste (Dienst am Wort; 94), Göttingen 2002 (ev.).

Tischschmuck usw.). Trotz allen Bemühens wird es wahrscheinlich niemals ganz gelingen, alle Eltern für die »Familienliturgie« zu gewinnen. Es wird darum die Gemeindekatechese die liturgische und spezifisch eucharistische Erziehung und Hinführung, vor allem auch hinsichtlich der Gemeinschaftsfähigkeit, der entsprechenden Grundhaltungen und des Feiern-Könnens, übernehmen müssen.¹²⁹ Ein weiteres aktuelles Anliegen ist die Erziehung zur Symbolfähigkeit und zu den entsprechenden Grundkräften. Die Liturgie vollzieht sich notwendigerweise in Zeichen und Symbolen. Gott eröffnet sich den leiblich-geistigen Menschen in symbolischen Formen und Gestalten, und sie versuchen ihrerseits in Zeichen Antwort zu geben. Für die Liturgiefähigkeit ist es unerlässlich, den Menschen des Industriezeitalters den Blick für die Welt der Zeichen, vor allem für die Ursymbole, die in der Liturgie sehr bedeutsam sind (Wasser – Feuer – Licht – Baum – Weg – Berg – Wüste usw.), wieder neu zu erschließen. Eine weitere Aufgabe, die Sensibilität bei der Vorbereitung und Durchführung von Kleinkindergottesdiensten erfordert, wäre das schrittweise und behutsame Transparent-Machen der in Kleinkindergottesdiensten üblichen kindlichen Tätigkeiten (tanzen, spielen, zeichnen ...) hin auf die Wirklichkeit Gottes. Es geht dabei nicht darum, die Kinder zu »beschäftigen«, sondern sie feiernd in die Gemeinschaft der Kirche und damit in das Mysterium Gottes einzubeziehen. Hier darf man allerdings nicht in die Meinung verfallen, dass Kinder bewusst und gewollt ihr Sinnen und Trachten auf Gott richten müssen, um sinnvoll Gottesdienst zu feiern. Wir Erwachsene trennen fein säuberlich: Arbeit und Spiel. Zeichnen und Gebet sind für uns sehr unterschiedliche Dinge. Kleinkinder aber leben noch stark im Hier und Heute. Unsere Differenzierungen sind ihnen fremd. Es gehört zur Eigenart ihres Lebensabschnittes, dass sie stark im Augenblick aufgehen können, in ihm versunken sind. Und wie schon ein Säugling, den die Mutter bei ihrem Gebet auf dem Arm hält oder dem sie ein Kreuz auf die Stirne zeichnet, merkt, dass dies etwas anderes ist als spielen, scherzen oder schelten, so merken Kleinkinder – ohne darüber zu reflektieren oder dies in Worten auszudrücken –, dass ihre Teilnahme an einem »heiligen Ort« (Gottes-

¹²⁹ Vgl. dazu: Wolfgang Nastainczyk, Eucharistische Erziehung, in: Erich Feifel u.a. (Hgg.), Handbuch der Religionspädagogik, 3, Einsiedeln 1975, 101f.

haus) etwas anderes ist als ein Besuch des Kindergartens und dass sie durch ihren Kleinkindergottesdienst auf ihre Weise (... *suae aetatis modulo*) einbezogen sind in das, was die Großen bei der Messe tun. Vielleicht könnte man es auch so formulieren: Ihr Spielen, Tanzen, Zeichnen wird nicht nur durch irgendwelche Intentionen oder eine »gute Meinung« zum Gebet, es *ist* ihr Gebet. Kinder, von denen der Herr sagte, dass ihrer das Himmelreich ist, sind Abbild der göttlichen Weisheit, von der es im Buch der Sprichwörter heißt: »Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit« (Spr 8,30). Leiter von Kleinkindergottesdiensten werden natürlich darüber hinaus behutsam darauf achten, dass dieser spezifische Gottesdienst immer auch durch ein Lied, durch Gebet, Erzählung, Vorlesen oder Gesang u.Ä. auf Gott bzw. Jesus hinlenkt und nicht ausschließlich etwa auf den hl. Martin oder den hl. Nikolaus fixiert bleibt. Was an Sinnentfaltung im Kindergottesdienst zum Einsatz kommt – seien es Bilder, Erzählungen, Gegenstände, Lieder oder Ausdrucksformen –, sollte soweit dies möglich ist, offen sein auf die Wirklichkeit Gottes hin. Das Bemühen darum dürfte allerdings nicht dazu führen, den Kindergottesdienst zu einer – wenngleich verkappten oder versteckten – Belehrung werden zu lassen. Gottesdienst ist immer primär ein Feiern, ein Dasein vor Gott; und wo er ein Hören auf Gott ist, darf das nicht verwechselt werden mit einem Belehrt-Werden durch den Leiter dieses Gottesdienstes. Selbstverständlich sind in den letzten Jahrzehnten auch Modelle von Wort-Gottes-Feiern nicht nur für Kleinkinder, sondern ebenso für größere Kinder und Familien praktiziert und publiziert worden. Aufbauend auf die Schrifttexte der Leseordnung veröffentlichte schon vor der Jahrtausendwende der deutsche Patmos-Verlag solche Modelle.¹³⁰ Trotz vieler und unterschiedlicher solcher Bemühungen darf man aber nie aus dem Auge verlieren, dass bereits das »*Sich-Versammeln von Glaubenden ein konstitutives Element des Gottesdienstes*«¹³¹ ist. Kinder können allein schon durch ihr Anwesend-Sein bei »Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens«

¹³⁰ Vgl.: Hermann-Josef Frisch, *Vom Leben erzählen. Wort-Gottes-Feiern für Familien mit Kindern*. Lesejahr C, Düsseldorf 1997. – Das Buch baute auf dem von H.-J. Frisch schon 1992 veröffentlichten »Leitfaden Kinder- und Familiengottesdienst«, Düsseldorf 1992, auf. – Vgl. ferner: Willi Hoffsummer, *Wort-Gottes-Feiern mit Familien*. 33 Modelle (mit CD-ROM), Freiburg 2009.

¹³¹ Freies Zitat nach Ralph Sauer.

(SC 10) Gott loben und prägende Glaubenserfahrungen machen. Möglichkeiten, Bedingungen und auch Hindernisse dafür näher zu untersuchen, könnte eine lohnende Aufgabe künftiger Liturgiedidaktik sein.

3. Kinder in der Gemeindemesse (Familienmesse)

Vor allem ab der Erstkommunion sollten Kinder an der Gemeindemesse (Familienmesse) teilnehmen, allerdings wäre es im Sinne einer *actuosa participatio* aller Feiernden sinnvoll, dass sie nicht nur passive Teilnehmer sind, sondern dass gezielt und geplant Kinder in jeder Messe auch ihren Part aktiver Teilnahme (und nicht nur »innerer Anteilnahme«) leisten können. Selbstverständlich können in das im Folgenden genannte Modell kleinere und größere Kinder einbezogen werden.

In einer 2011 an alle Haushalte verteilten Informationsschrift der Diözese Graz-Seckau¹³² berichtete ein Elternpaar von ihren kinderliturgischen Bemühen im Rahmen einer so genannten EKI-Gruppe (= Eltern-Kind-Gruppe): »Ein Schwerpunkt unserer ehrenamtlichen Tätigkeit sind Kinder- und Familiengottesdienste. Wir sehen einen großen Handlungsbedarf, was das Liturgieverständnis betrifft und wie unsere Gottesdienste gefeiert werden. Daher lassen wir kindgemäße Gestaltungselemente einfließen, die auch bei uns Erwachsenen zu einem besseren Verständnis beitragen.«¹³³

Für eine solche Einbeziehung hat bereits 1984 die Zeitschrift »Gottesdienst«¹³⁴ eine Fülle praktischer Anregungen gebracht, die ein auch 2012 noch höchst aktuelles und empfehlenswertes Modell der Zusammenarbeit von Kinderkatechese und Gemeindeliturgie sind. Es werden ganz konkrete Möglichkeiten der Teilnahme der Kinder an der Eröffnung, am Bußakt, an der Evangelienprozession, an der Auslegung der Schriftlesung, an der Gestaltung der Fürbitten, der Teilnahme an der Gabenbereitung, an der Mitgestaltung der Präfati-

¹³² Die steirische KirchenInfo, Graz 2/2011 (hg. von der Diözese Graz-Seckau, Amt für Öffentlichkeitsarbeit und Kommunikation).

¹³³ Angelika und Josef Mundigler, Hurra, heute ist wieder EKI-Gruppe, in: Die steirische KirchenInfo 2/2011, 13.

¹³⁴ Kohlschein Franz, Feiern lernen. Kommunionkatechese und kinderfreundliche Eucharistiefeier am Sonntag, in: Gd 18 (1984) 5f.

on, des Vaterunsers, des Segens aufgezeigt. Manche davon wurden in den letzten Jahrzehnten schon liturgisches Allgemeingut vieler Gemeinden, so die Teilnahme der Kinder an der Evangelienprozession oder die Mitgestaltung des Vaterunsers. Eines der ältesten Beispiele der Berücksichtigung von Kindern in den Feiern der Kirche ist wahrscheinlich die Kinderpredigt¹³⁵.

Andere der im Bericht der Zeitschrift *Gottesdienst* genannten und sowohl in Dörfern als auch in einer Großstadt erprobten Möglichkeiten – etwa die Mitwirkung von Kindern an Schriftauslegung oder an der Präfation(sgestaltung) – begegnen in Österreich selten, wenn überhaupt. In den letzten Jahrzehnten sind von mehreren deutschen Verlagen immer wieder Modelle und praktisch ausgerichtete Beiträge zum Thema »Kinder- und Familiengottesdienste« erschienen. Wie weit und in welcher Form sie in Österreich auch praktiziert wurden, ist mir nicht bekannt. Exakte Untersuchungen oder Erhebungen fehlen. Am meisten ist zu bedauern, dass die in der o.g. Grazer Informationsschrift vorgestellte, der Sonntagsmesse vorausgehende »Kommunionkatechese für Kinder mit ihrer Hinordnung auf das konkrete Feiern« vielerorts kaum verwirklicht werden konnte. Ob die Ursache der Priestermangel ist (Liturgie mit Kindern war durch Jahrzehnte eher die Aufgabe jüngerer Kapläne) oder eine zu geringe Ausbildung der Theologie-Studierenden und anderer liturgisch Verantwortlicher oder die gegenüber den ersten Nachkriegsjahren wesentlich geringer gewordene Zahl kindlicher Gottesdienstteilnehmer (Geburtenrückgang) oder aber mangelndes Interesse auf Grund des oft beklagten Schwindens von Glaube und Kirchlichkeit als Folge einer allgemeinen Säkularisierung oder aber eine zu wenig ansprechende Sprache und Gestaltung der Gottesdienste oder, oder ... wer will das sagen?

¹³⁵ Lange ehe man sich über Kindergottesdienste Gedanken machte, hat man Kinderpredigten (= Predigten von Erwachsenen für Kinder) praktiziert. Vgl. dazu: Linus Bopp, Predigt und Katechese, in: Leopold Lentner (Hg.), Katechetisches Wörterbuch, Wien 1961, 629f. – Heute gibt es eine Fülle von Vorlagen für Kinderpredigten. Ein Beispiel von vielen: Das von Christoph Heinemann im Auftrag der Mitteleuropäischen Ordensprovinz der Oblaten MI 2012 schon im 66. Jahrgang herausgegebene dreibändige Werkbuch »Gottes Wort im Kirchenjahr« (Echter Verlag, Würzburg) enthält für jeden Sonntag auch ein Modell einer Kinderpredigt mit Vorschlägen zur Eröffnung und Fürbitten.

Ein bis heute noch nicht immer ganz befriedigend gelöstes Anliegen ist die Beachtung der kindlichen Lebenswelt und der Nachvollziehbarkeit bei manchen in den Kindergottesdiensten angebotenen Gebets- und Liedtexten. So zeigte die Beobachtung in einigen Pfarren 2010 folgendes Bild: Es wurden bei der Erstkommunionfeier so genannte moderne, z.T. rhythmische Lieder, die im Religionsunterricht eingeübt worden waren, gesungen. Deren Texte waren selten mit der Lebenswelt des Kindes verbunden und – was noch mehr zu bedenken wäre – sie wurden nach der Erstkommunion in der betreffenden Pfarre nie wieder beim Gottesdienst gesungen. Seit langem werden von evangelischen wie katholischen Verlagen¹³⁶ Kinderlieder für Kindergarten und Gottesdienste im Kirchenjahr angeboten. Ob nicht bei der Erstkommunion Liedtexte zum Einsatz kommen sollen, denen das Kind auch bei späteren Kinder- oder Familiengottesdiensten wieder begegnet? Und das sind meist nicht Kinderlieder.

4. Gottesdienste für Kinder im Jungscharalter

Neben der eben genannten Teilnahme von Kindern im Gemeindegottesdienst finden wir heute selbstverständlich auch eigene Messfeiern für Kinder im Jungscharalter (7.–12. Lebensjahr), etwa im Rahmen von schulischen religiösen Übungen, im Rahmen kirchlicher Kinderarbeit (Jungschar, Pfadfinder, Ferienlager), also meist Messen in kleinen Gruppen.¹³⁷ Wer im Jänner 2012 im Internet suchte, fand unter 18.000 (!) Ergebnissen zum Suchwort »Kinderliturgie« eine Reihe von Grundlagen, Orientierungshilfen, Modellen aus verschiedenen österreichischen Pfarren. Diese Berichte bezeugen, dass Kinderliturgie lebt und dass besonders die Katholische Jungschar sich darum kümmert. Die Katholische Kirche in Vorarlberg stellte eine

¹³⁶ Beispiele: Rolf Krenzer / Robert Haas, Kommt wir feiern. Mit 16 Kinderliedern durch das Jahr, Göttingen 2003. – Claudia Hofrichter / Elisabeth Färber, Wir feiern Kommunion. Lieder zur Erstkommunion, München 2007.

¹³⁷ Dazu: Richtlinien für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz), in: Liturgische Kommission für Österreich (Hg.), Dokumente zur Meßfeier (TLKÖ 10 = ADBK 41), Salzburg-Bonn 1985, 163–173. – Dies., Richtlinien für Kindermessen und Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (TLKÖ 1), Salzburg 1974, ²1984, ³1993, 61–73.

eigene »Liturgiebörse der Diözese Feldkirch« ins Internet. In ihr sind nicht nur, aber eben auch Modelle der Kinderliturgie zu finden. Ein Problem gegenüber dem ersten Jahrzehnt nach dem II. Vatikanum könnte das werden, was die einen »Kreativen Gottesdienst«, andere wiederum aber »Liturgischen Wildwuchs« nennen. Hat man sich in den beiden Jahrzehnten nach dem Konzil mit großer Mühe um jene Anliegen gekümmert, die dann im römischen Direktorium für Kindermessen ihren Niederschlag fanden, hat man mit Akribie und Sorgfalt *Canones* für Kindermessen und Lektionare für Kindergottesdienste erarbeitet, so kann man heute gelegentlich den Eindruck gewinnen, dass manche sich zu wenig um Richtlinien kümmern und – wie ein alter Religionslehrer klagte – »einfach darauf los liturgisieren«. Der Nestor auf dem Gebiet der Kinderliturgie, R. Sauer, erinnert 2010 daran, dass R. Guardini, der Pionier der Liturgischen Bewegung in Deutschland, immer wieder den objektiven Charakter der Liturgie betont hat und allen Versuchungen des Subjektivismus einen Riegel vorschieben wollte. »Ihn leitete die Sorge, dass die Leiter des Gottesdienstes und die den Gottesdienst vorbereitenden Gruppen ihre persönlichen Eigenarten und Wünsche dem heiligen Geschehen aufprägen würden. Ihm schließt sich Papst Benedikt XVI. in seinem Buch »Der Geist der Liturgie« an, auch er betont das Vorgegebene in der Liturgie, das nicht durch die persönlichen Eigenarten der am Gottesdienst Beteiligten verdunkelt werden dürfte.«¹³⁸ R. Sauer weiß und betont zwar die Notwendigkeit, im Gottesdienst den Anliegen, Wünschen und Hoffnungen des mitfeiernden gläubigen Volkes Beachtung zu schenken. Er gibt aber kritisch zu bedenken, was auch mein Eindruck ist: »Schaut man sich ... die unzähligen Vorlagen zum Kinder- und Familiengottesdienst an, dann gewinnt man den Eindruck, wie kreativ hier der Gottesdienst gestaltet wird, die Kritiker sprechen allerdings vom Machen des Gottesdienstes. Gleichzeitig droht hier die Gefahr, dass der Mensch – in diesem Fall besonders das Kind und seine Lebenswelt – so zentral im Mittelpunkt steht, dass das eigentliche Zentrum sich verschoben hat. Nicht mehr Gott, sondern der Mensch wird gefeiert. Auf-

¹³⁸ Ralph Sauer, Die Ehre Gottes und der lebendige Mensch, in: Christophorus 66 (2011) 55f. – Vgl. dazu: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 2000.

fallend ist, dass hier Bitt- und Dankgebete dominieren, das Gotteslob dagegen zurücktritt. Auch konzentrieren sich die Vorschläge zur Messgestaltung weitgehend nur auf den Wortgottesdienst, während die Eucharistiefeier im engeren Sinn des Wortes unbeachtet bleibt.«¹³⁹

Eine solches Urteil eines gewiss nicht fundamentalistischen Experten zeigt, dass der rechte Weg zwischen notwendiger und vom Hl. Geist gewirkter Kreativität und einem die Ordnung und Einheit der Liturgie gefährdenden Wildwuchs nicht immer leicht zu finden ist und auch verfehlt werden kann. Etwa wenn bei Wort-Gottes-Feiern in einem Liturgiekreis der Wunsch auftaucht, eine biblische Lesung durch eine nicht-biblische zu ersetzen. Da müsste man bedenken: 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 Verbindlichkeitscharakter, 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« scheint, sollte man solche Überlegungen nicht unbeachtet lassen.

Bei »eucharistischen Kindergottesdiensten« dürfte man nicht aus dem Auge verlieren, dass Kindergottesdienste unbeschadet kindlicher Eigenart doch immer auch Durchgang hin zum reifen Gottesdienst der Kirche der Erwachsenen sind. Struktur einer Messe, immer wiederkehrende Wendungen (Herr, erbarme dich) u.Ä.m. sollten daher vertraut werden und nicht durch häufig wechselnde Gestaltungselemente ersetzt werden. Langjährige Beobachtung und Erfahrung ließen mich zur Überzeugung kommen, dass ein Beachten weltweiter liturgischer Ordnung Sinn hat und Frömmigkeit nicht weniger fördert als aus dem Augenblick geborene, oft fälschlich mit Kreativität verwechselte Impulse.

¹³⁹ R. Sauer, Die Ehre Gottes (2011) 56.

5. Probleme der Erstkommunionvorbereitung

Ein spezielles Anliegen ist die Kinderliturgie im Jahr der Erstkommunionvorbereitung. Der zeitgeschichtliche Wandel zwischen 1910 und 2010 ist ungeheuer. 1910 war es selbstverständliche Voraussetzung, dass die Erstkommunikanten schon lange vor ihrer Erstkommunion an der Sonntagsmesse teilnahmen. 2010 kommen in Österreich viele Kinder zur Erstkommunion, denen ein sonntäglicher Kirchgang nicht vertraut ist. 1910 waren in vielen Familien ein Tischgebet, ein Abendgebet mit den Kindern und mannigfaches religiöses Brauchtum – etwa in der Karwoche oder zu Fronleichnam – eine Selbstverständlichkeit. 2010 kommt eine nicht kleine Zahl von Kindern zur Erstkommunionvorbereitung, deren Gebetserfahrung, wenn überhaupt vorhanden, sehr gering ist. 1910 war die gesamte Erstkommunionvorbereitung in ganz Österreich inhaltlich nach dem Kleinen Katechismus (und später nach dem Pichlerschen Religionsbüchlein) festgelegt und generell vom schulischen RU wahrgenommen. 2010 finden wir neben den Eucharistie-Teilen der Religionsbücher (beachte: Plural!) eine Fülle von Behelfen für die pfarrliche Erstkommunionvorbereitung.

Während die Bücher für den schulischen Religionsunterricht von den hiezu Beauftragten der Österreichischen Bischofskonferenz mit Akribie (aber nicht immer nach vorher klar deklarierten Kriterien) begutachtet werden, ist dies bei den Behelfen für die pfarrliche Erstkommunionvorbereitung offensichtlich nicht der Fall. Ich bin in den letzten drei Jahrzehnten mit zahllosen solchen Behelfen – *vervielfältigte* Texte von einzelnen Pfarren für deren Eigenbedarf, aber auch Behelfe, die in diözesanen Behelfsstellen angeboten wurden und die zur so genannten »grauen Literatur« gezählt werden – konfrontiert worden. Sie haben zwar nichts gegen den Glauben und die Sitten (*nihil contra fidem et mores*) enthalten, was aber bei manchen von ihnen »schief« lag, was, unter liturgiepädagogischen Aspekten betrachtet, fehlte, war doch oft einiges. Es widerstrebt mir, konkrete Beispiele zu nennen, da hinter jedem dieser Behelfe viel guter Wille (aber leider nicht immer die notwendige Sachkenntnis) stand. Was ich aus meinen Beobachtungen in vier österreichischen Diözesen und vielen Kontakten mit Seelsorgern und Religionslehrern 2012 als Schlussfolgerungen ziehe: Die Verantwortlichen für den Religionsunterricht

und dessen Lehrpläne und Behelfe sowie die für die Kinderseelsorge in den einzelnen Diözesen müssten sich mehr, als dies in den vergangenen Jahrzehnten da und dort schon geschah, in gemeinsamen Beratungen und Bemühungen um diözesane Übereinstimmung, Regelungen, Modelle und Behelfe für Religionsunterricht und Erstkommunionvorbereitung in den Gemeinden (und deren Qualität) bemühen. Dasselbe gilt auch im Hinblick auf die Erstbeichte.

Von den *in Druck* erschienen Behelfen zur Erstkommunionvorbereitung¹⁴⁰ im deutschen Sprachraum werden einige vorgestellt und kritisch hinterfragt in einer theologischen Doktorarbeit (Dissertation) vom B. Swiderski an der Universität Graz.¹⁴¹ Auf seither im Buchhandel erschienene Behelfe – z.B. König / Klöckner 2003 und 2011¹⁴² – wurde exemplarisch an anderer Stelle verwiesen. Kriterien zur Beurteilung von Modellen und Medien der Erstkommunionvorbereitung stellte B. Swiderski in seiner Dissertation zur Diskussion. In diesem Zusammenhang ist zu vermerken: In Österreich lassen die Bischöfe die Bücher für den schulischen Religionsunterricht vor einer Approbation akribisch auf ihre theologische und fachdidaktisch-katechetische Qualität überprüfen. Solches ist bei den Behelfen für die Sakramentenvorbereitung keineswegs der Fall. Die damit gegebene Freiheit der jeweiligen Autoren, unterschiedliche Standorte im Sakramentenverständnis, in den Schwerpunktsetzungen usw. in die Seelsorge einzubringen, würde zumindest erfordern, dass in der pastoralen Aus- und Weiterbildung auf allen Ebenen die Sensibilisierung für das Richtige und Notwendige, für das Gute und das Bessere immer wachgehalten wird.

¹⁴⁰ Z.B.: Albert Biesinger, *Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion*, München 2009.

¹⁴¹ Boguslaw Swiderski, *Die Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion im deutschsprachigen katholischen Raum zwischen 1965 (Ende des II. Vatikanischen Konzils) und 1989 (Fall des »Eisernen Vorhangs«) mit besonderer Berücksichtigung der Gemeindekatechese* (Unveröffentlichte Dissertation an der Kath.-Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz), Graz 2001.

¹⁴² Karl Heinz König / Karl Joseph Klöckner, *Beten, singen, feiern*, München 2003 (2011).

6. Gottesdienste für junge Menschen im Übergang zum Jugendalter etwa im Zusammenhang mit der Firmvorbereitung

Wie bereits an der in den letzten Jahren angebotenen Literatur zu erkennen ist, macht wohl jeder und jede in der Kinderseelsorge Tätige die Erfahrung, dass Kinder etwa nach der Volksschule nicht mehr so begeistert bei Kindergottesdiensten mittun. Sie beginnen sich zurückzuziehen, zunächst vielleicht von den ersten Kirchenbänken auf die Empore und dann sind sie überhaupt verschwunden. In der Zeit von Vorpubertät und Pubertät treffen oft mehrere »Probleme« zusammen: Die jungen Leute wollen nicht mehr Kinder sein, sondern als schon erwachsen behandelt werden, obwohl sie das noch nicht sind. Mädchen beginnen mit speziellen Make-ups und wenden ihre Aufmerksamkeit intensiv ihrem Körper zu, Burschen entdecken ihre Sexualität und beide finden Orientierung oft nur in dem, was ihnen »facebook« und Medien mit Ritualen des Sports und Kommunikationsformen der Diskotheken anbieten. Sie sind auf dem Weg zu dem, was K. König als in Rock-Konzerten, in der Party, im Rave-Wochenende, im Sportstadion sich zeigende »säkulare Liturgie«, »säkulare Frömmigkeit«, »säkulare Andacht« bezeichnete.¹⁴³ Nun wird offenbar, was bei Kindergottesdiensten oft noch verdeckt blieb: Nicht wenige der getauften jungen Leute kommen aus Familien oder familienähnlichen Lebensgemeinschaften, die der Religionspädagoge an der kirchlichen Universität Eichstätt E. Groß »Familien in der Zweiten Modernität« nannte. In diesen Familien »leiden alle Mitglieder an einem Verlust innerer Stabilität. Es fehlt ein ordnendes Weltbild, ein größerer Kosmos, ein gemeinsames System, das allem Sinn gibt«¹⁴⁴. Weihbischof H. Krätzl von Wien spricht sogar von einem »Verlust der Jugend« und nennt als eine seiner Ursachen neben anderen »eine Liturgie, die ihrem Lebensgefühl nicht entspricht«¹⁴⁵. Wie sollen

¹⁴³ Klaus König, Liturgiedidaktische Grundregeln, in: Engelbert Groß / Klaus König (Hgg.), Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht, Regensburg 1996, 122–130.

¹⁴⁴ Engelbert Groß, Religiöse Erziehung. Provokationen im Europa der zweiten Moderne. Essay zur Situation des religiösen Lernens, in: Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina, LI, 3, 2006, 125–132, hier 128.

¹⁴⁵ Helmut Krätzl, Verkündigung in der Welt von heute, in: Ordensnachrichten 49 (2010) 3–27, hier 12.

Gotteslob und Gottesdienst in dieser Situation aussehen? Man erkennt das Problem schon seit längerem und versuchte auch Formen eines Gottesdienstes für 10- bis 13-Jährige, die sich für den Kindergottesdienst schon »zu groß« fühlen, zu finden.¹⁴⁶

Eines scheint sicher: Die Antwort auf diese Frage kann und will weder ein römisches Direktorium für Jugendgottesdienste noch ein diözesanes Rituale noch eine pastorale Kommission geben. Wahrscheinlich bedarf es Menschen, wie es jeweils für ihre Zeit Joseph Calasanz, Johann B. de la Salle, Don Bosco, Father Flanagan, Mary Ward und manche andere, wenn auch weniger bekannte, waren, die *in concreto* die richtigen Wege finden. Wenn nicht Erfahrungen trügen, so finden Menschen in den Jugendjahren zu einem ihrem Alter und ihrer Lebensweise entsprechenden Gotteslob und Gottesdienst am besten, wenn nicht gar ausschließlich, über Menschen, die sie ansprechen, und in *face-to-face-groups* Gleichgesinnter. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg fanden die Großeltern heutiger Teens und Twens dies in den Gruppen der Pfarrjugend und oft auch bei einem für Jugendarbeit begabten Jugendseelsorger. Die Urgroßeltern fanden es in Organisationen und Verbänden wie Reichsbund, Pfadfinder, Neuland u.Ä. Aber schon zur Zeit der Eltern erfassten pfarrliche Jugendgruppen nur mehr ganz geringe Teile der getauften jungen Katholiken, und Jugendseelsorger gab es vielerorts nur mehr einen pro Dekanat. Und heute?

Dass auch heute die überschaubare Gemeinschaft Gleichgesinnter und sie begeisternde Seelsorger Brücken zwischen Jugend und Gottesdienst sein können, scheint das Beispiel jener 52 junger Deutscher zwischen 15 und 25 zu zeigen, die sich ab 2006 in Sommerwochenlagern (»Relicamps«) zusammenfanden und dort am Entstehen des Jugendkatechismus YOUCAT, der heute in mehr als 20 Sprachen übersetzt und in rund zwei Millionen Exemplaren verbreitet ist, mitwirkten.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Jürgen Koerver / Gottfried Mohr / Andreas Weidle (Hgg.), Wir sind doch keine Kinder mehr! Kindergottesdienst mit den 10–13jährigen. Anregungen, Ideen, Bausteine, Stuttgart 1994, Leinfelden 21996.

¹⁴⁷ Siehe dazu: Michaela v. Heeremann / Christian Schmitt, Zur Entstehungsgeschichte des YOUCAT, in: Christoph Kardinal Schönborn / Michael Langer / Christine Mann (Hgg.), Das YOUCAT-Projekt. Bedeutung – Chancen – Visionen, München 2011, 107–112, hier 108.

Eine andere Erfahrung ist: An die Stelle des regelmäßigen, wöchentlichen Gotteslobs scheint heute eher ein »okkasionelles Gotteslob«, ein Gotteslob bei besonderen, einzelnen Gelegenheiten (*occasiones*), wie etwa bei Weltjugendtagen mit dem Papst (Madrid 2011), bei Treffen in Taizé oder auch bei Wochenend-Lagern im Rahmen der Firmvorbereitung zu treten. Gottesdienste bei solchen Gelegenheiten bedürfen weniger einer Reglementierung als einer »Begeisterung«.

Manche Versuche, junge Leute und Liturgie »zusammenzubringen«, können sich auch als »zweischneidig« erweisen. So gibt es Pfarren, die nur Firmkandidaten zur Firmung zulassen, wenn diese im Vorbereitungsjahr an den Gemeindegottesdiensten teilnehmen. Sie gehen von der sakramententheologischen Voraussetzung aus, dass Firmung als Vollendung dessen, was in der Taufe geschah (*complementum baptismi*), nach einem Leben mit der Kirche und ihrer Eucharistie ruft. Aber: Dieses Leben lässt sich nicht mit Regeln und Bedingungen erzwingen. Regeln müssten getragen werden vom Erleben einer Gemeinschaft, in der die Kandidaten sich als angenommen und geliebt erfahren können. In der Kirche gibt und gab es zudem immer solche, die ihrem eucharistischen Zentrum näher, und andere, die ihm nicht so nahe standen. Wenn nun aus volkskirchlichem Milieu kommende junge Menschen die Firmung begehren, obwohl sie zurzeit nicht zu kircheninternen Jugendlichen zählen, soll man ihnen dann das Sakrament verweigern? Oder drängt sie eine Verweigerung nicht noch mehr vom Zentrum weg?

Ich kam 2009 mit einer Gymnasiastin und ihrem Bruder ins Gespräch. Beide stammten offensichtlich aus einer mir nicht näher bekannten »Familie der zweiten Moderne« wie oben geschildert. Beide waren seit ihrer Erstkommunion außer bei Schülergottesdiensten gewiss keine zehn Mal in der Messe gewesen. Sie hatten aber am Religionsunterricht teilgenommen und sich in ihrer Pfarre zum Firmunterricht angemeldet. Die in dieser Pfarre streng gehandhabte und kontrollierte Forderung einer regelmäßigen Teilnahme der Firmkandidaten an der Sonntagsmesse erlebten beide nun nicht als Pflicht und schon gar nicht als Einladung, sondern als »Zwang«. In seinem jugendlichen Jargon drückte der 14-Jährige dies sogar mit den Worten aus »Der Pfarrer erpresst (!) uns (mit der Drohung einer Nicht-Zulassung zur Firmung), damit wir kommen.« Ob man versäumt

hatte, ihnen die Forderung einsichtig zu machen und zu begründen, und ihnen auch Zeit ließ, diese Begründung innerlich zu akzeptieren, weiß ich nicht. Sie empfanden die ihnen fremde Messgestaltung als langweilig, die Lieder als »fad« und die Predigt als »Das gibt mir nichts«. Und sie erklärten, dass sie nach der Firmung bestimmt nicht so bald wieder die Pfarrkirche betreten würden. Die Verpflichtung zum Messbesuch hat sie der Kirche nicht näher gebracht, sondern eher entfernt. Ich konnte sowohl den Pfarrer als auch die beiden Geschwister verstehen, würde aber – wenn ich Zulassungsbedingungen aufstellen müsste – in der gegenwärtigen österreichischen Situation und vor allem bei jungen Menschen in der Reifezeit alles vermeiden, was als Zwang empfunden werden könnte.

VIII. DIE BEDEUTUNG VON KINDERLITURGIE-TEAMS

Aufgrund des Priestermangels wird sich der spezielle liturgische Dienst an Kindern und mit Kindern wahrscheinlich nur durch vermehrten Einsatz so genannter »Kinder-Gottesdiensthelfer« oder »Mitarbeiter an Kindergottesdiensten« lösen lassen. Man versteht darunter – meist ehrenamtlich tätige – Mitwirkende an der Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung von Kindergottesdiensten. Kinderliturgie ist heute ohne Mitwirken solcher Gottesdiensthelfer und -helferinnen kaum möglich. Diese können ihr Mitwirken als Teil ihres Berufes und ihrer Berufung verstehen (Pastoralassistenten, Religionslehrer und -lehrerinnen). Vielfach sind es aber ehrenamtliche Helfer und Helferinnen, die mit oft großem Engagement und mit Hingabe diesen in der Kirche neuen Dienst versehen. Wer durch Begabung und Neigung, d.i. durch sein Charisma, zur Mitarbeit an Kindergottesdiensten befähigt und willens ist, ist eine Gottesgabe für jede Pfarre. Seelsorger werden in Zukunft bei ihrer Ausbildung künftig wahrscheinlich lernen müssen, solche Charismen zu entdecken und zu fördern.

Vielleicht erkennen versierte Fachleute einmal, dass mit diesen Mitarbeitern in Kinderliturgie-Teams ein ganz neuer Zweig liturgischer Dienste zu wachsen begann, den man auch der Diakonie zuordnen kann. Kindergottesdiensthelfer wäre dann als eine neue Form diakonalen Dienstes in der Liturgie zu verstehen. Und solche Dienste wer-

den ja bekanntlich nicht nur von geweihten Diakonen wahrgenommen. Sie verdienen aber Achtung und Beachtung der Gemeinden und der diözesanen Leitungsorgane.

1. Weiterbildung durch Kurse

Für eine solide Fundierung aller Kindergottesdienste bzw. jener gottesdienstlichen Elemente, bei denen Kindern ein spezifisches (Mit-) Wirken möglich ist, wäre ein permanentes *Weiterbildungsangebot für die Mitarbeiter an Kindergottesdiensten* eine große Hilfe. Im evangelischen Raum findet man einschlägige Bemühungen bereits seit Jahrzehnten. Ein gutes Beispiel dafür ist die vom evangelischen *Comenius-Institut* 1972 herausgegebene Reihe »Kindergottesdienst heute«¹⁴⁸, deren zweites Bändchen sich besonders dem Thema »Teamarbeit und Modellentwicklung im Kindergottesdienst«¹⁴⁹ widmete. Ich erinnere mich auch, schon vor mehr als drei Jahrzehnten von einer Fortbildungstagung für evangelische Gottesdiensthelfer im Saarland gehört zu haben, an der mehr als 1000 (!) evangelische Kindergottesdiensthelfer teilgenommen haben. Ein Zeichen, dass dort die Kindergottesdienstmitarbeiter¹⁵⁰ eine viel längere Tradition haben als im katholischen Bereich. Von vielen Erfahrungen und Modellen, die in evangelischen Kindergottesdiensten erarbeitet und erprobt wurden, kann man auch heute noch für alle Formen katholischer Wort-Gottes-Feiern mit Kindern (voreucharistische Gottesdienste, katechetische Feiern, ökumenische Schulgottesdienste u.Ä.) gar manche Anregungen erfahren.

Im katholischen Bereich war die erste speziell für die Schulung von katholischen Kindergottesdiensthelfern herausgegebene Publikation der von der Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie

¹⁴⁸ Das erste Heft dieser Reihe erschien Münster 1972, das achte Heft 1975. Die Hefte 7 (1975) und 9 (1976) behandelten unter dem Thema »Kirche für Kinder« die Mitarbeiterfortbildung im Kindergottesdienst.

¹⁴⁹ Friedrich W. Bargheer, Teamarbeit und Modellentwicklung im Kindergottesdienst (Kindergottesdienst heute; 2), Münster 1973.

¹⁵⁰ Vgl. dazu auch: Christian Grethlein, Kinder in der Kirche. Eine Orientierung für Mitarbeitende im Kindergottesdienst (Kinder in der Kirche), Göttingen 2010. – Dirk Schliephake (Hg.), 12 kreative Gottesdienste mit Mädchen und Jungen. Zum EKD-Plan für Kindergottesdienst 2012 (Dienst am Wort; 139) Göttingen 2011.

des Deutschen Katechetenvereins im Auftrag der Deutschen Bischöfe 1976 in München als Manuskript herausgegebene Behelf »Programme zur Aus- und Fortbildung von Mitarbeitern im Kindergottesdienst«¹⁵¹. Der Behelf blieb in Österreich weithin unbekannt und (leider!) unbeachtet, obgleich die in ihm enthaltenen Anregungen bis heute beachtens- und empfehlenswert wären. Vorgeschlagen wurden drei verschiedene Programme: 1.) Ein *Grundkurs* für Gemeindemitglieder, die an Kindergottesdiensten interessiert sind oder bereits mitarbeiten. 2.) Ein *Aufbaukurs* für Gemeindemitglieder, die bereits über praktische Erfahrungen in Planung und Durchführung verfügen oder den Grundkurs absolviert haben. 3.) Ein *Fortbildungskurs* für Geistliche oder hauptamtliche Mitarbeiter mit theologischem Grundwissen. Die in jeweils drei Phasen gegliederten Programme (Sensibilisierungsphase, Informationsphase, Aufbauphase) sind durchführbar als Wochenendseminare, als Nachmittags- oder Abendveranstaltungen oder auch als geschlossene Kurswochen.

Der Deutsche Katechetenverein (DKV), der in den Jahren nach dem Konzil gleichsam zu einem Mekka der Kinderliturgie wurde, gab als weiteres Fortbildungsprogramm eine »Gesprächsreihe für Mitarbeiter im Kindergottesdienst«¹⁵² heraus, das drei Abendveranstaltungen vorsah: 1.) Das Kind im Gottesdienst. 2.) Gottesdienst im Leben des Christen und im Leben der Kirche. 3.) Die Vorbereitung des Kindergottesdienstes. In Österreich Beachtung fand auch der schon in anderem Zusammenhang genannte, von der Kommission für Kinderliturgie angeregte und begleitete Kurs, den G. A. Rummel und L. Haerst in der Publikationsreihe »Praxis Gemeindekatechese« 1981 vorstellten.¹⁵³ Heute bietet der DKV unter dem Titel »Wir Kin-

¹⁵¹ Deutscher Katecheten-Verein (Hg.), Programme zur Aus- und Fortbildung von Mitarbeitern im Kindergottesdienst (hg. von der Kommission für Fragen der Kinder- u. Jugendliturgie des Deutschen Katechetenvereins), München 1976. – Vgl. dazu auch: Heinz Janssen, Thema Gottesdienst – Arbeit mit Gruppen. Schüler – Eltern – Lehrer Arbeitshilfen 3 (hg. von der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster), Münster 1973.

¹⁵² Leopold Haerst, Gesprächsreihe für Mitarbeiter im Kindergottesdienst (als Manuskript hg. vom Referat Gemeindekatechese, DKV München), München 1979.

¹⁵³ Gerhard A. Rummel / Leopold Haerst, Kinder- und Familiengottesdienst. Kurs zur Ausbildung von Mitarbeitern im Kindergottesdienst (Praxis Gemeindekatechese), München 1981.

der im Hause des Herrn« einen 80-seitigen »Grundkurs Kinderliturgie« mit Illustrationen und Kopiervorlagen an.¹⁵⁴

2. Praktische Modelle regen an zur Nachahmung und Korrektur

So intensiv die geschilderten Kurse durchdacht sind, so muss man doch fragen, warum es in Österreich – und wahrscheinlich darüber hinaus – nur vereinzelte und nicht regelmäßig viele solcher Kurse gibt.

Bei ehrenamtlichen Mitarbeitern im Kindergottesdienst spielt wohl die für einen Kursbesuch notwendige Zeit eine ebenso große Rolle wie auch die damit verbundenen Kosten. Bei hauptamtlich in Seelsorge und Katechese Tätigen kommt dazu noch, dass Mitarbeit und Leitung von Kindergottesdiensten für diese meist nur ein oft kleiner Teil ihrer Aufgaben ist.

Aus solchen Gründen wird eine gezielte Schulung von Helfern und Mitarbeitern im Kindergottesdienst oft wohl nur in gelegentlichen Fortbildungsabenden mit Erfahrungsaustausch möglich sein. Für ehrenamtliche Mitarbeiter sollte man die Bedeutung eines Erfahrungsaustausches nicht zu gering einschätzen.

Die tragende Säule einer Schulung dürften aber zurzeit weniger Schulungsangebote als die Herausgabe (in Druck oder Internet) von praktischen Modellen für den Kindergottesdienst und ein mit ihnen verbundener Erfahrungsaustausch sein. Das Internet bietet eine nicht zu unterschätzende Plattform, in der Kinderliturgieteams ihre Erfahrungen und gegenseitige Anregungen austauschen können.¹⁵⁵ Man findet Pfarren aus fast allen österreichischen Diözesen, die diesen Weg der Kommunikation bereits beschreiten.

Daneben sollte aber die Gelegenheit zur persönlichen Begegnung der Mitarbeiter bei einem der »gelegentlichen Fortbildungsabende« in der Pfarre (Dauer von etwa 1½ bis 2 Stunden) gewahrt bleiben. Deren Leiter oder Referent sollte natürlich das Problem- und Aufga-

¹⁵⁴ Arbeitskreis Kinderliturgie Würzburg (Hg.), *Wir Kinder im Hause des Herrn. Grundkurs Kinderliturgie*, München 2007.

¹⁵⁵ Beispiele: Pfarre Lehen in Salzburg oder Marktgemeinde Lauterach, deren Kinderliturgie-Kreis laut Internet vom Jänner 2012 sich das Ziel gesetzt hat, Gottes Botschaften in einer kindgemäßen Form zugänglich zu machen.

benfeld »Kindergottesdienst« souverän überblicken. Der Schweizer Liturgiker und Experte R. Trottmann¹⁵⁶ zählte dazu in einem unveröffentlichten Arbeitspapier aus dem Jahr 1975 allein 29 *Qualifikationen* aus den Bereichen Glaubensvollzug, Menschlichkeit, Orientierung am Kind, Vertrautheit mit der Liturgie und spezielle kinderturgische Qualifikationen. Religionspädagogische Fachleute würden heute wahrscheinlich von 29 *Kompetenzen* sprechen. Nach meinen Erfahrungen kann man diese aber nicht einmal bei allen Absolventen einer universitären Fachtheologie voraussetzen. Es wäre völlig verfehlt, 29 Qualifikationen oder auch nur einige von diesen als Thema oder Forderung den Teilnehmern (vor allem theologisch nicht Vorbildeten) an einem Fortbildungsabend in einer »Minivorlesung« gleichsam an den Kopf zu werfen. Nichts wollte Trottmann wahrscheinlich weniger als das, denn das wäre die sicherste Methode, ihnen Mut und Freude an ihrem Wirken auszutreiben. Vielmehr zeigt die Erfahrung, dass man am ehesten Hilfen und Freude am Wirken als Gottesdienstshelfer/Gottesdienstshelferin anbietet, wenn man – mit dem Wissen um die notwendigen Qualifikationen/Kompetenzen »im Hinterkopf« – *ein* konkretes Modell eines Kindergottesdienstes oder *ein* konkretes Anliegen vorstellt, an diesem Wesentlichen (z.B. die eine oder andere der von Trottmann genannten Qualifikationen) erkennen lässt, die Meinung und die Erfahrungen der Teilnehmer einholt und jede Versuchung zur Perfektion weit von sich weist.

3. Kriterien zur Beurteilung von Kindergottesdiensten

Das heute bereits vorliegende und in Zukunft vielleicht sogar überbordende Angebot an Modellen und »Varianten« von Kindergottesdiensten stellt die Mitwirkenden vor die Frage nach Kriterien der Beurteilung. Was ist gut und was besser? Warum eignet sich dieses oder jenes Modell für unsere Pfarre oder warum nicht?

Vom Deutschen Katechetenverein (München) stammte ein »Kriterienkatalog zur Beurteilung von Kindergottesdiensten« (1979), der –

¹⁵⁶ Die genannte hektographierte Liste aus dem Jahr 1975 befindet sich im Privataarchiv von E. J. Korherr. – Vgl. dazu auch: Gottesdienst mit Kindern. Direktorium für Kindermessen. Überlegungen und Anregungen zur Messfeier (bearb. u. a. von Robert Trottmann; erg. u. überarb. Neuaufll.), Trier ¹¹2011

obgleich heute vergessen – noch immer sehr hilfreich und nützlich für pfarrliche Liturgiekreise und Mitarbeiter im Kindergottesdienst und zur Bewertung der im Buchhandel angebotenen Behelfe und Modelle für Kindergottesdienste sein könnte. Er enthielt Fragen: 1.) Zur *Kindgemäßheit des Gottesdienstes*: Für welches Alter ist der Gottesdienst entworfen? Welche Erfahrungen und Bedürfnisse der Kinder werden angesprochen? Welche nicht, obwohl sie zum Thema gehören? Ist die Sprache der Gebete, der Ansprache, sind die Lieder etc. kindgemäß? Wie würde ein Kind formulieren? Werden im Entwurf die Kreativität und die Bewegungsfreude der Kinder berücksichtigt? Werden die Kinder (einzelne oder alle) aktiv an der Gestaltung des Gottesdienstes beteiligt? 2.) *Theologische Anfragen*, z.B.: Behält der Gottesdienst den Charakter einer Feier der Frohen Botschaft? Oder besteht die Gefahr, dass der Gottesdienst verzweckt wird z.B. für pädagogische/katechetische Ziele? Inwieweit führt der Kindergottesdienst hin zum Gottesdienst der Gemeinde? 3.) *Gesamteindruck*: Haben Kinder Freude gehabt an diesem Gottesdienst? In welcher Form nimmt die Gemeinde am Gottesdienst der Kinder Anteil? ...¹⁵⁷

Mit dem Hinweis darauf sei ein Anliegen benannt, das eine nicht unwichtige Aufgabe für pfarrliche, dekanale oder diözesane Liturgiekreise nennt: Die beständig notwendige Reflexion des Gottesdienstes und seiner Gestaltung. Sie kann nicht allein dem Zelebranten oder Pfarrer überlassen bleiben. Im Geist der Solidarität und in verständnisvoller Liebe sollten sich daran viele Glieder der Pfarre, vor allem aber Pfarrgemeinderat und Mitglieder des Liturgiekreises, beteiligen. Und nicht zuletzt sollte man auf Eindrücke und Wünsche der jungen Menschen selbst achten. Denn, wie es in Kapitel 3 der Benediktusregel heißt: »Der Herr offenbart oft einem Jüngeren, was das Beste ist.« Der Hinweis könnte Pfarrgemeinderäte, Liturgiekreise in einer Pfarre oder auch einzelne Mitwirkende an Kindergottesdiensten anregen, sich einen für ihre Pfarre geeigneten Kriterienkatalog zu erarbeiten und die Kindergottesdienste mit Hilfe eines solchen Instrumentes ständig zu verbessern. Helfen dabei könnte auch

¹⁵⁷ Aus: Leopold Haerst (Hg.), Kindergottesdienst. Hektographierter Text. Referat Gemeindekatechese, München 1979.

ein von P. Focke¹⁵⁸ vorgelegter Erfahrungsbericht, der Liturgiekreisen gleichsam als »Checkliste« dienen soll. P. Focke fasste ihre Erfahrungen in 21 Grundsätzen zusammen:

1. Langfristige Planung
2. Reichtum der biblischen Überlieferungen nützen
3. Auseinandersetzung mit dem (aus der Leseordnung gewählten) Bibeltext im Vorbereitungsteam
4. Den Glauben und das Leben feiern (festliche Atmosphäre!)
5. Bestimmte Form, festgelegter Ritus, Wiederkehr von bestimmten Aktionen und Meditationen. (Die Wiederkehr von Immer-Gleichen hilft, sich beheimatet zu fühlen, das Erlebte zu verarbeiten und zu verinnerlichen!)
6. Verständliche Sprache und Wortwahl bei den biblischen Texten
7. Vor dem Zusammentragen von Ideen und Vorschlägen das Ziel formulieren: Was wollen wir eigentlich?
8. Kurze Zusammenfassung des Themas; nicht alle Aspekte müssen angesprochen werden
9. Aktionismus vermeiden
10. Gezielte Musik- und Liedauswahl
11. Von der Vielfalt an Instrumenten Gebrauch machen
12. Einladende Begrüßung
13. Belehrungen und Moral vermeiden
14. Keine Überbetonung des Bußaktes
15. Kinder und Eltern, Jung und Alt bilden eine Gottesdienstgemeinschaft
16. Abwechslung durch Präsentation von Symbolen, Bildern, Gegenständen
17. Aufmerksamkeit stärken (durch Einbringen von Individuellem, Ungewohntem, Provozierendem, Irritierendem, Bewegung(sliedern), Friedenskettchen ...)
18. Aktive Beteiligung vieler
19. Kommunikatives Klima aller Beteiligten
20. Zeitrahmen beachten
21. Die eigenen Erwartungen zurückschrauben.

¹⁵⁸ Petra Focke, Drei mal sieben Punkte für Kinder- und Familiengottesdienste, in: KatBl 136 (2011) 458–464. – Die zitierten 21 Grundsätze sind in diesem Bericht sehr praxisnah kommentiert und illustriert.

Der kinderliturgische Aufbruch zwischen 1965 und 1985 wurde nicht nur vom damaligen Kölner Kardinal sehr positiv bewertet. Es gab auch dem Autor des zitierten (Vortrags-)Textes von 1985 einen berechtigten Grund zu einem relativ großen Optimismus: »Der Kindergottesdienst ist aus seiner Abseitsstellung herausgetreten und nunmehr voll in das gottesdienstliche Leben der Gemeinde integriert. Er erfreut sich auch auf Seiten der Erwachsenen einer großen Beliebtheit. Es gibt heute nur noch wenige Gemeinden, die dem kindgemäßen Gottesdienst reserviert gegenüberstehen, sie sind zu einer kleinen Minderheit geworden. Viele Möglichkeiten einer kindgemäßen Gestaltung des Gottesdienstes bestehen, sodass Kinder sich heute im Gottesdienst zu Hause fühlen können. (3. Kapitel des Direktoriums ist Wirklichkeit geworden.)«

1985 hat gewiss jeder mit Kinderliturgie Befasste diesem Optimismus beigepflichtet. Die Entwicklung in den letzten zwei Jahrzehnten brachte aber da und dort eine kleine Ernüchterung. Denn die heute euphorisch klingende Feststellung, dass Kinder im Gottesdienst einen festen Platz eingenommen haben, trifft 2012 leider noch immer nicht für alle österreichischen Pfarren zu. Gewiss gibt es in Österreich in jeder Diözese nicht wenige Pfarren, die Kinder im Sinne der zitierten amtlichen Dokumente in den Gottesdienst der Gemeinde einbeziehen; es gibt aber auch noch Pfarren, in denen für Kinder in dieser Hinsicht nur wenig oder gar nichts geschieht oder aus unterschiedlichen Gründen (z.B. Priestermangel, fehlende Mitarbeiter) getan werden kann. Eine diesbezügliche Untersuchung und Studie wäre wahrscheinlich für die pastorale Planung einer Diözese hilfreich.

Wie schon der Autor des Textes von 1985 treffend feststellte, gab und gibt es selbst dort, wo für Kinder einiges getan wird, noch genügend Aufgaben und Probleme:

»Ich sehe aber drei neue Problem- und Aufgabenstellungen: 1.) Was geschieht mit den Kindern, die ... an einem normalen Gottesdienst der Erwachsenen am Sonntag teilnehmen? Wer nimmt von ihnen überhaupt Kenntnis und gibt ihnen zu erkennen, dass sie auch hier Mitfeiernde und Adressaten der Verkündigung sind? ... Diese offene Frage sollte wie ein Stachel im Fleisch einer jeden Gemeinde wirken

und Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und sonstige Verantwortliche nicht zur Ruhe kommen lassen (2. Kapitel des Direktoriums). 2.) Damit zusammenhängend eine zweite Problem- und Aufgabenstellung: Nachdem der Kindergottesdienst einen festen Bestandteil im gottesdienstlichen Spektrum der meisten Gemeinden geworden ist, verlagert sich das Interesse auf den Familiengottesdienst, der die Chance bietet, generationenübergreifend gemeinsam Gottesdienste vorzubereiten und feiern zu können. Vieles aber, was gegenwärtig unter dem Etikett ›Familiengottesdienst‹ angeboten wird, verdient diesen Namen nicht. Eine begriffliche Unklarheit belastet die Diskussion über die Eigenart eines familienbezogenen Gottesdienstes, der Jung und Alt als Subjekt und verantwortliche Mitgestalter des Gottesdienstes betrachtet. Für diese neue gottesdienstliche Form fehlen noch überzeugende Modelle, die andere Gemeinden zur Nachahmung motivieren könnten. 3.) Doch noch drängender als die Sorge um eine familiengerechte Liturgie ist eine dritte Problem- und Aufgabenstellung, nämlich das Bemühen um eine liturgische Bildung, die sich nicht in einer Liturgiekatechese herkömmlicher Art erschöpft, sondern viel grundsätzlicher und breiter angelegt sein muss. Sie müsste das weite Vorfeld einer Hinführung zum liturgischen Vollzug bearbeiten, weil der heutige Mensch weitgehend zum Kultakt unfähig geworden ist. Erst dann kann auch die unmittelbare Einübung in das liturgische Geschehen erfolgen.«

Diesen drei Feststellungen kann man 2012 nur voll und ganz zustimmen. Es gibt auch 2012 noch nicht allzu viele Beispiele mit Vorbildwirkung, weder was Familiengottesdienste in ihrer vollen Form (Punkt 2) und noch weniger, was die in Punkt 3 geforderte Hinführung und Einführung betrifft. Es gibt allerdings auch eine Reihe von sehr positiven Erfahrungen.

In diesem Zusammenhang sollte man nicht übersehen, dass *Kinderliturgie immer eingebettet ist in den größeren Zusammenhang der liturgischen Praxis der Erwachsenen*. Und hier stellt der Sozialwissenschaftler K. Remele fest: »Die Zahl der Katholikinnen und Katholiken, die an einer Sonntagsmesse teilnehmen, ist in zahlreichen Ländern drastisch gesunken. Gingen in Österreich im Jahre 1970 noch 40 Prozent der Katholiken in die Sonntagsmesse, so waren es 1990 nur noch 27 Prozent, 2010 gerade noch 18 Prozent. Gescheite Theologen, Soziologen und Psychotherapeuten sind sich nicht einig, wa-

rum das so ist. Geht das Interesse an Religion und Spiritualität zurück, oder verlagert es sich hin zu Esoterik und Wellness? Sind die Predigten zu schlecht oder geht es den Menschen zu gut? Ist die Sprache der Liturgie zu antiquiert oder nicht geheimnisvoll genug? Sollte es stiller und meditativer in den Gottesdiensten zugehen oder lauter und sinnlicher? Sollte die »tätige Teilnahme« aller Gläubigen am liturgischen Geschehen ausgeweitet oder eigenständige Chor- und Instrumentalmusik aufgewertet werden?¹⁵⁹

Solche Fragen berühren auch Probleme, Anliegen und Nöte der Kinderliturgie. Vielleicht muss man in diesem Zusammenhang die generelle Forderung an die Kirche der Erwachsenen richten, dem Gottesdienst im weitesten Sinne großes Augenmerk zu schenken. Von Kindern wird in der Regel nur das als wertvoll erachtet, was auch die Erwachsenen schätzen. Wie eingangs schon angedeutet, findet Kinderliturgie nur Lebensmöglichkeiten, wenn die Kirche der Erwachsenen sich über die Thematik Eucharistie – Liturgie – Kind hinausgehend der umfassenderen und grundlegenden Frage nach Bedeutung, Sinn und Lebenswert von Gottesdienst widmet, wobei Gottesdienst im Sinne des Römerbriefes, sich »selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt« (Röm 12,1), weit über Liturgie hinausreichend zu verstehen wäre. Damit münden die Überlegungen in Grundsatzfragen, die zwar alle immer wieder zum Zentrum unserer Fragestellung hinführen, die aber mit allen anderen Lebensbereichen und Lebenswirklichkeiten verwoben und verwurzelt sind.

Wie weit das einen schulischen Religionsunterricht, der sich nicht mehr im Vollsinn als Katechese versteht, betrifft, hängt vom jeweiligen Konzept dieses Religionsunterrichtes ab. Hier müsste man wahrscheinlich differenziert nach einzelnen Schulsystemen und ihren konkreten staatskirchenrechtlichen Voraussetzungen fragen. Für Österreich muss man m.E. auf Grund des geltenden Zielparagraphen für das österreichische Schulwesen¹⁶⁰, der der Schule eine Mitwir-

¹⁵⁹ Kurt Remele, Glaube erdwärts, in: Die Presse (24. Dez. 2011) Beilage »Spectrum«, 10.

¹⁶⁰ Schulorganisationsgesetz 1962 i.d.g.F. § 2; vgl. dazu auch: Edgar Josef Korherr, Der Zielparagraph der österreichischen Schulgesetze im Lichte pädagogischer Reflexion, in: Präsidium der Wiener Katholischen Akademie 22 (1971) 103–119 (bes. 116–119) ebenso in: Erwin Rauscher / Hans-Ferdinand Angel / Michael Langer (Hgg.),

kungsaufgabe an der religiösen Erziehung der Schüler zuweist, von zwei Gegebenheiten ausgehen: 1.) Die Schule hat die Religion der Schüler ernst zu nehmen und fördernd wahrzunehmen und 2.) Soweit es sich um katholische Schüler handelt, ist für deren Religionsunterricht die untrennbare und in der Natur der Sache begründete Beziehung der in den Lehrplänen und Bildungsaufgaben vorgegebenen religiösen Inhalte mit dem Feiern und Leben der Kirche zu beachten.

X. ZUM ABSCHLUSS

Diese Rückblicke und Ausblicke wollten letztlich nichts anderes, als jenem unbekannten Referenten, dessen Text aus dem Archiv einige Male ausführlich zitiert wurde, und jenen vielen heute z.T. nicht mehr bekannten Religionslehrerinnen und Religionslehrern, Kinderseelsorgern, Religionspädagogen und Liturgen und Mitarbeitern im Kindergottesdienst, ohne deren Einsatz und Liebe zum Kind der geschilderte kirchengeschichtlich erstmalige und bislang einmalige kinderliturgische Aufbruch in Österreich nicht möglich gewesen wäre, ein Dankeszeichen zu setzen. Und sie wollten, dass jener Geist nicht ausgelöscht wird, der in des unbekannten Referenten Schlusswort eindrucksvoll zu Tage trat: »Um nun zum Schluss zu kommen, möchte ich zusammenfassend sagen: Kinder liturgisch-eucharistisch erziehen wollen heißt: Sie auch beim Gottesdienst mit allen ihren Fähigkeiten, Wünschen, aber auch mit allen ihren fehlenden Voraussetzungen ernst nehmen. Wir dürfen nicht unser eigenes religiöses Konzept dem Kind aufzwingen, es so machen wollen wie wir selber sind, mit den gleichen religiösen Interessen und Positionen und natürlich auch mit dem dazugehörenden liturgischen Verhalten. Sind die Religion und die Liturgie, die wir dem Kind anzubieten haben, wirklich so selbstverständlich und haben wir schon einmal versucht, ein Kind wirklich ernst zu nehmen? Vielleicht würden sich dann viele Schwierigkeiten in der Erziehung, auch viele Probleme einer verantworteten Kinderliturgie leichter lösen lassen. Erst, wenn wir das Kind in

Edgar Josef Korherr – Studien zur religiösen Erziehung und Bildung. Streiflichter aus der religionspädagogischen Zeitgeschichte (Schriften zur Praktischen Theologie; 9), Hamburg 2008, 225–240 (bes. 237–239).

seinem Verhältnis zu Gott wirklich ernst nehmen, wenn wir es auch in der Liturgie sich selbst sein lassen, handeln wir im Geiste Christi, der den Eigenwert des Kindes ganz besonders geliebt hat.« Hier bleibt 2012 nur noch die Frage: Gilt Analoges – *mutatis mutandis* – nicht auch für alle Bemühungen um Jugendliturgie und um die Liturgie der Erwachsenen im dritten Jahrtausend der Kirche?

LITERATUR

- AAVV, Christenlehren in der Steiermark, in: CPB 93 (1980) 318f.
- ANZENBERGER, Peter, Medien im Kindergottesdienst, in: CPB 91 (1978) 384–394.
- Arbeitskreis Kinderliturgie Würzburg (Hg.), Wir Kinder im Hause des Herrn. Grundkurs Kinderliturgie, München 2007.
- ARIES, Philippe, Geschichte der Kindheit (aus d. Franz. von Caroline NEUBAUER u. Karin KERSTEN) (dtv; 4320 Wissenschaft), München 1978.
- BARGHEER, Friedrich W., Teamarbeit und Modellentwicklung im Kindergottesdienst (Kindergottesdienst heute; 2), Münster 1973.
- BAUDLER, Georg (Hg.), Erneuerung der Kirche durch Katechese. Zum Synodenpapier »Das katechetische Wirken der Kirche«, Düsseldorf 1975.
- BAUDLER, Georg (Hg.), Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, Düsseldorf 1973.
- BECK, Eleonore / MILLER, Gabriele, Mein neues Messbuch. (Bilder von Marianne BELLERNHAUS), Kevelaer 1967.
- BENEDIKTINER DER ERZABTEI BEURON (Hg.), Mein erstes Meßbuch. Meßbüchlein für Kinder im Anschluß an die Schott-Meßbücher (= Schott 6). (Mit Bildern von Roland FELTEN, 13. veränd. Aufl.), Freiburg ¹³1952.
- BIEHL, Pia, Mein erstes Bilder-Messbuch (mit Illustrationen von Dorothea CÜPPERS), Stuttgart 2006.
- BIEHL, Pia, Wir sind deine Gäste. Krabbel- und Kindergottesdienste zu biblischen Geschichten (Feiern mit der Bibel; 27), Stuttgart 2008.
- BIERITZ, Karl-Heinrich, Kind und Gottesdienst, in: SCHWERIN, Eckart (Hg.), Christliche Unterweisung und Gemeinde. Aufsätze zur kirchlichen Arbeit mit Kindern und Konfirmanden, Berlin 1978, 99–124.
- BIESINGER, Albert, Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion, München ⁹2009.
- BIHLER, Elsbeth, Kindergottesdienste mit Symbolen, Limburg 2006.
- BLASIG, Winfried, Für einen menschengerechten Gottesdienst. Anregungen zur liturgischen Praxis und zur Fortführung der Liturgiereform, München 1981.
- BOGENSBERGER, Hugo, Jugendmesse Pötzleinsdorf (hg. Institut für Kirchliche

- Sozialforschung) (Arbeitsnummer / Institut für Kirchliche Sozialforschung; 81), Wien 1969.
- BOPP, Linus, Predigt und Katechese, in: LENTNER, Leopold (Hg.), Katechetisches Wörterbuch, Wien 1961, 629f.
- BRIELMAIER, Beate / ELTROP, Bettina / REUTER, Eleonore (Hgg.), Advent neu erleben. Bausteine für Kinder- und Familiengottesdienste im Lesejahr C, Stuttgart 2006.
- Das Gotteskind. Gebete und Lieder für die Schuljugend der Diözese St. Pölten (hg. von der Diözese St. Pölten), St. Pölten 1935.
- DEUTSCHER KATECHETEN-VEREIN (Hg.), Programme zur Aus- und Fortbildung von Mitarbeitern im Kindergottesdienst (hg. von der Kommission für Fragen der Kinder- u. Jugendliturgie des Deutschen Katechetenvereins; an diesem Programm haben mitgearbeitet Edgar Josef KORHERR u.a.), München 1976.
- DEUTSCHER KATECHETENVEREIN / LITURGISCHES INSTITUT TRIER (Hgg.), Gottesdienst mit Kindern, Teil 2: Eucharistiefeier (als Manuskript gedruckt), München-Trier 1972; Heinrich RENNINGS / Ralph SAUER / Robert TROTTMANN, Gottesdienst mit Kindern. 1. Teil: Direktorium für Kindermessen. 2. Teil: Überlegungen und Anregungen zur Messfeier (erg. und überarb. Neuaufl. von Teil 1 und 2), München 1988, 1993; Elmar NÜBOLD / Ralph SAUER (erg. und überarb. Neuaufl.), Trier 1996; Andreas POSCHMANN / Manuel UDER (erg. und überarb. Neuaufl.), Trier 2006, 2011.
- DEUTSCHER KATECHETENVEREIN / LITURGISCHES INSTITUT TRIER (Hgg.), Gottesdienst mit Kindern, Teil 1: Wort-Gottes-Feier (als Manuskript gedruckt), München 1970; ergänzte Neubearbeitung von Teil 1 und 2: Heinrich RENNINGS / Ralph SAUER / Robert TROTTMANN, Gottesdienst mit Kindern. Teil 1: Direktorium für Kindermessen. Teil 2: Überlegungen und Anregungen für die Meßfeier, München 1988 (durchges. u. korr. Neuaufl., München 1996; ergänzte und überarbeitete Neuauflage), München-Trier 2011.
- DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT TRIER (Hg.), Drei Hochgebete für Eucharistiefeiern mit Kindern, Trier 1974.
- Directorium catechisticum generale, AAS 64 (1972) 97–176. [= Kongregation für den Klerus, Allgemeines katechetisches Direktorium. Dt. Übers. von Raphael von RHEIN, Fulda 1973.]
- DREISSEN, Josef, Das Modell der Mama-Katechetin, in CPB 84 (1971) 372–380.
- EITEL, Walter, Biblische Geschichten spielen. Vorschläge für Kindergottesdienste und Kindergruppen, München 1992.
- EITEL, Walter, Szenen spielen in Kindergottesdienst und Kindergruppe, München 1995.
- EMEIS, Dieter u.a., Liturgie – den Glauben feiern (mit Beiträgen von Ralph SAUER, Klemens RICHTER, Heribert KLOOS u.a.), in: Themenheft KatBl 109 (1984) 10.
- EMMINGHAUS, Johannes H., Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug (SPPI 1), Klosterneuburg ⁵1992.

- EMMINGHAUS, Johannes, ... aber den Vorrang hat das Leben. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf Jahrzehnten (hg. von Rudolf PACIK und Andreas REDTENBACHER zum 20. Todestag am 2. September 2009), Würzburg 2009.
- ENGELMANN, Karl, Außergewöhnlich. In memoriam Prälat Johann Koller, in: *Miteinander – Zeitschrift des Canisiuswerks* 9 (2010) 19.
- EXELER, Adolf, Der theologische Ort des Taufkatechumenats innerhalb der Gesamtpastoral, in: Bericht von der Arbeitstagung über das Taufkatechumenat am 4. und 5. Oktober 1969 in der Thomas Morus Akademie Bensberg bei Köln, Köln 1969.
- EXELER, Adolf, Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode, München 1979.
- EXELER, Adolf, Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule, in: *KatBl* 94 (1969) 540–555.
- FISCHER, Hubert, Unsere Kinderkommunionpraxis im Lichte des Dekretes *Quam singulari*, in: Deutscher Katechetenverein (Hg.), *Eucharistie und Katechese, Beiträge zur eucharistischen Erziehung der Kinder*, Freiburg i. Br. 1954, ³1958, 62–84.
- FLORISTÁN, Casiano, Die Liturgie. Orte der Erziehung zum Glauben, in: *Conc (D)* 20 (1984) 317.
- FOCKE, Petra, Drei mal sieben Punkte für Kinder- und Familiengottesdienste, in: *KatBl* 136 (2011) 458–464.
- FRIEDRICH, Benedikt, Handbuch Firmvorbereitung. Ein Leitfaden für Begleiter/-innen, München 2009.
- FRIEMEL, Franz Georg, Über Kindergottesdienste in der Katholischen Kirche, in: *Christenlehre* 38 (1985) 300–306.
- FRISCH, Hermann-Josef, Kinder- und Familiengottesdienst. Leitfaden, Düsseldorf 1992.
- FRISCH, Hermann-Josef, Mit der Familie Ostergottesdienste feiern. Ostergeschichten, Gebete und kreative Umsetzungen für Familiengottesdienste, Gütersloh 2007.
- FRISCH, Hermann-Josef, Vom Leben erzählen. Wort-Gottes-Feiern für Familien mit Kindern. Lesejahr C, Düsseldorf 1997.
- FÜGLISTER, Robert, Impulse zum Nachdenken über die Praxis der Hinführung der Kinder zum Sakramentenempfang, in: *CPB* 99 (1986) 419f.
- FURRER, Karl, Voreucharistische Gottesdienstgestaltung. Werkbuch für den Lehrer. Die Kinderliturgie als Vorbereitung auf den Gemeindegottesdienst (Modelle; 9), Freiburg 1973.
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (hg. im Auftr. des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von Ludwig BERTSCH), *Offizielle Gesamtausgabe, Beschlüsse der Vollversammlung*, 1 (2., durchges. und verb. Aufl.), Freiburg i. Br. u.a. Bd. 1, 1976, Bd. 2, 1977.
- GLEIXNER, Christine u.a., Ökumenische Schülergottesdienste – Ja oder Nein.

- Statements zu einem Bericht und zum Grundsätzlichen, in CPB 98 (1985) 95–112.
- GOLDBRUNNER, Josef, Die Lebensalter und das Glaubenkönnen (Anregungen für das Christenleben), Regensburg 1973.
- GOLDSCHMIDT, Stephan, Gottesdienst mit Symbolen (Dienst am Wort; 102), Göttingen 2007.
- GONINDARD, Maryvonne, Gestuer l'évangile, Lyon 1986.
- GÖTH, Martin / BRUNNHUBER, Thomas / WEININGER, Paul, Neues aus unserer KiGoWerkstatt. Wort-Gottes-Feiern in Kindergarten, Schule und Gemeinde (Lebendige Kinderkirche), München 2008.
- Gottesdienst mit Kindern. Direktorium für Kindermessen. Überlegungen und Anregungen zur Messfeier (bearb. u. a. von Robert TROTTMANN; erg. u. überarb. Neuaufl.), Trier ¹¹2011.
- GOTTHARDT, R., Christenlehren in der Pfarre Hartberg heute, in: CPB 93 (1980) 282f.
- GRETHLEIN, Christian, Kinder in der Kirche. Eine Orientierung für Mitarbeitende im Kindergottesdienst (Kinder in der Kirche), Göttingen 2010.
- GROSS, Engelbert, Mein Kirchbuch. Zur Einführung in die Heilige Messe. (Mit Bildern von Reinhard HERRMAN), Freiburg i. Br. 1971.
- GROSS, Engelbert, Religiöse Erziehung. Provokationen im Europa der zweiten Moderne. Essay zur Situation des religiösen Lernens, in: Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina, LI, 3, 2006, 125–132.
- GUARDINI, Romano, Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung, Würzburg 1953, ⁴1957, ⁹1967.
- GUARDINI, Romano, Von heiligen Zeichen, Mainz 1966.
- GÜGLER, Alois, Mut zum Kind. Luzern 1980.
- GÜGLER, Alois, Vom Eigenwert der Kinderbeichte, in: CPB 92 (1979) 93–98.
- HAERST, Leopold (Hg.), Kindergottesdienst. Hektographierter Text. Referat Gemeindekatechese, München 1979.
- HAERST, Leopold, Gesprächsreihe für Mitarbeiter im Kindergottesdienst (als Manuskript hg. vom Referat Gemeindekatechese, DKV München), München 1979.
- HALÍK, Tomáš, Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens. Die Geschichte von Zachäus heute (aus dem Tschech. übers. von Vratislav J. SLEZÁK, 3., durchges. u. verb. Aufl.) Freiburg ³2011.
- HALÍK, Tomáš, Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit. (Aus dem Tschechischen von Otfried PUSTEJOVSKY), Freiburg i. Br. 2012.
- HANSEMAN, Georg, Bruno Dreher zum Gedächtnis, in: CPB 84 (1971) 346f.
- HECHT, Ulrike / RODT, Norbert / WINNER, Gerda, Kinder zu Ostern in Gersthof. Ein Praxisbericht aus den Jahren 1983 und 1984 über kindgemäße Feiern zum Osterfest, in: CPB 98 (1985) 13–20.

- HEEREMANN, Michaela v. / SCHMITT, Christian, Zur Entstehungsgeschichte des YOUCAT, in: SCHÖNBORN, Christoph Kardinal / LANGER, Michael / MANN, Christine (Hgg.), Das YOUCAT-Projekt. Bedeutung – Chancen – Visionen, München 2011, 107–112.
- HEINEMANN, Christoph (Hg.), Gottes Wort im Kirchenjahr. Das Werkbuch zur Verkündigung und Liturgie, 3 Bde., Würzburg 2012.
- HEINEMANN, Horst, Erzählgottesdienste (Dienst am Wort; 113), Göttingen 2007.
- HENNECKE, Christian, Einfach Erstkommunion feiern. Erstkommunionvorbereitung unter veränderten Voraussetzungen, München 2010.
- HERMANS, Jo, Mit Kindern Eucharistie feiern. Nach dem »Direktorium für Kindermessen«, in: IKaZ 14 (1985) 124–131.
- HOEREN, Jürgen / SCHMITT, Karl Heinz (Hgg.), Werden unsere Kinder noch Christen sein? Für eine menschnahe Weitergabe des Glaubens. Freiburg i. Br. 1990.
- HÖFER, Albert (Hg.), Arbeitsbuch für Firmhelfer. 15 Gruppenstunden, Graz 1975.
- HOFER, Norbert, Thema Taufe – Firmung, Wien 1977.
- HOFFSÜMMER, Willi, Wort-Gottes-Feiern mit Familien. 33 Modelle (mit CD-ROM), Freiburg 2009.
- HOFMANN, Monika / KRESS, Veronika / SIEGEL, Gabriele, »Mama, es glockt!«. Wie Eltern mit ihren kleinen Kindern Gottesdienst feiern. Tipps und Modelle, München 1996.
- HOFRICHTER, Claudia / FÄRBER, Elisabeth, Wir feiern Kommunion. Lieder zur Erstkommunion, München 2007.
- HUBER, Christoph Eine echte Aussprache. Das Beichterlebnis an der BHAK/BHAS Liezen, in: kirche konkret 14 (2011) 8.
- HÜNERMANN, Peter (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (lateinisch-deutsche Studienausgabe) (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg i. Br. 2004.
- Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet, Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes (PLR-GD), Freiburg i. Br. 1986.
- JANSSEN, Heinz, Thema Gottesdienst – Arbeit mit Gruppen. Schüler – Eltern – Lehrer Arbeitshilfen 3 (hg. von der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster), Münster 1973.
- JILEK, August, Gottesdienste in Schule und Pfarrei. Grundlagen und Impulse für die Praxis, in: CPB 115 (2002) 66–70.
- JUNGMANN, Josef Andreas, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung, Wien 1952.
- KARLINGER, Adolf, Handbuch für den Firmhelfer. Ein Begleitbuch zu »Besiegelt durch Gottes Geist«, Innsbruck 1983.

- KARSCH, Manfred / RASCH, Christian (Hgg.), *Schulgottesdienste (Dienst am Wort; 109)*, Göttingen 2006.
- KASPER, Walter u.a. (Hgg.), *Weil Taufe Zukunft gibt. Wegmarken für eine Weiterentwicklung der Taufpastoral*, Ostfildern 2011.
- KASTER, Thomas (Hg.), *Komm! Hinführung der Kinder zum Bußsakrament und zur Eucharistie. Handreichung für die Katecheten*, Nettetal ³2004.
- KLEMENT, Johannes, *Gemeinschaft im Pfingstgeist. Firmunterweisung und Firmerneuerung in der Pfarrgemeinde*, München 1955.
- KLOSTERMANN, Ferdinand, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck 1962.
- KOERVER, Jürgen / MOHR, Gottfried / WEIDLE, Andreas (Hgg.), *Wir sind doch keine Kinder mehr! Kindergottesdienst mit den 10–13jährigen. Anregungen, Ideen, Bausteine*, Stuttgart 1994, Leinfelden ²1996.
- KOHLSCHEIN, Franz, *Feiern lernen. Kommunionkatechese und kinderfreundliche Eucharistiefeier am Sonntag*, in: *Gd 18* (1984) 5f.
- KOLB, Anton / ESTERBAUER, Reinhold / RUCKENBAUER, Hans-Walter (Hgg.), *Cyberethik*, Stuttgart 1998.
- Kongregation für den Gottesdienst, *Direktorium für Kindermessen. Überlegungen und Anregungen für die Meßfeier*, AAS 66 (1974) 30–46 (3., verb. und erw. Aufl., Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter) (TLKÖ 1), Salzburg ³1992.
- Kongregation für den Gottesdienst, *Dokumente zur Liturgiereform. Direktorium für Kindermessen (lateinisch-deutsch; französisch-deutsch von den Deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen; hg. u. übers. von d. Liturg. Inst. in Salzburg, Trier u. Zürich) (Nachkonziliare Dokumentation; 46)* Trier 1976.
- Kongregation für den Klerus (Hg.), *Allgemeines Direktorium für die Katechese*, Vatikanstadt 1997.
- KÖNIG, Hermine / KÖNIG, Karl Heinz / KLÖCKNER, Karl Joseph, *Tut dies zu meinem Gedächtnis. Werkbuch zur Vorbereitung auf die Erstkommunion*, München 1985, völlig überarbeitete Neuausgabe, München 2005, weitere Neubearbeitung ⁴2011.
- KÖNIG, Hermine / KÖNIG, Karl Heinz, *Ich bin bei euch alle Tage. Werkbuch zur Vorbereitung auf Buße und Beichte*, München 1998.
- KÖNIG, Hermine, *Das große Jahresbuch für Kinder. Feste Feiern und Bräuche neu entdecken*, München 2009.
- KÖNIG, Karl Heinz / KLÖCKNER, Karl Joseph, *Beten, singen, feiern. Ein Gebet- und Messbuch für Kinder. Zur Feier der heiligen Messe und zur Buße*, München 2003 (2011).
- KÖNIG, Klaus, *Liturgiedidaktische Grundregeln*, in: GROSS, Engelbert / KÖNIG, Klaus (Hgg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 122–130.
- KORHERR, Edgar Josef, Bruno Dreher. Ordinarius für Religionspädagogik an der Universität Wien, in: CPB 81 (1968) 129.
- KORHERR, Edgar Josef, *Das neu entdeckte Bußverständnis und die Beichtvorbereitung*, in: CPB 104 (1991) 161–165.

- KORHERR, Edgar Josef, Der Zielparagraph der österreichischen Schulgesetze im Lichte pädagogischer Reflexion, in: Präsidium der Wiener Katholischen Akademie 22 (1971) 103–119.
- KORHERR, Edgar Josef, Lektionar für Kindergottesdienste, in: CPB 96 (1983) 250–253.
- KORHERR, Edgar Josef, Liturgie und Kind, in: REDTENBACHER, Andreas (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 156–175.
- KORHERR, Edgar Josef, Professor Dr. Alois Gügler – 90 Jahre, in: CPB 112 (1999) 123.
- KORHERR, Edgar Josef, Theologie des Kindseins – Stiefkind der Katechetenausbildung?, in: RPI der Diözese Graz-Seckau, Er stellte ein Kind in ihre Mitte. (FS zum 60. Geburtstag von Willibald RODLER), Graz 1991, 13–17; ebenso in: KORHERR, Edgar Josef / RAUSCHER, Erwin (Hgg.), Studien zur religiösen Erziehung und Bildung. Streiflichter aus der religionspädagogischen Zeitgeschichte (Schriften zur praktischen Theologie; 9), Hamburg 2008, 137–140.
- KORHERR, Edgar Josef, Wortgottesdienst mit Kindern – ein nachkonziliarer Pastoralversuch, in: PACIK, Rudolf / REDTENBACHER, Andreas (Hgg.), Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (PzL 1), Würzburg 2007, 220–229.
- KOSCHICZEK, Adalbert G., Bericht über den Kurs »Elternkatechese – Erstkommunionvorbereitung«, in: CPB 67 (1974) 329–331.
- KRÄTZL, Helmut, Verkündigung in der Welt von heute, in: Ordensnachrichten 49 (2010) 3–27.
- KRENZER, Rolf / HAAS, Robert, Kommt wir feiern. Mit 16 Kinderliedern durch das Jahr, Göttingen 2003.
- KRENZER, Rolf / HORN, Reinhard, Nimm Platz an unserem Tisch. Kinderlieder zum Misereor-Hungertuch »Hoffnung den Ausgegrenzten« (hg. v. Bischöflichen Hilfswerk Misereor), Lippstadt 1997.
- KRENZER, Rolf / WALTER, Paul G., Jesus lädt die Kinder ein. Spiellieder zum Neuen Testament, Konstanz 1992.
- LANGER, Michael / LEIMGRUBER, Stephan / FEIFEL, Erich (Hgg.), Religiöse Erziehung im Umbruch, München 1995.
- LAUTHER-POHL, Maike / POHL-PATALONG, Stephan, Krippenspiele für Kindergarten, Schule, Gemeinde, Freiburg i. Br. 2011.
- LEIBNITZ, Christian, Die Feier des Bußsakramentes – Neue Wege der Bußpastoral, in: CPB 123 (2010) 23–25.
- LEIST, Marilene, Kein Glaube ohne Erfahrung. Notizen zur religiösen Erziehung des Kindes, Kevelaer 1972, ³1982.
- LEIST, Marilene, Neue Wege religiöser Erziehung, München 1968.
- Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. 1. Kirchenjahr und Kirche (1981). 2. Lebenswelt des Kindes. Lebensordnung des Christen. Biblische Gestalten als Zeugen des Glaubens (1985) (Studienausgabe für die kath. Bistümer des dt. Sprachgebietes im Auftr. d. Internat. Arbeitsgemeinschaft d.

- Liturg. Komm. im dt. Sprachgebiet; hg. von d. Liturg. Inst. Salzburg, Trier, Zürich) (PLR-GD), Freiburg i. Br. 1981/1985.
- LENTNER, Leopold, Katechetisches Wörterbuch, Wien 1961.
- LEU, Hans, Kinder – Zeichen des Heils. Was Kinder uns zu sagen haben, Luzern 1980.
- LIMBURG, Hans J. MSC, Liturgie in der Religionspädagogik, in: ALw 24 (1982) 411–429; 28 (1986) 427–454.
- LINSEN, Achim, Dem Schuljahr Klang und Farbe geben. Gottesdienste für die Grundschule, Düsseldorf 1995.
- LITURGISCHE KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH (Hg.), Dokumente zur Meßfeier (TLKÖ 10 = ADBK 41), Salzburg-Bonn 1985.
- LITURGISCHE KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH (Hg.), Richtlinien für Kindermessen und Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (TLKÖ 1), Salzburg 1974, ²1984, ³1993.
- LUBKOHL, Klaus, Jugend im Gottesdienst (Der Mitarbeiter; 1), Gelnhausen 1967.
- MARBOEF, Leopold, Bilder-Meßbuch, München 1968.
- MAYER, Joseph Ernst, Theologische Deutung und Besinnung. Das Kind als Gleichnis, in: Lasset die Kleinen zu Mir kommen! Tagung für Zeitgemäße Seelsorge am Kinde. Referate der Seelsorgertagung, Wien 1952.
- Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz), in: Dokumente zur Meßfeier, Bonn 1985, 163–173.
- MILSTEIN, Werner / OEDEKOVEN, Kadia, Kommt wir feiern. Mit neuen Ideen gemeinsam feiern (Kinder glauben praktisch; 3), Göttingen 2003.
- MUNDIGLER, Angelika / MUNDIGLER, Josef, Hurra, heute ist wieder EKI-Gruppe, in: Die steirische KirchenInfo 2/2011, 13.
- NASTAINCZYK, Wolfgang, Eucharistische Erziehung, in: FEIFEL, Erich u.a. (Hgg.), Handbuch der Religionspädagogik, 3, Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung, Zürich 1975, 101f.
- NOLDE, Wilhelm, Wortgottesdienste. Zu Themen missionarischer Verkündigung, Teil I: Liturgische Texte, Teil II: Liturgische Gesänge (hg. als Manuskript), Frankfurt a. M. 1968.
- NOUWENS, Lambert, Bußerziehung, in: KORHERR, Edgar Josef / HIERZENBERGER, Gottfried (Hgg.), Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik (Religionsunterricht, Information und Verkündigung), Wien 1973, ²1978, 135.
- NOUWENS, Lambert, Katechetische Feier, in: KORHERR, Edgar Josef / HIERZENBERGER, Gottfried (Hgg.), Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik (Religionsunterricht, Information und Verkündigung), Wien 1973, ²1978, 474.
- Österreichische Kommission für Bildung und Erziehung des Sekretariats der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.), Österreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder- und Jugendarbeit, Wien 1981.
- OTT, Rudi, Buße und Eucharistie. Ein Buch für Eltern und Katecheten, München 1980.

- PARSCH, Pius, Das Jahr des Heiles, Klosterneuburg 1923 / ^{15/16}1955/60 = REDTENBACHER, Andreas (Hg.), Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung. 7. Pius Parsch, Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet von Harald BUCHINGER (PPSt 7), Würzburg ¹⁷2008.
- PARSCH, Pius, Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung, Klosterneuburg 1930 / ²1935–37 / ³1950 = REDTENBACHER, Andreas (Hg.), Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung. 4. Pius Parsch, Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung. Neu eingeleitet von Andreas HEINZ (PPSt 4), Würzburg ⁴2006.
- PARSCH, Pius, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg 1940 / ²1952 = REDTENBACHER, Andreas (Hg.), Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung. 1. Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang (PPSt 1), Würzburg ³2004.
- PAUL VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 über die Evangelisierung in der Welt von heute, AAS 68 (1976) 5–76.
- PAUS, Hans Gerd / PIETRON-MENGES, Annegret, Auf Sendung und Empfang. Firmkurs, Düsseldorf 2007.
- PICHLER, Wilhelm, Katholisches Religionsbüchlein (ab 1949 hg. vom Erzb. Amt f. Unterricht u. Erziehung), Wien 1912, ³³1966.
- PIUS X., Dekret *Quam singulari* (mit Kommentar von Dominicus Kardinal JORIO), Rottweil a. N. ⁴1953.
- PIUS X., Dekret *Quam singulari* der Kongregation für die Sakramentenordnung über die Frühkommunion von Kindern vom 8. August 1910, in: AAS 2 (1910) 577–583.
- PIUS XII., Enzyklika *Mediator Dei* über die heilige Liturgie vom 20. November 1947, in: AAS 39 (1947) 521–595.
- PIUS XII., *Mediator Dei*. Rundschreiben über die heilige Liturgie vom 20. Nov. 1947, lat. und dt. Text, Freiburg 1948 (Herder-Ausgabe).
- PLATZ, Pius, Meditationstage für Kinder, in: CPB 87 (1974) 183–198.
- PLENER, Leo, Familienmesse mit getrenntem Wortgottesdienst für Kinder, in: WIENER, Josef / ERHARTER, Helmut (Hgg.), Kinderpastoral. Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dezember 1981, Wien 1982, 120–122.
- QUADFLIEG, Josef, Kindermeßbuch (mit Bildern von Dörthe BÄUMER), Düsseldorf 1991, ²1995.
- RABAS, Josef, Katechetische Aspekte der Liturgiekonstitution (ASRP 12), Wien 1967.
- RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966.
- RAHNER, Karl, Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: Ders., Schriften zur Theologie 7, Einsiedeln 1966, 313–329.
- RATZINGER, Joseph, Der Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 2000.
- RATZINGER, Joseph, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Meitingen Kleinschriften), Meitingen ³1970.
- RAUSCHER, Erwin, Kind, was bist du mir? Eine kleine Theologie des Kindseins. in: CPB 102 (1989) 299–307.

- RAUSCHER, Erwin / ANGEL, Hans-Ferdinand / LANGER, Michael (Hgg.), Edgar Josef Korherr – Studien zur religiösen Erziehung und Bildung. Streiflichter aus der religionspädagogischen Zeitgeschichte (Schriften zur Praktischen Theologie; 9), Hamburg 2008.
- RAUSCHER, Erwin, Kind, was bist du mir? Eine kleine Theologie des Kindseins. in: CPB 102 (1989) 299–307.
- REMELE, Kurt, Glaube erdwärts, in: Die Presse (24. Dez. 2011) Beilage »Spectrum«, 10.
- REST, Walter, Das Menschenkind. Entwurf einer Paidologie (Kamps pädagogische Taschenbücher; 1; Blaue Reihe, Allgemeine Pädagogik), Bochum 1961, ³1964.
- Richtlinien für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) (hg. von der Österreichischen Bischofskonferenz) (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich; 1), Salzburg ³1992.
- RITZER, Georg, Taufmotive zwischen Initiation und Konvention. Einblicke in die Motivation, ein Kind taufen zu lassen, in die Religiosität von Eltern und in religiöse Primärsozialisation, Graz 2001.
- RUMMEL, Gerhard A. / HAERST, Leopold, Kinder- und Familiengottesdienst. Kurs zur Ausbildung von Mitarbeitern im Kindergottesdienst (Praxis Gemeindekatechese), München 1981.
- RUSSI, Armin / HOFMANN, Johannes, Hauslehren in Salzburg, in: CPB 94 (1981) 96–100.
- SALVI, Laura, Das große Geschenk. Die Heilige Messe für Erstkommunionkinder erklärt, Innsbruck 2012.
- SAUER, Ralph (Hg.), Mit Kindern Eucharistie feiern. (Célébrer la messe avec les enfants). Pastoralliturgische Anregungen (aus dem Franz. übers. von Marianne EMMERICH) (Pfeiffer-Werkbücher; 134), München 1976.
- SAUER, Ralph (Hg.), Mit Kindern Versöhnung feiern. Religionspädagogische und liturgische Anregungen (aus dem Franz. übers. von Hildegard OSTERMEYER) (Pfeiffer-Werkbücher; 143), München 1978.
- SAUER, Ralph u.a. (Hgg.), Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, 1–2, München-Düsseldorf 1981/1985.
- SAUER, Ralph, Die Ehre Gottes und der lebendige Mensch, in: Christophorus 66 (2011) 55f.
- SAUER, Ralph, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996.
- SAUER, Ralph, Die Liturgie als Thema der Religionspädagogik, in: RICHTER, Klemens (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (Sonderdruck), Freiburg i. Br. 1986.
- SAUER, Ralph, John Henry Newman – ein moderner Kirchenlehrer, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u.a. 11 (2011) 341–348.
- SAUER, Ralph, Pastoralliturgische Überlegungen zum Direktorium für Kindermessen, in: Ders. u.a. (Hgg.), Mit Kindern Versöhnung feiern. Religionspädagogische und liturgische Anregungen (aus dem Franz. übers. von Hildegard OSTERMEYER) (Pfeiffer-Werkbücher; 143), München 1978, 19–172.

- SAUER, Ralph, Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben, Düsseldorf 1976.
- SCALA, Monika, Liturgie und Diakonie, in: PACIK, Rudolf / REDTENBACHER, Andreas / SCALA, Monika (Hgg.), Protokolle zur Liturgie (PzL 3), Würzburg 2011, 126–142.
- SCHELLER, Charlotte / GRÄFIN ZU DOHNA, Amélie, Kirche mit den Allerkleinsten. Krabbelgottesdienste (Dienst am Wort; 94), Göttingen 2002.
- SCHILLING, Alfred, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion zeitgemäßer liturgischer Texte, Essen ²1968.
- SCHLIEPHAKE, Dirk (Hg.), 12 kreative Gottesdienste mit Mädchen und Jungen. Zum EKD-Plan für Kindergottesdienst 2012 (Dienst am Wort; 139), Göttingen 2011.
- SCHMIED, E., Christenlehre in der Pfarre Hartberg. Modell einer erneuerten Gemeindekatechese, in: CPB 101 (1988) 4, 177–181.
- SCHNATH, Gerhard (Hg.), Fantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt (hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages), Stuttgart ³1970.
- SCHNATH, Gerhard (Hg.), Werkbuch Gottesdienst. Texte – Modelle – Berichte, Wuppertal ⁴1969.
- SCHÜTTENGRUBER, Ferdinand, Ich will hintreten zum Altare Gottes, zu Gott, der meine Jugend froh macht. Gebete und Lieder für die Kindergottesdienste (zusammengestellt aus kirchlich approbierten Texten, mit kirchlicher Druckerlaubnis als Manuskript gedruckt, 5. Auflage), Wien o. J. (1952/53?).
- SIEWERTH, Gustav, Metaphysik der Kindheit (Horizonte; 3), Einsiedeln 1957.
- STACHEL, Günter, Kind und Eucharistiefeier – Gedanken – Skizzen zu einem Skandal, den die meisten für »normal« halten, in: KatBl 54 (1969) 54.
- STADLER, Wolf, Maler sehen Kinder. Kindliches Wesen und Tun in Meisterwerken aus sechs Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1988.
- STARY, Othmar OSB, Das Leben feiern. Liturgie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne, in: Seckau heute 84 (2011) 6–15.
- STEINKÜHLER, Martina, Himmlische Zeiten. Mit Kindern durch das Jahr, Düsseldorf 2011.
- SWIDERSKI, Boguslaw, Die Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion im deutschsprachigen katholischen Raum zwischen 1965 (Ende des II. Vatikanischen Konzils) und 1989 (Fall des »Eisernen Vorhangs«) mit besonderer Berücksichtigung der Gemeindekatechese (Unveröffentlichte Dissertation an der Kath.-Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz), Graz 2001.
- TILLMAN, Klemens / WEBER, Günther, Mein erstes Meßbüchlein. (Bilder von Rudolf SEITZ), Donauwörth 1967.
- TILMANN, Klemens, Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben (Klärung und Wegweisung; 3), Würzburg 1961.
- TILMANN, Klemens, Die Schweigepause bei Kindermessen, in: HlD 24 (1970) 11f.

- Vier Hochgebete bei besonderen Anlässen. Votivhochgebet »Versöhnung«, drei Hochgebete für Eucharistiefeiern mit Kindern. Studienausgabe (PLR-GD), Einsiedeln 1975.
- WEBER, Friedrich Wilhelm, Dreizehnlinden, Paderborn 1950.
- WEBER, Günther, Zwanzig Eucharistiefeiern mit Kindern. Zur Gestaltung des Schulgottesdienstes mit Kindern des 3. bis 6. Schuljahres (mit d. Texten für d. Vorbeter, d. Kommentator u. d. Lektor zum Schülermeßbuch »... bis du kommst in Herrlichkeit«), Donauwörth 1968.
- WESS, Paul, Hinführung in der Pfarrgemeinde, Wien 1984.
- WOLFGRUBER, Matthias, Unterricht über das hl. Sakrament der Firmung erteilt mit oberhirtlicher Genehmigung, Salzburg 1905.
- WOSCHITZ, Karl M., Das Kind im Neuen Testament, in: WIENER, Josef u.a. (Hgg.), Kinderpastoral. Österreichische Pastoraltagung 26.–30. Dezember 1981, Wien 1982, 43–54.
- ZARNCKE, Lilly, Wissensbildung in der frühen Kindheit, Berlin ²1962.
- ZARNCKE, Lilly, Kindheit und Gewissen (Psychologische Studien), Freiburg 1951.
- ZARNCKE, Lilly, Schuld und Umkehr in der inneren Erfahrung des Kindes, in: HANSEMAN, Georg (Hg.), Probleme der Beichterziehung (Botschaft und Lehre; 2), Graz 1964, 49–74.
- ZELLER, Wilfried, Der erste Gestaltwandel des Kindes, Leipzig 1936.
- ZELLER, Wilfried, Über die psychophysische Entwicklung des Kindes, Stud. Gen. V,5 (1952).
- ZENETTI, Lothar, Heiße (W)Eisen. Jazz, Spirituals, Beatsongs und Schlager in der Kirche (Pfeiffer-Werkbücher; 50), München 1966.
- ZULEHNER, Paul / BRANDNER, Josef, Gott ist größer als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens, Ostfildern 2006.

»Ausländer!«

Pfingstbewegung als humanes Sozialkapital und Netzwerk
für Ghanaer in Wien

Der Autor ist Priester der Diözese Ho in Ghana, Westafrika. Er graduierte 1991 zum Bachelor in Religionswissenschaft und Soziologie an der University of Ghana in Accra, 1997 zum Magister und 1999 zum 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 folgten 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. Er ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (Ed.).

ABSTRACT

Ist Religion nicht ein Überlebensfaktor für einen »Ausländer« (»foreigner« – die typische Bezeichnung für Immigranten in Österreich)? Während in der Festung Europa die Zurückweisung vom Immigranten zusehends wächst, suchen vornehmlich solche Afrikaner auf dem Kontinent »Zuflucht«, die bereits in diesen Ländern residieren, und erfahren viel Zurückweisung und Abweisung in einem Umfeld, das ihnen als neue soziale Identität die eines parasitären »Außenseiters« (»Ausländers«) gibt, der in ein Land einfällt, das nicht sein Eigen ist. Diese soziale Wirklichkeit ist zum Teil verantwortlich für eine wachsende Anzahl von transnationalen Pfingstkirchen, die sich aus dem afrikanischen Unternehmertum herausentwickeln und als Afrikas ureigene Diaspora in Europa ankommen. Die Studie sucht zu illus-

trieren, wie Ghanaer in Wien in solchen grenzüberschreitenden Bewegungen einen öffentlichen Raum finden, um Identität, Selbstwert und unabdingbares Networking für das Überleben zu erarbeiten, während sie sich in einem fremden Land abmühen. Pfingstgemeinden bieten vielen Ghanaern in der Diaspora Heimat und Unterstützung, was sie in den Großkirchen nicht geboten bekommen. Sosehr auch die Pfingstbewegung ein Leben in Gemeinschaft bietet, das den Afrikanern in der Diaspora (Wien) entgegenkommt, so sehr hindert sie sie zugleich an der vollständigen Integration. Mit anderen Worten, pfingstkirchliche Enklaven betrügen als Subkulturen die Mitglieder um den vollständigen Gewinn der Integration in ihr neues Aufenthaltsland.

I. VORBEMERKUNGEN

Die allgemeine Wahrnehmung vieler Afrikaner in Österreich ist, dass Schwarzafrikaner im Besonderen von der Polizei angehalten und ihre Personaldokumente überprüft werden. Einige Afrikaner empfinden sogar, dass sie von den Sicherheitsbeamten besonders gerne überwacht werden, da Schwarzafrikaner verdächtigt werden, in den Drogenhandel involviert zu sein. Dieser Eindruck wird oft durch die Medien verstärkt, wenn ein Schwarzafrikaner im Zusammenhang mit Drogenproblemen verhaftet wird. Das führt zu Stigmatisierung und Diskriminierung. Diese Erfahrung geht Hand in Hand mit uns vertrauten »dämonisierenden Berichten westlicher politischer Führer und Journalisten, die dazu neigen, allzu simplifizierend den Fokus auf die Aktivitäten der Drogenbarone der Dritten Welt zu lenken« – Berichte, »die sich um einige mächtige und unausrottbare Mythen über ›Ausländer‹, ›Fremde‹, und ›Korruption‹ ranken«.¹ Die soziale Atmosphäre, in der afrikanische Migranten ihr Leben in Österreich zu leben versuchen, wird dadurch vergiftet und lässt sie das Anderssein in einem fremden Land als Realität erfahren. In der Tat bestätigt das Wiederaufgreifen von G. Ter Haars »Halber Weg ins Paradies: Afrikanische Christen in Europa« für R. Gerloff, dass

¹ Ian Taylor, The International Drug Trade and Money-Laundering. Border Controls and Other Issues, in: *European Sociological Review* 8 (1992) 181–193, hier 181, 183.

Afrikaner »der vollen Wucht des europäischen Rassismus« oder zumindest »einem fundamentalen Vorurteil begegnen, das Völker ausschließt und besonders die mit dunkler Hautfarbe in ihrem Anderssein fixiert, ein Erbe von Sklaverei und Kolonialismus«.²

Der Begriff »Ausländer« macht in Österreich das »Anderssein« (Außen-seiter, Fremder) deutlich und ist die typische Bezeichnung für Immigranten in Österreich. Im normalen Sprachgebrauch ist »Ausländer« ein Allgemeinbegriff für Menschen, die außerhalb des Territoriums eines Staates geboren sind, wohingegen »Inländer« jene meint, die innerhalb des Territoriums geboren und daher »Staatsbürger« sind. Jedoch halte ich für richtig, dass das Wort »Ausländer« jemanden effektiv markiert und auf alle Ausländer angewandt wird, einschließlich Immigranten zum Beispiel aus der Türkei und aus dem ehemaligen Jugoslawien, aber mit einem qualitativen Unterschied – je dunkler die Hautfarbe, umso stärker die Unterschiedenheit. Im Licht der Beobachtung Gerloffs hat das Wort »Ausländer« im lokal-stereotypen Kontext eine besonders geringschätzigste Bedeutung für farbige Personen (deren offensichtlichstes Beispiel die Schwarzafrikaner sind).

Diese Arbeit belegt, dass Religion ein wirkungsvoller Bewältigungsmechanismus im sozialen Kontext der Ablehnung ist, eine typische Erfahrung für afrikanische Immigranten als »Ausländer« in Österreich. Die Religion, die in Frage kommt, ist die Pfingstbewegung, die ihren Namen von der Pfingsterfahrung in der Apostelgeschichte ableitet. Dieser Terminus wird daher für die Pfingst- bzw. charismatischen Kirchen benutzt, die den Einfluss des Heiligen Geistes auf Einzelpersonen betonen und die Verleihung von Charismen oder Gaben des Heiligen Geistes auf die Mitglieder. Die Forschungsgruppe für Pfingstbewegungen weist darauf hin, dass dieser Zweig des Christentums vor allem ein städtisches Phänomen mit »einer sehr internationalen Anschauungsweise« ist.³ In Ghana zum Beispiel ist die immer wiederkehrende Betonung einer Wohlstandslehre oder von Erfolg⁴ für die junge, professionelle, nach oben mobile Gesell-

² Roswith Gerloff, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe* by Gerrie Ter Haar, in: (Review) *Journal of Religion in Africa* 30 (2000) 506–508, 507.

³ Kwabena J. Asamoah-Gyadu, *Reshaping Sub-Saharan African Christianity*, in: *Media Development* 52 (2005) 17–21.

⁴ Paul Gifford, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Econom*, Bloomington 2004, 44–82.

schaftsklasse, die in städtischen Gebieten lebt, attraktiv. Aus diesem Grunde scheint der Erfolg dieser Art des Christentums unentwegt von einer Mischung aus geistigen und materiellen Botschaften genährt zu werden und versucht letztendlich in eine globale sozioökonomische Ordnung eingegliedert zu werden. Die Pfingstbewegung nimmt somit einen transnationalen Charakter an, der für die globale Migration von Interesse sein sollte.

Die wachsende Literatur über ghanaische Migration bezieht sich auf das Management von Migration, Überweisungen, Rückkehr, Abwanderung geistigen Kapitals und Verknüpfungen in der Diaspora.⁵ Einerseits sind diese Themen mit Migration verbunden und zeigen die hohe Komplexität eines Phänomens, das nach A. Adepoju »historisch gesehen eine Lebensweise« in der westafrikanischen Subregion ist. Das manifestiert sich in verschiedenen Migrationsmustern einer »intra-westafrikanischen Migration in einer Zirkulation geistigen Kapitals und in einer Migration in die Länder des Nordens, der so genannten geistigen Abwanderung«⁶. Andererseits weisen die verschiedenen Themen bei der Abhandlung von Migration auf spezielle Aspekte sozialer Interaktion hin, die sie unterschiedlich in Frage stellen. In dieser Hinsicht könnte man den Fokus auf Netzwerke legen, die Migranten in der Diaspora entwickeln, als Beispiel einer Überlebensstrategie fern der Heimat.

Religiöse Gruppen bieten sich als Kommunen derartiger Netzwerke an, die für Migranten Enklaven von sozialem Humankapital werden. Überdies dient Religion als Möglichkeit für Entwicklung, wie G. Ter Haar (2005) in ihrer Studie über Kongregationen ghanaischer Christen in den Niederlanden zeigt. In »Halfway to Paradise. African Christians in Europe« fordert sie die Notwendigkeit einer grundlegenden Anerkennung afrikanischer christlicher Gemeinden in Europa. Sie zeigt auf, dass sich Gemeinschaft auf der Grundlage gemeinsam geteilter religiöser Erfahrung bildet, und führt aus, wie die »wahren Lehren« der Christ Temple Church in Bijlmer (Amsterdam) »religiösen Glauben« beschreiben, der eine »erfolgreiche Sozi-

⁵ Takyiwa Manuh (Hg.), *At Home in the World? International Migration and Development in Contemporary Ghana and West Africa*, Accra 2005.

⁶ Aderanti Adepoju, *Patterns of Migration in West Africa*, in: Takyiwa, Manuh (Hg.), *At Home in the World? International Migration and Development in Contemporary Ghana and West Africa*, Accra 2005, 24–54.

alstrategie« begründet.⁷ Obwohl Ter Haar ihre Studie im Falle Europas nur mit einer einzigen Kirche sehr verallgemeinert, führt sie jedoch überzeugend an, dass afrikanische Christen in Europa nicht nur Konsumenten, Imitatoren oder Empfänger sind, sondern vielmehr Erneuerer spiritueller und materieller Netzwerke, die das Überleben unterstützen. Sie erzeugen Selbstvertrauen, bringen Entwicklung einer Gemeinschaft und Weiterkommen in der Gemeinde. Daher kann die Rolle, die Religion im Leben von Migranten spielt, immer weniger ignoriert werden. Diese Arbeit basiert auf fortlaufenden Studien über AICs (African Initiated Churches), die in Wien von Afrikanern ins Leben gerufen wurden.⁸ Sie erforscht, wie AICs nicht nur einen religiösen, sondern auch einen sozialen Raum schaffen, der es als Kapital afrikanischen Immigranten ermöglicht, in einem fremden Land, das sie zu ihrer Heimat gemacht haben, zu leben. Besondere Aufmerksamkeit wird auf die Feldforschung gelegt, die in Wien von Dezember 2007 bis März 2008 durchgeführt wurde. Die Analyse beruht auf Interviews, teilnehmender Observation und der Auswertung eines Fragebogens in der ghanaischen Pfingstkirche (Church of Pentecost), der Lighthouse Chapel International (Lighthouse) und im Vienna Christian Centre (VCC). Die Pfingstkirche und Lighthouse sind Zweige ghanaischer Pfingstkirchen in der Stadt, wohingegen VCC ein »American Assemblies of God Church« ist.

Während der Feldforschung in Wien teilte ich 44 selbstverfasste Fragebögen hauptsächlich deswegen in der Pfingstkirche und bei Lighthouse aus, da Ghanaer, die das Ziel dieser Studie waren, in diesen beiden Gruppen konzentriert sind. Die Fragen, die gestellt wurden, sollten eher einer qualitativen als einer quantitativen Analyse des Lebens dieser religiösen Gruppe dienen. Durch teilnehmende Beobachtung konnte ich die Lebenserfahrungen der besagten Kirchen aus

⁷ Gerrie Ter Haar, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff 1998, 45.

⁸ AIC = African Initiated Churches. Wissenschaftler gaben diesen Kirchen alle möglichen Namen, die alle unter diesen Begriff fallen. Es sind afrikanische Kirchen – gegründet, unabhängig, indigen, initiiert, international. – Vgl. dazu: Afe Adogame, *African Initiated Churches in Europe. Continuity and Transformation. African Identities and World Christianity in the Twentieth Century. Proceedings of the Third International Munich-Freising Conference on the History of Christianity in the Non-Western World* (15.–17. September 2004), Wiesbaden 2005, 225–244.

erster Hand wahrnehmen und dabei einige der über den Fragebogen erhaltenen Antworten bestätigen oder hinterfragen. Ich befragte auch Pfarrer dieser drei religiösen Gruppen zumindest einmal für dreißig bis fünfundvierzig Minuten.

Was ganz klar aus diesen Interviews hervorgeht, ist die Tatsache, dass AICs ein ziemlich junges Phänomen in Österreich darstellen. Eine Niederlassung der ghanaischen Pfingstkirche wurde in Wien im Jahre 2002 vom Geistlichen Dr. Francis Kofi Bonsu, dem Pfarrer der Kirche, begonnen, der sagt, dass er vor dieser Bestellung die Kirche in Deutschland im Jahre 1984 initiiert hat. Er wird von der Mutterkirche in Ghana bei der Ausübung seiner Arbeit als Missionar unterstützt. Die Wiener Zweigstelle gibt an, ungefähr sechzig Mitglieder zu haben, wobei die meisten Ghanaer in der Stadt wohnen und viele von ihnen bereits österreichische Staatsbürger sind. Insgesamt hat die Kirche sieben österreichische Zweigstellen, die außer in Wien zusätzlich auch in Graz, Linz, Salzburg, Wels, Innsbruck und Klagenfurt anzutreffen sind. Obwohl die Mehrheit der Mitglieder aus Ghana stammt, sind auch einige Nigerianer, Kenianer, Leute aus der Karibik und Afro-Amerikaner der Kirche beigetreten. Der Pfarrer ist als nationales Oberhaupt der österreichischen Kirche dem Exekutivrat der Pfingstkirche Ghanas gegenüber, einer Körperschaft mit neun Mitgliedern, die in Accra ihren Sitz hat, verantwortlich. Die Wiener Zweigstelle feiert ihren Gottesdienst im neunten Bezirk, in der Währingerstraße 95, wo ihr eine katholische Pfarre Räumlichkeiten unentgeltlich angeboten hat. Die Mitglieder, die an einer Hochzeit im Albert-Schweitzer-Haus in Wien am 29. Dezember 2007 teilgenommen haben, waren meistens Leute mittleren Alters, die bereits Familien mit Kindern gegründet hatten. Das bedeutet, dass sich die Mitglieder aus der ersten und zweiten Generation von Afrikanern in Österreich zusammensetzen.

Ermutigt von Bischof Dag Heward-Mills, dem Gründer und Generalaufseher der Kirche in Ghana, begann Pfarrer Richard Frimpong mit einer Zweigstelle der »Lighthouse Chapel International« in Wien im Jahr 2002. Pfarrer Frimpong, der mit seiner Familie in Großbritannien lebt, pendelt beinahe wöchentlich als Missionar nach Wien. Am Sonntag, den 30. Dezember 2007, zählte ich ungefähr 120 Mitglieder während der Messe in der Volkshochschule Ottakring im 16. Wiener Bezirk. Die Mitglieder sind jung, meistens zwischen vier-

undzwanzig und neununddreißig Jahren. Aus einer willkürlich ausgewählten Samplegruppe von dreiundzwanzig Mitgliedern der Kirche fallen zwanzig (86,9%) in diese Altersgruppe. Sie besteht aus Ghanaern, Nigerianern, Bürgern der Elfenbeinküste und einer Handvoll gebürtiger Österreicher als Partner dieser Immigranten. Laut ihrer Aussagen haben viele der Mitglieder niedrige Jobs und eine große Anzahl kämpft immer noch damit, ihren Immigrantensstatus in Österreich zu regeln, da sie als Asylwerber oder sogar illegal gekommen sind. Die Wiener Niederlassung ist die einzige in Österreich. Pfarrer Frimpong berichtet der Mutterkirche in Ghana monatlich über das Wachstum der Kirche. Im Gegenzug dazu erhält er Bücher, Video- und Hörbänder sowie jede weitere notwendige Unterstützung, um seine Mission in Österreich zu fördern.

Neben diesen beiden Kirchen besuchen andere Afrikaner in Wien das Vienna Christian Centre (VCC), das 1998 gegründet wurde und auch unter dem Namen »VCC Jesus Zentrum – eine Kirche für alle Nationen« bekannt ist. Einige wenige afrikanische Immigranten feiern Gottesdienst auch in der presbyterianischen und in der katholischen Kirche. Bis 2002 waren AICs undenkbar in diesem vorherrschend katholischen Land.⁹ Einige der Gründe, die von Mitgliedern dieser neuen religiösen Gruppen für den Beitritt zu den AICs gegeben werden, beruhen auf dem allgemein unfreundlichen Umfeld, in dem sie sich als Fremde wiederfinden, manchmal begegnen sie sogar institutionalisiertem Rassismus und der anonymen Natur der anerkannten Kirchen in Österreich, die einen nicht willkommen heißen.

⁹ Österreich ist noch immer eine vorwiegend katholische Enklave in Europa. In einem Land mit einer Gesamtbevölkerung von 7.982.000 Einwohnern hat die römisch-katholische Kirche 5.755.000 Mitglieder, was 72% der Bevölkerung entspricht, obwohl nur 9% der Gesamtbevölkerung regelmäßig wöchentliche Kirchgeher sind. Vgl. dazu: David M. Cheney, Statistics by Country by Catholic Population, 1996–2005, in: <http://www.catholic-hierarchy.org/country/sc1.html>, abgerufen am 15.07.2008. – Wikipedia, Roman Catholicism in Austria, in: http://en.wikipedia.org/wiki/Roman_Catholicism_in_Austria, abgerufen am 15.07.2008.

II. »AUSLÄNDER« – EIN MENSCHENUNWÜRDIGES DIASPORADASEIN

Der Terminus »Ausländer«, mit dem Immigranten speziell mit ihrem vorherrschenden Status gleichgesetzt werden, erinnert sie unentwegt daran, dass sie nicht zur österreichischen Gesellschaft gehören. Dieser Begriff hat eine stereotype Konnotation für einen Außenseiter erhalten, nämlich er ist derjenige, der auf Abstand gehalten werden muss. Dies ruft speziell bei Schwarzafrikanern, die sich auf Grund ihrer Hautfarbe von anderen Ausländern radikal unterscheiden, Assoziationen über einen ungewollten Eindringling hervor. Dies wird durch andere Stereotype in den Medien, die Afrikaner mit Verbrechen und Drogen in Verbindung bringen, verstärkt.¹⁰ Daher spüren Afrikaner, obwohl der Terminus »Ausländer« sich nicht speziell auf Afrikaner alleine bezieht, dass sie die am wenigsten akzeptierten Fremden in diesem Umfeld sind. Diese Arbeit hält fest, dass erstens die unfreundliche Umgebung, in der sich Afrikaner in Österreich wiederfinden, die Zunahme der AICs fördert; zweitens, dass diese Kirchen als soziales Humankapital für das bloße Überleben der Mitglieder in dem besagten Umfeld dienen; und drittens, dass diese Kirchen zu einem Prozess beitragen, der ihre Mitglieder von dem Hauptstrom der österreichischen Gesellschaft trennt.

M. Foley und B. Edwards sind der Ansicht, dass »soziales Humankapital« als theoretisches Konzept drei Theoriebereiche aufweist.¹¹ Erstens betone Pierre Bourdieu, wobei er sich auf Durkheims Mikro-Lebenswelten und Marx' Makro-Gesellschaftslehre stütze, »den unterschiedlichen Zugang zu Ressourcen durch den Besitz mehr oder weniger dauerhafter Beziehungen, die sich durch eine unermüdliche Anstrengung bei der Institutionalisierung« gebildet haben«. Bourdieu sehe daher soziales Humankapital als eine der drei

¹⁰ Karin Fischer / Gerald Hödl / Irmi Maral-Hanak (Hgg.), *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien.* (Gesellschaft – Entwicklung – Politik; 3), Wien 2004, 44. – In der Tat hebt dieser Bericht, abgesehen von dem Fokus auf Schwarzafrikaner, die Tatsache hervor, dass in den Medien und politischen Diskursen über (Un-)Sicherheit die Entwicklung derart interpretiert wurde, dass sie in direktem Zusammenhang mit dem Öffnen der Grenzen, Migration, Touristen aus Osteuropa und Fremden, die im Allgemeinen als Eindringlinge gesehen werden, steht.

¹¹ Michael W. Foley / Bob Edwards, *Is It Time to Disinvest in Social Capital?*, in: *Journal of Public Policy* 19 (1999) 141–173.

Formen von Kapital (wirtschaftlich, kulturell und sozial), die alle gemeinsam »die Struktur und Dynamik unterschiedlicher Gesellschaften erklären«. Zweitens verwende James Coleman eine durchdachte Auswahltheorie sowie auch Durkheim und Parsons funktionalistische Traditionen, um ein ähnliches Verständnis von sozialem Humankapital miteinzubauen. Er definiere das Konzept als »eine Vielfalt von Dingen, denen zwei charakteristische Eigenschaften gemeinsam sind«, d.h., alle bestehen aus einem Aspekt einer sozialen Struktur und erleichtern gewisse Handlungen von Einzelpersonen, die sich innerhalb dieser Struktur befinden. Soziales Humankapital sei, anders als andere Kapitalformen, »in der Struktur von Beziehungen zwischen Personen und Personen untereinander« gelegen. Drittens präsentiere Robert Putnam »eine Vision von sozialem Humankapital, die eher mit den Annahmen Webers« über politische Kultur übereinstimme, »die Einstellungen und Normen wie Vertrauen und Reziprozität generiert ... neben sozialen Netzwerken als Zutaten, die eine Gesellschaft befähigt, kollektive Aktionen zu setzen«. Soziales Humankapital bestehe für Putnam aus »Aspekten sozialen Lebens – Netzwerke, Normen, Vertrauen –, die es Teilnehmern ermöglichen, gemeinsam effektiver zu handeln um gemeinsame Ziele zu verfolgen«. Während nach Ansicht Bourdieus und Colemans soziales Humankapital analog zu Finanzkapital sei, verbinde Putnam das Konzept mit »zivilem Engagement« oder einem Gemeinschaftsgeist, der einer Gemeinde oder einer Nation zur Verfügung steht.¹² Bourdieu sei für die offensichtliche Nichtfassbarkeit der Mechanismen für den Aufbau von humanem Sozialkapital kritisiert worden, wohingegen Coleman als inkonsequent gesehen werde. Nichtsdestoweniger argumentieren Foley und Edwards, dass diese Theoretiker »die Bedeutung hervorheben, in der konkrete soziale Beziehungen Einzelpersonen Zutritt zu wichtigen Ressourcen geben können, die ihnen trotz großzügiger Dotationen von Human- oder Finanzkapital anders nicht zur Verfügung stünden«¹³.

Es war jedoch R. Putnam, der das Konzept »soziales Humankapital« bekannt gemacht hat. Durch eine Analogie mit Begriffen von physischem und Humankapital – die Werkzeug respektive Übung sind,

¹² Ebd., 142–144.

¹³ Ebd., 144.

die die individuelle Produktivität erhöhen – definiert Putnam soziales Humankapital als »Elemente sozialer Organisation, wie zum Beispiel Netzwerke, Normen und Vertrauen, die Koordination und Kooperation zum gegenseitigen Nutzen erleichtern. Soziales Humankapital erhöht den Gewinn von Investitionen in physisches und Humankapital«¹⁴. Putnam zieht Lehren aus den Regionalleitungen, die in den 1970er Jahren in Italien gegründet wurden, und kommt zu dem Schluss, dass diejenigen, die mit der guten Leitung erfolgreich waren, im Kern ihres »bürgerlichen Erbes ... reiche Netzwerke organisierter Wechselbeziehungen und bürgerlicher Solidarität« wie »Gilden, religiöse Bruderschaften und Burggemeinschaften zur Selbstverteidigung in den mittelalterlichen Kommunen hatten; ebenso Kooperativen, Gesellschaften, die sich gegenseitig halfen, Nachbarschaftszusammenschlüsse und Sängervereinigungen im 20. Jahrhundert«. Putnam meint, dass diese prosperierenden, regionalen Leitungen »nicht zivil wurden, weil sie reich waren« und wiederum »reich, da sie zivil waren«. Daher ist seine Schlussfolgerung, dass »soziales Humankapital, das in Normen und Netzwerken bürgerlichen Engagements liegt, sowohl eine Vorbedingung für wirtschaftliche Entwicklung als auch für eine effektive Leitung zu sein scheint«¹⁵. Somit sieht Putnam soziales Humankapital als ein »öffentliches Gut«, das in Finanzkapital und ohne weiteres in Humankapital umgewandelt werden kann. Die Wahlmöglichkeit des Einzelnen im kollektiven Engagement, die soziales Humankapital erlaubt, lasse Menschen die richtigen Verbindungen eingehen, um sich selbst zu verbessern, obwohl einige »Formen des sozialen Humankapitals die individuellen Freiheiten einschränken können«¹⁶. Putnam ist dafür kritisiert worden, dass er »die ›dunkle‹ Seite von sozialem Humankapital nicht beachtet hat, ... indem er Politik und politische Strukturen außer Acht gelassen hat ... und die Rolle großräumiger wirtschaftlicher Veränderungen durch das Unterminieren des zivilen Engagements zu wenig betont hat«¹⁷. Ich behaupte, dass solch eine »dunkle« Seite im sozialen Humankapital bei Ghanaern in den bei

¹⁴ Robert D. Putnam, Social Capital and Public Affairs, in: Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences 47/8 (1994) 5–19, 6f.

¹⁵ Ebd., 9.

¹⁶ Ebd., 1.

¹⁷ M. W. Foley / B. Edwards, Time to Disinvest (1999) 141–173, 145.

dieser Studie betroffenen Kirchen ihre Unfähigkeit ist, in die größere österreichische Gesellschaft integriert zu werden, was daher rührt, dass sie sich die meiste Zeit in ihren eigenen Kommunen aufhalten. Gemäß Foley und Edwards hatte jedoch Putnams »Formulierung des Konzeptes von sozialem Humankapital äußerst großen Einfluss auf die Zahl empirischer Arbeiten, die in den letzten Jahren erschienen sind«¹⁸.

Soziales Humankapital ist daher von Wirtschaftswissenschaftlern, Politikwissenschaftlern, Soziologen und angewandten Sozialwissenschaftlern auf unterschiedliche Art und Weise definiert worden. Wirtschafts- und Politikwissenschaftler neigen dazu, das Konzept als »eine normative Variable« zu benutzen, wohingegen Soziologen und angewandte Sozialwissenschaftler »eher das Verständnis sozialer Strukturen dieses Fachausdrucks gebrauchen«¹⁹. Foley und Edwards empfehlen weniger den Gebrauch von sozialem Humankapital als »»ein verallgemeinertes soziales Vertrauen«, im Besonderen als einen signifikanten Faktor für den Erfolg von Demokratien oder wirtschaftliche Entwicklung«. Vielmehr sehen sie in den Interpretationen der sozialen Strukturen dieses Konzeptes eine »beachtliche Möglichkeit, die Aufmerksamkeit auf die vielen Möglichkeiten zu lenken und diese klarer und verständlicher zu machen, in denen Einzelpersonen und Gruppen soziale Ressourcen zu ihrem eigenen Nutzen oder dem der Gruppe zur Verfügung gestellt werden«. Dies ist für die Autoren »der Interessensschwerpunkt und zentrale Anziehungspunkt des Konzeptes von sozialem Humankapital«. Somit arbeiten sie eher »eine Kontext abhängige Konzeptualisierung von sozialem Humankapital als Zugang plus Ressourcen« heraus als auf »»over-networked« Konzeptualisierungen« zu bestehen, »die soziales Humankapital mit dem Zugang alleine gleichsetzen«.²⁰

Basierend auf den verschiedenen Erklärungen des oben erwähnten Konzeptes, kann gesagt werden, dass soziales Humankapital vor allem in den Formen sozialer Strukturen besteht, die sozialen Austausch oder soziale Handlungen einzelner Menschen oder Gruppen betreffen. Soziales Humankapital »entsteht durch den Wechsel in

¹⁸ Ebd., 141.

¹⁹ Ebd., 141.

²⁰ Ebd., 141.

den Beziehungen zwischen Personen, die Handlung ermöglichen«. Es ist »weniger greifbar«, da »es in zwischenmenschlichen Beziehungen existiert«.²¹ Soziales Humankapital »stellt Ressourcen dar, die in speziellen Funktionen sozialer Beziehungen, in die Individuen eingebettet sind, liegen«. Es stellt sich zum Beispiel die Frage, warum Mitglieder der Pfingstkirchen im Allgemeinen, und selbst die armen, ihrer Kirche immer wieder spenden. Was gewinnen sie von der religiösen Gruppe? Der Nutzen, den Mitglieder daraus ziehen, mag weniger fassbar sein als das, was sie ihrer Kirche geben, wie zum Beispiel ihr Geld oder Zeit, jedoch ziehen sie sicherlich einen Gewinn daraus, dazuzugehören. Das bringt uns zu dem ersten Postulat, dass das im Allgemeinen unfreundliche Umfeld, in dem sich Afrikaner in Österreich befinden, die Zunahme von AICs fördert. Es ist ziemlich logisch, dass Menschen, die sich an den Rand der Gesellschaft gedrängt fühlen, dazu neigen, zusammenzuhalten. Da das eine allgemeine Lebenserfahrung der »Ausländer« ist, besteht die Tendenz, sich einen alternativen Raum zu schaffen, in dem sie ihre Selbstbestimmung als Mensch finden. Die neuen Kirchen in Wien bieten diesen Raum.

III. EINE GEMEINSCHAFT VON NETZWERKEN

Das zweite Postulat, dass nämlich die Pfingstkirche, Lighthouse und die VVC als soziales Humankapital für das reine Überleben ihrer Mitglieder in einem feindlichen Umfeld dienen, kann von dem Raum aus betrachtet werden, den diese religiösen Gruppen Anhängern bieten, wie während der Feldforschung beobachtet wurde. Im Wesentlichen bieten sie ihren Mitgliedern und Besuchern Raum für Gebet und Gottesdienst. Als religiöse Gemeinden ermöglichen sie es den Mitgliedern, sich als Kinder Gottes zu fühlen, egal woher sie kommen und wo sie sich auf Erden befinden, selbst in einer feindlichen Umwelt. So erfahren Mitglieder in einem solchen religiösen Raum, was es bedeutet, Mensch zu sein, wenn Menschsein auch nur dadurch unterstrichen wird, akzeptiert und geliebt zu werden. So hel-

²¹ James S. Coleman, Social Capital in the Creation of Human Capital, in: American Journal of Sociology 94 (1988) 120, 100.

fen die Kirchen ihren Mitgliedern, sich nicht als entmenslicht zu erleben, sondern sich eher selbst als Kinder Gottes zu bestätigen, als menschliche Wesen wie jeder andere auch, selbst als »Ausländer«. Diese Kirchen bieten sich jedoch nicht nur als religiöser Raum an, in dem diese Selbstbestätigung stattfindet, sondern eher als sozialer Raum. Die Kirchen schaffen für ihre Mitglieder eine Atmosphäre des Vertrauens, wo sie über ihre Probleme und Schwierigkeiten sprechen können und wissen, dass ihnen zugehört wird, wenn Lösungen auch nicht unmittelbar folgen. Jemandem zuhören, der niedergeschlagen ist oder der sich großen Schwierigkeiten gegenüber sieht, ist bereits der halbe Weg zur Lösung der Probleme dieser Person. Daher erwidern Mitglieder dieses Vertrauen mit einer totalen Teilnahme am Leben der Kirche. Diese Teilnahme und Erwidern des Vertrauens bilden das soziale Humankapital in der Kirche, was sowohl eine institutionalisierte Gemeinschaft als auch eine Abfederung für die einzelnen Mitglieder schafft.

Dieses soziale Humankapital wird in einer fremden Umgebung, in der der »Ausländer« ständig mit seiner neuerlichen Selbstdefinition und dem Aufbau einer eindeutigen Identität beschäftigt ist, dringendst gebraucht. In einem Interview hob Pfarrer Tom Manning von den VCC hervor, dass »es in Österreich viele Vorurteile gibt. Die Österreicher mögen dies vielleicht nicht akzeptieren, aber sie wollen eine puristische Gesellschaft und schließen andere aus, egal wie lange man hier gelebt hat oder welchen legalen Status man hat«²². Manning ist Amerikaner, der im Dezember 1999 nach Wien gekommen ist, sich aber noch immer als Außenseiter sieht, obwohl er Weißer ist. Diese Behauptung wird von einer ansehnlichen Zahl von Mitgliedern beider Kirchen, der Pfingstkirche und Lighthouse, erhärtet. Auf die Bitte hin, »einige der Schwierigkeiten, denen sie als Fremde in Wien begegnen, zu nennen«, sind 21 (47,7%) der 44 Befragten aus beiden Kirchen Vorurteilen begegnet; 16 (36,3%) haben die Frage nicht beantwortet, wohingegen 7 (15,9%) andere Schwierigkeiten als Vorurteile erwähnten. Abgesehen von Vorurteilen, von denen Pfarrer Bon-su und Pfarrer Frimpong ebenfalls sprachen, wurden andere Schwierigkeiten von allen drei Geistlichen während der Interviews und von

²² Interview vom 27.12.2007.

Kirchenmitgliedern in den Fragebögen klar ausgesprochen.²³ Diese beinhalten sowohl das Erlangen eines legalen Status und von Arbeit als auch das Beherrschen der deutschen Sprache, welches ein Muss für die Integration in die österreichische Gesellschaft ist. Diese werden als die wichtigsten Einschränkungen für Immigranten in Österreich gesehen. Infolgedessen leben viele Immigranten sprichwörtlich am Rande der österreichischen Gesellschaft.

Religiöse Gemeinschaften, wie in der Pionierarbeit Durkheims klar angesprochen, haben die Eigenschaft, Menschen ein Gefühl der Zugehörigkeit, der Orientierung und Sinn zu geben. Gelehrte sehen Durkheims Interesse an Religion allgemein »als Spiegel dessen, was er für notwendig hielt für eine normative und bindende Grundlage einer Gesellschaft, eine Basis, die nur Religion bieten konnte«²⁴. Es kann argumentiert werden, dass in der sozialen Ordnung, in der sich der »Ausländer« findet, diese Einheit und Hoffnung in der Religion gesucht werden, um ein Gefühl von Orientierung und Sinn zu gewährleisten. Religion kittet eine Gesellschaft zusammen; diese Gesellschaft könnte eine Untergruppe oder die Gesellschaft im Ganzen sein. Da die Erfahrung des Immigranten, der sich abgewiesen fühlt, ein Zustand der Ohnmacht, ein Zusammenbruch seiner Weltanschauung oder letztendlich des eigenen Selbst wäre, kann Religion ein Mittel des Trosts und der Selbstbehauptung werden. Eine religiöse Gemeinschaft bewirkt gemeinsame Aktivitäten und schafft Bindungen. Das Bedürfnis nach derartigen Bindungen könnte im Leben Einzelner oder von Gruppen, die Ausgrenzung erleben, viel klarer ausgesprochen werden.

J. Checkel zeigt anhand der deutschen Situation, dass Fremde, die größtenteils keine Staatsbürger sind, per Definition kein Wahlrecht haben.²⁵ Es gibt andere Studien, die eine enge Beziehung zwischen

²³ Diese Meinungen wurden in Interviews mit Pfarrer Bonsu am 29.12.2007, mit Pfarrer Frimpong am 30.12.2007 und mit Pfarrer Manning am 27.12.2007 erhoben. Fragebögen wurden Mitgliedern der Pfingstkirche und Lighthouse in Wien am 29. bzw. 30.12.2007 vorgelegt.

²⁴ Tendzin N. Takla, Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks (W. S. F. Pickering), in: *Contemporary Sociology* 6 (1977) 163–165, 163.

²⁵ Jeffrey T. Checkel, Norms, Institutions and National Identity in Contemporary Europe, in: *International Studies Quarterly* 43 (1999) 83–114, 99.

ethnischer Ausgrenzung und behinderter Assimilation aufzeigen. J. Savelsberg behauptet, dass »der Hauptgrund für dieses Verhältnis der Mangel an Kontext ist, in dem Minderheiten über Aktivitäten ›lernen‹ können, die ihnen helfen könnten, sich mit der lokalen Kultur zu verbinden. Dieser Mangel als Produkt ethnischer Ausgrenzung behindert gesellschaftlichen Aufstieg und Akkulturation von Immigranten ethnischer Minderheiten«²⁶. Religiöse Gemeinden könnten solche Barrieren der Ausgrenzung aufbrechen helfen. Teilnehmer an der Studie behaupten jedoch, dass die große verbindende Kraft von Religion nicht notwendigerweise von vielen Afrikanern in den Hauptkirchen Europas empfunden wird. Die Mehrheit der interviewten Mitglieder der Pfingstkirche und von Lighthouse geben an, vor ihrem Aufenthalt in Wien Katholiken, Presbyterianer, Anglikaner und Methodisten gewesen zu sein. Sie beklagen, dass die Einstellung der Mitglieder der anerkannten Kirchen in Wien eher ablehnend war. Im besten Fall machten sie die Erfahrung eines förmlichen Empfangs, im schlechtesten Fall die eines kalten. Niemand schien sich für ihre An- oder Abwesenheit in der Kirche zu interessieren, ganz zu schweigen für ihr persönliches Wohlergehen. Somit bietet die Hauptkirche kein Ventil für ihre verhaltenen Emotionen oder den psychologischen und sozioökonomischen Stress, den sie als Immigranten erleben. In manchen Fällen wurden gewisse Einzelpersonen an eine afrikanische Gemeinde verwiesen, die innerhalb einer Kirche geschaffen wurde, wie zum Beispiel die afrikanisch katholische Gemeinde, die sich in der Canisius-Kirche im neunten Wiener Gemeindebezirk trifft. Während solch ein priesterliches Arrangement eine lobenswerte Intention haben mag, Mitgliedern eine Art Unterstützungsgruppe anzubieten, sehen jedoch zumindest einige afrikanische Immigranten darin eine bequeme Flucht der Kirchen vor der Tatsache, sie in ihre Gemeinde zu integrieren. Dementsprechend sagen einige katholische Migranten, dass sie eine Kirche innerhalb der Kirche erlebt haben, eine afrikanische und eine österreichische Kirche, die nebeneinander existieren, die sich aber nicht aufeinander einlassen. Sie haben folglich den Eindruck, dass sie nicht einmal bei ihren Mitkatholiken die Akzeptanz finden, die es afrika-

²⁶ Joachim J. Savelsberg, *Socio-Spatial Attributes of Social Problems. The Case of Crime and Delinquency*, in: *Population and Environment* 7 (1984) 163–181, 172.

nischen Katholiken ermöglichen würde, in den Pfarren der katholischen Kirche in Wien Gottesdienst zu feiern. Die Migranten haben eher noch die Erfahrung einer Ausgrenzung innerhalb der Kirche gemacht. Obwohl die traditionellen Kirchen, inklusive der katholischen Kirche, vielleicht die bekanntesten internationalen religiösen Gruppen sind, spiegelt die Erfahrung der Afrikaner in Wien diese Internationalität jedoch nicht wider. Diejenigen, die die deutsche Sprache nicht gelernt haben, tragen eine zusätzliche Bürde. Es mangelt ihnen an Selbstvertrauen, am Leben einer Kirche, deren Sprache sie nicht verstehen, voll teilzunehmen.

Die offensichtliche Alternative laut vieler Befragter ist es, sich ihren »eigenen Leuten« bei der Wiederherstellung von Identität und Selbstdefinition zuzuwenden. Die AICs bieten den Raum und das Netzwerk, um dies zu fördern. Für einige Afrikaner in Wien bedeuten die AICs nicht nur Kontakt mit ihresgleichen, sondern auch die Bestätigung afrikanischer Werte als Mittel und Weg, sozioökonomische Fragen anzusprechen, die für Immigranten in ihrem neu erworbenen Zuhause zu starken Spannungen führen. Zusätzlich helfen AICs weiterhin Kontakt zu halten zu Freunden und Familie in der eigentlichen Heimat. Da sich Mitglieder offensichtlich wohler fühlen, ihren afrikanischen Glauben in AICs als in den anerkannten Kirchen zu bezeugen, schaffen sie sich ihre eigenen Gemeinden.

Die persönlichen Erfahrungen der Asylanten wie Visa- und Jobschwierigkeiten stoßen innerhalb der AIC-Gemeinde auf Verständnis, was auf eine gemeinsame Geschichte zurückzuführen ist. In einer sie unterstützenden religiösen Gemeinde finden sie Antworten, während sie dem Gesetz gegenüberstehen. Die folgenden Aussagen, die von Mitgliedern von Lighthouse während des Gottesdienstes am 30. Dezember gemacht wurden, illustrieren diesen Punkt.

Aussage 1 wurde von einem 24-jährigen Mann gemacht, der bereits fünf Jahre in Österreich gelebt hat:

»Ich bin als Asylant nach Österreich gekommen und bin nun seit fünf Jahren hier. Ich bin hier verheiratet, besitze aber noch immer keine richtigen Dokumente. Ich habe hier viele Freunde und die Mitglieder der Kirche sind meine Familie. Letztes Jahr wurde ich verhaftet und alle Hinweise des ersten Richters auf meinen Fall liefen auf Deportation hinaus. Ich begann einen Hungerstreik und die Kirche betete für mich. Als ich das nächste Mal einen Richter sehen soll-

te, stellte sich heraus, dass es ein anderer war. Während einige Richter gut sind, sind andere böse. Dieses Mal sandte Gott einen guten Richter, der sich gegen meine Ausweisung aussprach. Ich bin euch für eure Gebete sehr dankbar und bin heute mit diesem Kuvert als einer Danksagung an Gott hierhergekommen.«

Aussage 2 stammt von einem 26-jährigen Mann, der das 6. Jahr in Österreich ist:

»Vor einigen Monaten wurde ich von der Polizei verhaftet, da ich etwas Böses getan hatte.« Dann unterbrach ihn jemand aus der Kongregation – wie es regelmäßig vorkommt – mit der Frage: »Was hast du getan?« Darauf antwortete er: »Ich werde euch nicht erzählen, was ich getan habe, aber es war böse. Zusätzlich, obwohl ich ordnungsgemäße Papiere besitze, die es mir erlauben, in Österreich zu bleiben, gibt es ein laufendes Verfahren. So wusste ich, dass ich, koste es, was es wolle, deportiert werden würde. In der Tat verhöhnte mich einer der beiden Polizisten, die mich verhafteten, und sagte, ich werde abgeschoben. Ich wurde gebeten, ein Geständnis zu verfassen und mir einen Anwalt zu suchen. Ich sagte, ich hätte kein Geld für einen Anwalt, obwohl ich wusste, dass meine Kirche einen Beitrag für mich zahlen würde. Ich habe gebetet wie noch niemals zuvor und auch ihr habt für mich gebetet. Für einige Wochen war ich in Untersuchungshaft. Als mein Fall schließlich vor Gericht kam, stellte ihn der Richter aus Mangel an Beweisen ein. Ich wurde verwarnet und gebeten zu gehen. Ich war vollkommen überrascht und die zwei Polizisten waren sprachlos. Meine Entlassung war ein Wunder wie bei Paulus und Silas.«

Diese Aussagen wurden von Lachen und Zurufen begleitet, die die Unterstützung der Kirchenmitglieder für diese Personen aufzeigte. In diesem Gottesdienst gab es noch viele andere derartige Aussagen. Eine bezog sich auf eine Operation, die eine 23-jährige Frau angeblich brauchte, obwohl ihr Überleben nicht garantiert werden konnte. Dank der Gebete und der finanziellen Unterstützung durch die Kirche überstand sie die Operation erfolgreich und kam, um davon zu berichten. Eine andere Aussage handelte von der Verhaftung einer jungen Frau an der spanischen Grenze, da sie falsche Dokumente besaß. Auch sie wurde schlussendlich durch ihre eigenen und die Gebete der Mitglieder ihrer Kirche befreit.

Den Aussagen wurde mit vollstem Verständnis von Seiten der anderen Mitglieder der Kirche begegnet. Ich war nicht nur erstaunt über

die Offenheit, mit der die Kongregation diese Aussagen aufnahm, sondern auch über die Tatsache, dass die Sprecher keine Angst zeigten, solch private Bekenntnisse in der Öffentlichkeit zu machen. Sie waren sich vollkommen sicher, dass keines der Mitglieder der Kirche irgendeine Information, die sie in Zusammenhang mit einer Gesetzesverletzung brächte, an die Behörden weitergeben würde. Beachtenswert ist die Tatsache, dass der Autor der zweiten Aussage offen bekannte, dass er ein Verbrechen begangen hatte, aber mangels Beweisen freigelassen wurde. Die Mitglieder waren absolut friedlich und vereint angesichts der gemeinsamen misslichen Lage, die sie darauf vertrauen ließ, dass sie ihre Kirchenmitglieder nicht verraten würden. Diese Arbeit behauptet, dass ein derartiges Vertrauen in soziale Beziehungen das soziale Humankapital darstellt, das, wie Coleman sagt, »in den Beziehungen zwischen Personen besteht«²⁷. Die sich daraus ergebenden »Netzwerke« von »Reziprozität« und »Solidarität«, auf die sich Putnam²⁸ bezieht, fangen Einzelpersonen auf, die darum kämpfen, in einem rauen Umfeld zu überleben. Die religiösen Allianzen der »Randgemeinden«²⁹, wie z.B. die AICs, neigen dazu, soziales Humankapital zwischen ihren Mitgliedern zu generieren. Dies erklärt, warum sich 120 junge Leute am Sonntag in einer Schulhalle versammeln, um Gott fünf Stunden lang zu preisen, an dem einzigen Tag, an dem viele von ihnen nicht auf der Suche nach einem schlechten Job sind, sondern – mit den Worten eines der Mitglieder – den Tag »dem Herrn weihen«. Diese Erfahrung bestätigt A. Adogames Behauptung, dass »das physische, emotionale und psychologische Trauma und die Tortur, der viele afrikanische Immigranten unter diesen heimtückischen Umständen ausgesetzt sind, zusätzlich erklären, warum die AICs und andere religiöse Gemeinden für Migranten ein Ort der Sicherheit und Gemeinschaft« für ihre Mitglieder geworden sind, wenn auch nur zeitweise.³⁰ Das psychologische Trauma wird durch institutionalisierten Rassismus hervorgerufen, der Schwarzafrikaner als potentielle Verbrecher einstuft; und sie

²⁷ J. S. Coleman, *Social Capital* (1988) 120, 100.

²⁸ R. D. Putnam, *Social Capital* (1994) 5–19.

²⁹ David Maxwell, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, Oxford 2006, 8.

³⁰ Afe Adogame, *African Initiated Churches*, 2005, 225–244, 234.

sind daher willkürlichen Anhaltungen und Kontrollen durch die Polizei unterworfen.

Die Mitglieder der AICs erfahren daher enormes Vertrauen und emotionale Unterstützung, die ihnen helfen, Probleme zu bewältigen, denen gegenüber sie sich sonst alleine sehen. Eine dieser Hürden, die sich durch die Aussagen zieht, ist der Immigrantensstatus der Mitglieder. Pfarrer Bonsu bemerkte, dass dies auf Grund der demographischen Zusammensetzung der Mitglieder der Pfingstkirche kein signifikantes Problem bei Mitgliedern der Pfingstkirche sei. Seine Kirche besteht aus Immigranten afrikanischen Ursprungs der ersten und der zweiten Generation, die älter sind, meistens in ihren Fünfundzigers, und die mit ihren Familien leben.³¹ Viele von ihnen haben länger in Österreich gelebt als die meisten der jungen afrikanischen Einwanderer. Überdies haben die Ersteren die österreichische Staatsbürgerschaft angenommen und sichere Arbeitsplätze. Bonsu denkt, dass die österreichischen Behörden sich in dieser Hinsicht etwas geöffnet hätten im Vergleich dazu, was er bei seiner letzten Mission in Deutschland gesehen habe, wo die missliche Lage der Immigranten noch entsetzlicher sei. Dort musste die Kirche unentwegt bei den Immigrationsproblemen ihrer Mitglieder intervenieren. Lighthouse ist hingegen eine Kirche junger Menschen mit gegensätzlichen Erfahrungen. Viele von ihnen kämpfen um eine Aufenthaltsgenehmigung in Österreich. Da sie arbeitslos sind, läuft eine große Anzahl Gefahr, mit dem Gesetz in Konflikt zu geraten, wie ihre Aussagen zeigen. Zentral für Pfarrer Frimpongs Arbeit ist daher die Arbeit im Gefängnis, die er mit Feingefühl ausüben muss, um nicht in die Verbrechen der Mitglieder verwickelt zu werden, doch gleichzeitig muss er beweisen, dass er für sie da ist.

IV. SPRACHE UND UNTERSTÜTZUNGSSTRATEGIEN

Die persönliche Note, die Leute in einer Gemeinschaft schätzen, ist in den AICs mit ihrer kleineren Zahl umso präsenter. Ein anderer vereinender Faktor ist die Sprache durch gesteigerten Selbstaus-

³¹ Interview mit Pfarrer Bonsu am 29.12.2007.

druck. Am 29.12.2007 wurde eine Hochzeit auf Englisch gefeiert mit einer Übersetzung ins Twi, eine der Akan-Sprachen, die in Ghana weitverbreitet ist. Dieses Ritual in der Pfingstkirche stellte eine interessante Mischung ghanaischer (afrikanischer) und österreichischer (europäischer) kultureller Elemente dar und zeigt somit das dringende Bedürfnis der Ghanaer, sich in Österreich ein Heim in der Diaspora zu schaffen. Während das Ehepaar im Mittelpunkt typisch europäische Hochzeitskleidung trug – der Mann im Anzug, die Frau in einem weißen Brautkleid mit Schleier –, trug die Mehrheit der anwesenden Afrikaner unterschiedliche afrikanische Kleidung mitten im Winter. Und da afrikanische Kleider nicht für kaltes Wetter gemacht sind, mussten sie sie über dicke Winterkleidung anziehen. In der Tat sind Hochzeiten in Ghana glückliche Feiern der Gemeinde; so kamen zu dieser besonderen Feier viele Mitglieder der afrikanischen Gemeinde in Wien, so als ob sie eine richtige afrikanische Heirat zu Hause wieder darstellen und aktiv daran teilnehmen wollten. Gegen Ende des Rituals, das gemäß der Messordnung in der Pfingstkirche gehalten wurde, gab es ein zusätzliches Element, wobei der Pfarrer einige Ehepaare, die seit einigen Jahren verheiratet waren, einlud, die Frischvermählten zu beraten. Diese Praxis erinnerte an eine »traditionelle« Heirat in Ghana, wo dieser Rat ein wesentlicher Teil der Zeremonie ist, um den Neulingen eine Grundlage zu geben, auf der sie aufbauen können. Mit dem Einbau dieses Brauchs in die kirchliche Feier schien der Pastor zu sagen, dass es wichtig war, dass solch eine afrikanische Sitte in der Diaspora nicht verloren ginge. Auch ein Großteil des Essens, das nach der Zeremonie serviert wurde, war westafrikanisch; und Twi wurde nach Englisch das Hauptverständigungsmittel. Wenn man so in der Hochzeitshalle stand, glaubte man in Ghana zu sein, bis er oder sie in die eisige Kälte des österreichischen Winters hinaustrat.

Auch Lighthouse hält seine Messen auf Englisch. Da Kirchenführer wissen, dass viele ihrer Mitglieder mit dem Deutschen kämpfen oder nicht fließend sprechen, eine Schwierigkeit, der sich die Pfarrer selber gegenübersehen, wenden sie sich an ihre Kirchenmitglieder in einer Sprache, die sie nicht einschüchtert. Diese linguistische Wahl unterläuft jedoch den Immigrationsprozess. Zusätzlich werden die Leute persönlich angesprochen. Einige Mitglieder, besonders Besucher, werden vorgestellt, so wie ich in beiden Kirchen herzlich will-

kommen geheißen wurde. Das mag auch eine Strategie sein mit dem Ziel, Anhänger anzuwerben.

Es existieren ganz klare Unterschiede bei den Generationen hinsichtlich des Gebrauchs der deutschen Sprache. Im Vergleich zu den Mitgliedern von Lighthouse neigen viel mehr Mitglieder der Pfingstkirche dazu, Deutsch zu benutzen, da sie Mitglieder aus beiden Generationen hat, der ersten und der zweiten, Lighthouse dagegen nur Mitglieder der ersten Generation. Mitglieder der zweiten Generation beherrschen die deutsche Sprache dank der Schulbildung, die sie in Österreich erhalten, im Allgemeinen ziemlich gut. Sie haben jedoch ihre eigenen besonderen Probleme. Wie Savelsberg aufzeigte, haben Immigranten der zweiten Generation die Leistungsziele der lokalen Kultur verinnerlicht, jedoch noch nicht gelernt, wie sie diese Ziele auf legalem Weg erreichen.³² Oder falls sie Methoden erlernt haben, erfolgreich zu sein, blockiert die Diskriminierung durch die dominante Bevölkerungsgruppe die Anwendung dieser Mittel, indem sie zum Beispiel den Zugang zu Arbeitsplätzen begrenzt, zumindest in Zeiten wirtschaftlicher Rezession. So sind Immigranten der zweiten Generation zusätzlich ständig mit einer Identitätskrise konfrontiert. Da die meisten von ihnen bereits in Österreich geboren wurden und hier leben, sind sie mit den Heimatländern ihrer Eltern, wie z.B. Ghana und Nigeria, nicht mehr vertraut. Sie gehören zu Österreich, ohne als Mitglieder der österreichischen Gesellschaft vollständig akzeptiert zu sein. So bedürfen auch sie einer Gemeinschaft, die sie willkommen heißt. Obwohl der Gebrauch von Twi oder Englisch in diesen Kirchen diese Immigranten der zweiten Generation noch mehr von der eigenen Gruppe trennen mag, neigen sie dennoch dazu, sich in der deutschen Sprache wohler zu fühlen.

Im Vienna Christian Centre (VCC), in dem ungefähr 50 Nationalitäten versammelt sind, stellte Pfarrer Manning fest, dass die größten Unterstützungsnetzwerke die Zellen sind, die die Fürsorgeabteilung der Kirche bilden. Die Zelle muss den unterschiedlichen Bedürfnissen, die in der Gruppe anzutreffen sind, dienen. Im selben Zug bieten beide Kirchen, die Pfingstkirche und Lighthouse, ihren Mitgliedern nicht nur Messfeiern an. Ihre Pakete beinhalten Babyweihen, die an die traditionelle Namensgebungszeremonie erinnern, die von

³² J. J. Savelsberg, *Socio-Spatial Attributes* (1984) 163–181, 172.

vielen ghanaischen Gemeinden am siebenten Tag nach der Geburt des Kindes abgehalten werden,³³ Taufen, Hochzeiten, Begräbnisse und Beratung. Dieses soziale Unterstützungsnetzwerk geht über das Feiern dieser Ereignisse hinaus und erstreckt sich auf den Besuch kranker Mitglieder im Spital, Geldzuweisungen für ihren Unterhalt, Geschenke für die Babys, die geweiht werden, und deren Eltern sowie Geldgeschenke an verwaiste und verwitwete Mitglieder. Somit erkennen die Mitglieder, dass die Zugehörigkeit zu solch einer religiösen Gemeinde ein Gefühl des Eingebundenseins schafft, das ihnen die größere österreichische Gesellschaft verweigert. Die Kirchen werden sozusagen die sprichwörtliche erweiterte Familie für Mitglieder, die in einem fremden Land leben. Aber es bleibt die Tatsache bestehen, dass diese neuen Kirchen selber kaum Anerkennung im Land erlangt haben. Gemäß Manning ist Österreich sehr streng mit neuen Gruppen, die ins Land kommen. Es gibt auf Seiten der österreichischen Menschen großen Argwohn gegenüber der Ausdehnung neuer Kirchen. Folglich würde eine neue Kirche typisch als Stiftung oder Verein beginnen, was die Gruppe berechtigt, ein Bankkonto zu eröffnen. Das ist die niedrigere Ebene der Tätigkeit einer neuen Kirche. Die mittlere Ebene ist erreicht, wenn die Gruppe Anerkennung als religiöse Körperschaft durch ihre Mitgliedschaft bei der Pfingstkirche Österreichs erlangt. Das ist eine Organisation, die in den 20er und 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts begonnen hat. Sie ist auch eine Schwesterorganisation der »Assemblies of God« weltweit. VCC und die Pfingstkirche haben diese Ebene erreicht, was ihnen eine gewisse Anerkennung und Akzeptanz verschafft, aber noch keine volle Anerkennung verleiht. Volle Anerkennung steht der höchsten Ebene zu, die zum Beispiel von der katholischen und der presbyterianischen Kirche eingenommen wird, mit allen Privilegien inklusive Steuerbefreiung.

Die Pfingstkirche schafft für ihre Mitglieder Raum, um am ghanaischen Zivilleben teilzunehmen, indem sie sich mit der Gesellschaft ghanaischer Staatsbürger in Österreich verbindet, und sie feiert Nationalfeiertage wie zum Beispiel den Unabhängigkeitstag Ghanas. Im März 2007 organisierten die Pfingstkirche und die Gesellschaft gha-

³³ Peter Sarpong, *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974, 88f.

naischer Staatsbürger in Österreich eine Feier, um den 50. Jahrestag der Unabhängigkeit Ghanas zu begehen. Derartige Feiern verbinden das Heimatland der Migranten mit der Diaspora. Obwohl Lighthouse von dieser Verbindung mit der Gesellschaft ghanaischer Staatsbürger in Österreich nicht profitiert, nahmen ihre Mitglieder an den Feierlichkeiten des 50-Jahr-Jubiläums teil. Die Kirchen bemühen sich fortwährend, einen ghanaischen Raum in einem fremden Land zu schaffen, um den Durst ihrer Mitglieder zu stillen, von denen viele ihre Verwandten und Bekannten in Ghana wegen wirtschaftlicher Nöte oder aus Mangel an Einwanderungspapieren kaum besuchen können. Wie A. Adogame aufzeigt, findet die Schaffung eines Heimatlandes im Raum der Diaspora in religiös-kulturellen Feiern wie der Namensgebung von Babys statt.³⁴

Die Pfingstkirche und Lighthouse sind Teil einer transnationalen Verbindung von Pfingstbewegungen mit um die Welt reisenden Priestern, die damit beschäftigt sind, Immigranten der südlichen wie der nördlichen Weltkugel zu dienen. Unter anderem sind ihre Kirchen auf Grund der Erniedrigung, die von Fremden generell ertragen wird, speziell von denjenigen, die sich aus der Opferrolle nicht selbst befreien können, erfolgreich; sei es, dass sie diese Erniedrigung objektiv als »Ausländer« an sich erfahren oder dass sie an einem selbstauferlegten imaginären geringen Selbstbewusstsein leiden. Was auch immer die Gründe für das Wachsen dieser Kirchen sein mögen, wie im Falle der Pfingstkirche oder von Lighthouse in Wien, ihre Mitglieder sind Menschen, die eher mit ihresgleichen zusammenkommen auf Grund von »Glaubenseinstellungen und Praktiken, die ihre Anhänger in einer einzigen moralischen Gemeinde, eine Kirche genannt, vereinen«³⁵. Die Typologie der »Ausländer« beschreibt eine Gesellschaft, in der die vollständige Teilnahme eines Einzelnen oder einer Gruppe am Sozialleben strukturell behindert wird. In diesem Fall wird das Schaffen eines sozialen Humankapitals als Basis, auf der Selbstausdruck gedeihen kann, eine befreiende Notwendigkeit. Die Mitglieder der Pfingstkirche und von Lighthouse in Wien schaffen ein derartiges soziales Humankapital in ihren Kirchen als das

³⁴ A. Adogame, *African Initiated Churches*, 2005, 225–244, hier 238–243.

³⁵ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (translated by Carol Cosman), Oxford 2001, 46.

wichtigste Unterstützungsnetzwerk, dessen sie sich fern der Heimat erfreuen. Für viele dieser Mitglieder wird Religion das Netzwerk, das Europa mit Afrika verbindet. Mit anderen Worten, Afrika wird durch gegenseitige Unterstützung, wie man sie zu Hause genießt, präsent gemacht und in Europa gelebt, und gleichzeitig werden Verbindungen zwischen der Diaspora und dem »Mutterland« entwickelt. Ter Haar, die den Fall der AICs in den Niederlanden zitiert, weist darauf hin, dass die soziale Bedeutung dieser Kongregationen in ihrem signifikanten Beitrag zum »materiellen und nicht-materiellen Wohlergehen afrikanischer Immigranten« liegt. Zuallererst stellen sie »ein unterstützendes Netzwerk zur Verfügung, das dem sozialen Aufstieg oder der Selbstverbesserung in der Diaspora großen Wert beimisst«. Zweitens »schaffen sie den holistischen Zustand des persönlichen Wohlergehens, der Mitglieder darauf vorbereitet, zu dem Entwicklungsprozess in ihrem Ursprungsland etwas beizutragen«.³⁶ Damit trägt Religion zu einer transnationalen Verbindung bei, die durch Migration genährt wird. Im besonderen Fall von Wien ist es die Pfingstkirche, die für Afrikaner verschiedener Nationalitäten dieses transnationale Netzwerk formt. Die Frage, über die man hier nachdenken muss, ist, warum Ghanaer und Nigerianer, die einst Katholiken, Anglikaner oder Presbyterianer bei sich zu Hause waren, nicht automatisch ihre Verbundenheit mit diesen Kirchen in einem fremden Land fortsetzen, sondern stattdessen den AICs beitreten.

Das neue soziale Umfeld, das AICs europaweit schaffen, wie zum Beispiel die »Christliche Erlöserkirche Gottes« (Redeemed Christian Church of God), die ursprünglich in Nigeria, jetzt aber in einigen 18 europäischen Ländern arbeitet, wird in Wien in der Pfingstkirche und von Lighthouse verkörpert.³⁷ Dies gilt im Besonderen in Bezug auf die neuen religiösen internationalen Netzwerke, die diese Kirchen für Mitglieder schmieden. Der Unterschied ist, dass diese

³⁶ Gerrie Ter Haar, *The Religious Dimension in Migration and its relation to Development. The Case of Ghanaians in the Netherlands*, in: Manuh Takyiwaa (Hg.), *At Home in the World? International Migration and Development in Contemporary Ghana and West Africa*, Accra 2005, 311–334, 319.

³⁷ Für die Aktivitäten der »Christlichen Erlöserkirche Gottes« siehe in: Ezra Chitando, *African Instituted Churches in Southern Africa. Paragons of Regional Integration?*, in: *African Journal of International Affairs* 7 (2004) 117–132.

Erfahrung in Österreich ziemlich jung ist. Und abgesehen von der normalen Rhetorik dieser Kirchen, dass sie für Mitglieder in einem fremden Land »ein Heim fern der Heimat« schaffen, behaupte ich, dass diese Kirchen auch eine Identitätskrise reflektieren in Bezug auf die Integration von Afrikanern in das »neue Heim«. Das bedeutet, dass der funktionale Effekt, den Religion gemacht hat, um ein Netzwerk von sozialem Humankapital zu schaffen, in sich selbst ein dysfunktionales Ergebnis trägt; ein Punkt, den meine dritte Behauptung in dieser Studie anspricht. AICs tragen zu einem Prozess bei, der ihre eigenen Mitglieder von dem Hauptteil der österreichischen Gesellschaft trennt. Der ununterbrochene Versuch, Afrika in Europa zu schaffen, kann für einige Afrikaner in Bezug auf Integration eine schwächende Auswirkung haben. Vollständige Integration resultiert aus einem kulturellen Austausch, der bereichernd sein kann. Die transnationale Pfingstbewegung jedoch, wie in der Pfingstkirche und bei Lighthouse in Wien beschrieben, bietet ihren Mitgliedern eine Eingeschlossenheit innerhalb einer Untergruppe, die selbst zusammen mit ihren Mitgliedern vom Hauptteil der österreichischen Gesellschaft ausgeschlossen ist. Ein typisches Beispiel ist ihre Unfähigkeit, Mitgliedern zu helfen, sich jene kulturellen Werte, wie zum Beispiel die deutsche Sprache, einzuprägen, die sie aber brauchen, um sich zu integrieren und in der österreichischen Gesellschaft voranzukommen. Sicherlich bringen die Pfingstkirche und Lighthouse ihre Mitglieder auf kreative Art und Weise zusammen und bieten ihnen in einem fremden Land ein Heim, während sie auch gleichzeitig eine Verbindung mit deren Heimat aufrechterhalten. Dies beeinträchtigt jedoch die Hilfe für den Einzelnen, sich in einem Land, das für viele eher ein permanentes als ein vorübergehendes Heim ist, zu verwurzeln.

V. SCHLUSSBEMERKUNG

Diese Arbeit beinhaltet die heftige Debatte über die afrikanischen transnationalen Kirchen bei der Verhandlung über die Identität und den Selbstwert eines »Ausländers« in Europa. In vielerlei Hinsicht repräsentiert Wien Westeuropa, was zum Beispiel den stereotypen Kampf um Identität, dem sich afrikanische Immigranten gegenüber-

sehen, betrifft. Alle europäischen Länder betreiben zwar eine etwas unterschiedliche Einwanderungspolitik, weisen aber aufgrund des europäischen Integrationsprozesses ebenso Ähnlichkeiten auf. Zum Beispiel kann das Erlangen der unbegrenzten Aufenthaltsbewilligung in Skandinavien und in Großbritannien zwei bis vier Jahre dauern, wogegen Portugal und Griechenland zehn Jahre fordern.³⁸ Im Allgemeinen sehen sich Migranten, die es nach Europa schaffen, im Besonderen die illegalen und die um Asyl ansuchenden, Zurückweisung und Identitätskrisen gegenüber, da Europa als Ganzes immer mehr eine Festung wird und den Druck verstärkt, ungewünschte Einwanderer aus Afrika und anderen Teilen der Welt draußen zu halten. Die Sehnsucht, menschlichen Gruppen anzugehören, ist für jene Migranten sogar noch größer, die Familie und Freunde in ihrer Heimat zurückgelassen haben, aber in der neuen Umgebung, die sie zu ihrer neuen Heimat machen wollen, keine Aufnahme finden. Entwurzelt, trifft der Versuch, neue Wurzeln zu schlagen auf die Gefahren, die von einer Gesellschaft ausgehen, die einen verschmäht und mit Füßen tritt. Unter derartigen Umständen können religiöse Gemeinschaften die Art von gesellschaftlichem Leben anbieten, die die Abwesenheit von Familie und Freunden kompensiert, sogar bis zu dem Punkt, wo eine Grundlage geschaffen wird, Beziehungen, die auf Vertrauen beruhen, zu bereichern. Diese bieten Raum für Unterstützung und Netzwerke, die nicht nur religiöse Erfahrung, sondern auch soziale, wirtschaftliche und selbst politische Erfüllung des Einzelnen fördern. Diese Entwicklung bildet ganz wesentlich soziales Humankapital, das sowohl Einzelne als auch eine ganze Gruppe unterstützt.

Die Wahrnehmung einer feindlich gesinnten Öffentlichkeit, nämlich die der Durchschnittsösterreicher, verleiht dem Migranten nicht nur die Identität eines anderen, der »Ausländer« ist, sondern dient auch als Ferment bei der Selbstpositionierung eines Ghanaers in seinem Diasporaumfeld. Das Bild des Gastgebers schafft unter den Ghanaern in Wien Solidarität als eine Stärke, die in einem großen Ausmaß über die normale ethnische Bindung zu Hause hinausgeht, angesichts einer allen gemeinsam verliehenen Identität. Die Möglichkeit, sich selbst zu regenerieren, liegt in der Erneuerung ihrer ghanaischen

³⁸ Vgl. dazu: Europäische Kommission 2005,13.

Identität auf innovative Art und Weise wie mit der Etablierung von AICs. Diese Kirchen weisen auf den afrikanischen Einfallsreichtum hin, sich selbst zu helfen, und auf die afrikanische Renaissance³⁹, die die Dominanz einer importierten Religion, die ihnen kein Zuhause bietet, abstreift. AICs ermöglichen Gemeinschaften, mit deren Hilfe Einzelpersonen neue Überlebensformen in der Diaspora entwerfen. Ihr gesellschaftliches Leben wird durch ein Netzwerk gestärkt, das sie unterstützt und das soziale Mobilität schafft. Mitglieder, die in wirtschaftlichen Schwierigkeiten stecken und von den Banken kein Darlehen erhalten, weil sie nicht kreditwürdig sind, können sich Geld von der Pfingstkirche, von Lighthouse oder von einzelnen Mitgliedern der Kirche borgen. Kirchenmitglieder dienen außerdem als Informationsquelle bei der Arbeitssuche und in manchen Fällen auch als billigerer Weg, Geld nach Hause zu schicken, wenn ein anderes Mitglied seine Familie zu Hause besucht. Im Kontext der Diaspora sind diese religiösen Gemeinschaften durch den Prozess der Bildung von sozialem Humankapital und Kulturkapital konstante strategische Akteure.

Wenn religiöse Gruppen dazu neigen, solch ein soziales Humankapital anzubieten, würde man erwarten, dass Migranten solchen bereits in ihrer neuen Heimat existierenden beitreten. In zunehmendem Maße jedoch tendieren afrikanische Immigranten dazu, mit ihresgleichen selbst zu religiösen Zwecken zusammenzukommen. Das riecht nach Migrationstheorien, die behaupten, dass Siedlungsmuster von Migranten auf der Wahl der Migranten beruhten oder das Resultat sozioökonomischer Zwänge seien, die ihnen auferlegt würden wie z.B. der Grundstücks- und Wohnungsmarkt.⁴⁰ Neben dieser Tatsache belegen die Erkenntnisse aus der Feldforschung in Wien jedoch, dass afrikanische Migranten in zunehmendem Maße in den Pfingstkirchen ein Zuhause finden. Zum Beispiel wurden 15 (34%) von den 44 Mitgliedern von Lighthouse und der Pfingstkirche, die an der Untersuchung teilnahmen, das erste Mal getauft, als sie diesen

³⁹ Ogbu U. Kalu, Review on Paul Gifford's Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy, in: <http://www.utexas.edu/conferences/africa/ads/94.html>, 2007, 3.

⁴⁰ Alan G. Gilbert / Peter M. Ward, Residential Movement among the Poor. The Constraints on Housing Choice in Latin American Cities, in: Transactions of the Institute of British Geographers, New Series 7 (1982) 129–149.

Kirchen beitraten. 23 (52%) wurden bereits in einer anderen Kirche getauft, bevor sie Lighthouse oder der Pfingstkirche beitraten. Die früheren Kirchen der Befragten sind so vielfältig wie die Anzahl der Interviewten, die einzige Mehrheit waren drei Katholiken und sechs, die ihre vorherigen Kirchen nicht erwähnten. Einige der Vorteile, die Befragte von ihrer neuen Kirche haben, betreffen sowohl spirituelle und finanzielle Unterstützung als auch die Befriedigung des Bedürfnisses nach gesellschaftlichem Leben.

Die AICs bieten sich selbst als plausibler Raum an, um die eigene Identität zu behaupten, Selbsterfüllung zu finden sowie ihre Unterstützungsnetzwerke, die das Wohlergehen des Einzelnen in einem fremden Land fördern. Sie dienen als das Bindeglied zwischen der Heimat der Mitglieder und der Diaspora, indem sie den Raum schaffen, wo religiöse Feiern und Inszenierungen des kulturellen, sozialen und politischen Lebens der ursprünglichen Heimat ineinandergreifen.

Trotz der Vorteile, die Mitglieder der Pfingstkirche und von Lighthouse aus dem sozialen Humankapital ziehen, das in ihren Kirchen geschaffen wird, muss festgehalten werden, dass durch die Förderung einer zunehmenden Interaktion unter ihresgleichen zu Diasporabedingungen die AICs Einzelpersonen davon abhalten, sich innerhalb der Migrationsziele zu integrieren. Die Sprache bleibt ein dominanter kultureller Faktor im Integrationsprozess, wobei in einem Land wie Österreich eine religiöse Anbindung an eine höchst anerkannte religiöse Körperschaft durchaus dabei förderlich sein kann, schneller Fuß zu fassen sowohl im öffentlichen Leben als auch in der größeren Gesellschaft. In einem Kontext wie dem der AICs führen die Mitglieder ihre Identität stets als »Ausländer« fort. Mit den Worten von C. Geertz⁴¹ ausgedrückt, sind sie bestenfalls als alternative Ideologie zu betrachten, die dadurch die ununterbrochenen Verhandlungen der Identitäten bewirken zwischen dem Volk des Gastlandes und dem der Migranten.

⁴¹ Clifford Geertz, *Ideology as a Cultural System*, in: David Apter (Hg.), *Ideology and Discontent*, New York 1964, 47–76.

- ADEPOJU, Aderanti, Patterns of Migration in West Africa, in: TAKYIWAA, Manuh (Hg.), *At Home in the World?*, International Migration and Development in Contemporary Ghana and West Africa, Accra 2005, 24–54.
- ADOGAME, Afe, African Initiated Churches in Europe. Continuity and Transformation. African Identities and World Christianity in the Twentieth Century. Proceedings of the Third International Munich-Freising Conference on the History of Christianity in the Non-Western World (15.–17. September 2004), Wiesbaden 2005, 225–244.
- ASAMOAH-GYADU, Kwabena J., Reshaping Sub-Saharan African Christianity, in: *Media Development* 52 (2005) 17–21.
- BECKER, Gray, *A Treatise on the Family*, Harvard 1991.
- BECKER, Gray, *Human Capital*, National Bureau of Economic Research, 1964.
- CHECKEL, Jeffrey T., Norms, Institutions and National Identity in Contemporary Europe, in: *International Studies Quarterly* 43 (1999) 83–114.
- CHENEY, David M., Statistics by Country by Catholic Population, 1996–2005, in: <http://www.catholic-hierarchy.org/country/sc1.html>, abgerufen am 15.07.2008.
- CHITANDO, Ezra, African Instituted Churches in Southern Africa. Paragons of Regional Integration?, in: *African Journal of International Affairs* 7 (2004) 117–132.
- COLEMAN, James S., Social Capital in the Creation of Human Capital, in: *American Journal of Sociology* 94 (1988) 120.
- DURKHEIM, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life* (translated by Carol COSMAN), Oxford 2001.
- FISCHER, Karin / HÖDL, Gerald / MARAL-HANAK, Irmi (Hgg.), *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien. (Gesellschaft – Entwicklung – Politik; 3)*, Wien 2004.
- FOLEY, Michael W. / EDWARDS, Bob, Is It Time to Disinvest in Social Capital?, in: *Journal of Public Policy* 19 (1999) 141–173.
- GEERTZ, Clifford, Ideology as a Cultural System, in: APTER, David (Hg.), *Ideology and Discontent*, New York 1964, 47–76.
- GERLOFF, Roswith, Halfway to Paradise. African Christians in Europe by Gerrie Ter Haar, in: (Review) *Journal of Religion in Africa* 30 (2000) 506–508.
- GIFFORD, Paul, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Bloomington 2004.
- GILBERT, Alan G. / WARD, Peter M., Residential Movement among the Poor. The Constraints on Housing Choice in Latin American Cities, in: *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series* 7 (1982) 129–149.

- KALU, Ogbu U., Review on Paul Gifford's Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy, in: <http://www.utexas.edu/conferences/africa/ads/94.html>, 2007.
- MANUH, Takyiwaa (Hg.), *At Home in the World? International Migration and Development in Contemporary Ghana and West Africa*, Accra 2005.
- MAXWELL, David, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, Oxford 2006.
- PUTNAM, Robert D., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1993.
- PUTNAM, Robert D., Social Capital and Public Affairs, in: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 47/8 (1994) 5–19.
- SARPONG, Peter, *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974.
- SAVELSBERG, Joachim J., Socio-Spatial Attributes of Social Problems. The Case of Crime and Delinquency, in: *Population and Environment* 7 (1984) 163–181.
- TAKLA, Tendzin N., Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks (W. S. F. PICKERING), in: *Contemporary Sociology* 6 (1977) 163–165.
- TAYLOR, Ian, The International Drug Trade and Money-Laundering. Border Controls and Other Issues, in: *European Sociological Review* 8 (1992) 181–193.
- TEACHMAN, Jay D., / PAASCH, Kathleen / CARVER, Karen, Social Capital and the Generation of Human Capital, in: *Social Forces* 75/4 (1997) 1343–1359.
- TER HAAR, Gerrie, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff 1998.
- TER HAAR, Gerrie, The Religious Dimension in Migration and its relation to Development. The Case of Ghanaians in the Netherlands, in: Takyiwaa, Manuh (Hg.), *At Home in the World? International Migration and Development in Contemporary Ghana and West Africa*, Accra 2005, 311–334.
- WIKIPEDIA, Roman Catholicism in Austria, in: http://en.wikipedia.org/wiki/Roman_Catholicism_in_Austria, abgerufen am 15.07.2008.

JOSEF KEPLINGER

Predigt (2. Adventsonntag)
Kirche St. Gertrud/Klosterneuburg anlässlich
der Verleihung des »Pius-Parsch-Preises 2011«
vom 4. Dezember 2011

Jes 40,1–5.9–11; 2 Petr 3,8–14; Mk 1,1–8

Der Autor ist Spiritual des Priesterseminars der Diözese Linz. Er wurde 2003 zum Priester geweiht und absolvierte sein Theologiestudium in Linz und Regensburg. Für seine Dissertation über den »Vorsteherstuhl« in der Liturgie erhielt Keplinger an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz im Fach Liturgiewissenschaft die Auszeichnung »summa cum laude«. Am 4. Dezember 2011 überreichte ihm der Abtprimas der Augustiner Chorherren, Bernhard Backovsky, als Forschungspreis der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« den Pius-Parsch-Preis 2011 (Ed.).

Schwestern und Brüder in Christus!

»Ich bin ein Sucher eines Weges, der breiter ist als ich ... Nicht zu schmal. Kein Ein-Mann-Weg. Aber auch keine staubige, tausendmal überlaufene Bahn. Ich bin ein Sucher eines Weges. Sucher eines Weges für mehr als mich« (Günter Kunert).

Mit diesem Gedicht bringt Günter Kunert eine Sehnsucht unserer Tage auf den Punkt: Menschen sind Suchende, suchen ihren Weg! Gerade in einer Welt der vielen Wege wird diese Suche nicht einfacher: In einer Welt der Autobahnen und ausgebauten Hochgeschwindigkeitsstrecken, der Geschäftsstraßen, Bankverbindungen und elektronischen Vernetzungen. Zwischen all diesen Wegen, auf denen wir tagtäglich unterwegs sind, bleibt die Frage nach *dem* Weg der über uns selbst und unsere Welt hinausführt, weil uns letztlich alle selbst angelegten Wege doch im Kreis laufen lassen, immer wieder auf uns selbst zurückwerfen oder zumindest immer an einem Punkt enden, der uns nicht die letzte Erfüllung schenken kann. Unsere Welt ist schlicht und einfach »eine Nummer zu klein geraten,

um die tiefste Sehnsucht stillen zu können, die wir in uns tragen« (Kurt Tucholsky). So bleiben wir alle – ob bewusst oder unbewusst – Sucher eines Weges, der breiter ist als wir selber, der weiter führt als die vielen Wege, die wir tagtäglich in dieser Welt beschreiten.

Die Liturgie des Advents wurzelt bei genauem Hinsehen ganz in dieser Sehnsucht und setzt deshalb sehr bewusst bei der Frage nach dem Weg an, nach einem Weg, der dieser Sehnsucht entspricht, ihr Raum gibt und sie nährt. Der Lesungstext aus dem Buch Jesaja führt uns am heutigen Sonntag nicht von ungefähr zurück in die Zeit des Babylonischen Exils. Die Israeliten sind verschleppt, befinden sich in einem Zustand völliger Entfremdung, Verunsicherung und Orientierungslosigkeit. Zwischen ihnen und Jerusalem, dem Ort ihrer »Heimat«, dem Ort, wohin sich ihr ganzes Sehnen bündelt, liegt die ausgedehnte und unwegsame Wüste. Wir »greifen« förmlich das Suchen, das Ringen, die Fragen dieser Menschen.

In diese Situation hinein zeichnet der Prophet Jesaja ein Bild der Hoffnung: Ein Weg wird geschildert, ein Weg weit hinaus über diese Erfahrungen, ein »Prozessionsweg zur Heimkehr«, eine »blühende Straße« mitten durch die Wüste, ein kurzer und gerader Weg über alle Hindernisse hinweg, ein Weg, der die Sehnsucht der Menschen bündelt und der letztlich einmündet in eine neue Erfahrung Gottes, der diesen Menschen in seiner Hirtensorge entgegenkommt, sie sammelt und behutsam heimträgt.

Der Advent – heute wie vor 2500 Jahren – hat letztlich diese »Heimkehr« auf dem Weg des Lebens zum Ziel, das Hineingenommenwerden in Gottes Lebensfülle, das Finden und Beschreiten jenes Weges, der uns als Menschen wirklich entspricht.

Wenn der Täufer Johannes mitten in der Wüste die Menschen seiner Zeit auf die Ankunft Christi hin verweist, auf das *sichtbare Erscheinen des unsichtbaren Gottes* (vgl. Präfation von Weihnachten), dann lebt in seinen Worten die Jesaja-Verheißung neu auf und findet ihr Ziel, und dann ist für uns bis zum heutigen Tag *der Weg* markiert, der unserer innersten Sehnsucht im eben genannten Sinn einem wirklichen »Zuhause« entgegenführt. Wir feiern diese Tage des Advents, damit wir nicht vergessen, dass seither unsere ganze Lebenswirklichkeit immer schon unter dem Vorzeichen dieser Ankunft steht, durch die uns Gott den *Weg* hinein in sein innerstes Geheimnis eröffnet hat.

Wenn wir heute am 4. Dezember an die Schlussabstimmung und feierliche Verkündigung der Liturgiekonstitution vor 48 Jahren denken, dann dürfen wir uns auch in Erinnerung rufen, wie sehr gerade dieses Dokument letztlich darauf hinzielt, der Liturgie in ihrer adventlichen Grundgestalt eine neue Ausdruckskraft zu geben. Weil unser ganzes Leben unter dem Advent Gottes steht, ist diese Dimension auch der zentrale Punkt in unserem Feiern, die Quelle, aus der heraus wir handeln, und das Ziel, auf das sich alles hinordnet.

Die Liturgische Erneuerungsbewegung rund um Pius Parsch, die letztlich zu einem der zentralen Impulsgeber für die Weichenstellungen des Konzils wird, speist sich ganz wesentlich aus dem Anliegen, für die Menschen im Feiervollzug genau *diese* Dimension wieder deutlicher zu markieren: dass Christus uns je neu und in vielfältiger Weise entgegenkommt und in seine Lebensfülle hineinnimmt. Der Blick auf diese Wirklichkeit ruft in vielfacher Hinsicht zur Erneuerung! Dort wo Menschen die »tiefen Täler« einer fremd gewordenen Kultsprache nicht mehr wirklich überwinden können, wo undurchsichtige Riten wie »Berge und Hügel« die Sicht auf das Eigentliche verstellen und besonders auch dort, wo Menschen im Feiervollzug gar nicht mehr wirklich erfahrbar auf einen Weg mitgenommen werden, braucht es das bewusste Beschreiten eines *neuen Weges*, der wieder unmittelbar zu *dem* hinführt, der uns im Feiern entgegenkommt.

Im Blick auf die kraftvolle Liturgie der Alten Kirche kommt Pius Parsch zur Überzeugung, dass die Statik einer weitgehend subjektiv bestimmten Privatfrömmigkeit – die sich bildlich gesehen auf den »Besitz« des eucharistischen Herrn im Tabernakel hin fixiert – sich nur in einem neuen »Durchblick« auf den verklärten Herrn hin aufbrechen lässt, der zur Rechten des Vaters sitzt und gleichzeitig auf die Feiernden *im Vollzug* der Liturgie je neu zukommt, der Menschen zusammenführt, indem er alle erfahrbar und in sein Lebensgeheimnis hineinnimmt, bis am Ende der Tage diese Wirklichkeit dann ihre endgültige Erfüllung findet.

In diesem »Durchblick« öffnet sich *der* Weg, der endgültig »breiter« ist als wir selber, unendlich mehr als wir selber, der die Liturgie weitet, horizontal und vertikal. In diesem Sinne gilt es, die »Parusie-sehnsucht« wieder zu wecken,¹ wie Parsch das wiederholt ausdrückt:

¹ Vgl.: Pius Parsch, Das Symbol der Thronbesteigung (»Etimasia«), in: BiLi 7 (1932/33), 25–33, hier 33.

Wir müssen im Feiern »wieder den Schwerpunkt von der Erde in den Himmel verlegen«²; kurz gesagt wirklich den »neuen Himmel und die neue Erde erwarten«, wie es uns der erste Petrusbrief heute in der Lesung vor Augen gestellt hat. Im Wiederentdecken dieser adventlichen Dimension sieht Parsch die eigentliche Triebfeder, die der Liturgie ihre Dynamik und Kraft zurückgibt.

Und gerade hier in diesem Kirchenraum hat dieses Grundanliegen von Pius Parsch auch eine sichtbare Ausdrucksgestalt gefunden. Zweifelsohne ist dieser Raum für ihn zuerst in einem funktionalen Sinn »Handlungsraum« der versammelten Gemeinde und hat von daher ganz grundlegend dem wesensgerechten Vollzug der Liturgie zu dienen. Weil aber die Wirklichkeit im Gesamten und die in diesem Raum feiernde Gemeinde schon ganz in den Advent Gottes hineingenommen sind, wird im Feiern auch der Raum selbst mit seiner Einrichtung regelrecht »aufgesprengt« und »durchsichtig« auf diese Wirklichkeit hin und auf diese Weise zum Verweiszeichen für das innerste Geheimnis der feiernden Gemeinde. Der letzte und tiefste Sinn des Raumes ist für Parsch so gesehen Christus selbst, der im Feiern seine Gemeinde sammelt, nährt und zur Verklärung führt. Im sichtbaren Bau sieht er die »mystische Verbindung Christi mit seiner Kirche« dargestellt, zeigt sich, »daß die Gemeinschaft der Gläubigen aus Christus herauswächst, von Christus lebt, in Christus verwurzelt ist«.³

Vor diesem Hintergrund wird bei der Umgestaltung dieser Kirche in den 1930er Jahren ganz nach dem Vorbild der altkirchlichen Basiliken die Apsis mit einem steinernen Thron ausgestattet. Es ist der für den Kyrios – für den auferweckten und erhöhten Herrn – bereitete Thron. Im Durchblick auf ihn soll die feiernde Gemeinde in die »Vorwirklichkeit seiner Wiederkunft«⁴ hineingeführt werden, wie Parsch es ausdrückt, in die Spannung zwischen seiner bereits geschenkten und im Feiervollzug erfahrbaren und gleichzeitig immer noch vorausliegenden Ankunft. Wenn dieser für ihn so wichtige Symbolort auch dem ordinierten Vorsteher für seinen konkreten

² Pius Parsch, Parusiegedanken im kirchlichen Herbst, in: BiLi 2 (1927/28), 1–4, hier 2.

³ Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg/Wien ²1952 = (PPSt 1), Würzburg ³2004, 314.

⁴ Pius Parsch, Die Königsidee der Liturgie, in: BiLi 1 (1926/27), 10–12, hier 10.

Dienst an der liturgischen Versammlung zugewiesen wird – und Parsch konkretisiert das schon in seiner Zeit, wenn er beispielsweise den Vorsteherdienst beim Vollzug der Tagzeitenliturgie von dort aus wahrnimmt –, dann enthüllt er damit gleichzeitig eine ganz wesentliche Dimension liturgischer Vorstehung. Wo zu dieser Zeit in Kirchenräumen üblicherweise der Tabernakel steht – als Sinnbild einer »statischen«, auf die Anbetung ausgerichteten Liturgie –, verortet Parsch die Funktion der Vorstehung und nimmt mit diesem Akzent eigentlich schon den später beim Konzil vollzogenen Wandel hin zu einem *dynamischen, kommunikativen* und *personalen* Liturgieverständnis vorweg, das den Vorsteher als Person wieder untrennbar in Beziehung zur feiernden Gemeinde setzt.

Dieser Wandel zeigt sich eben besonders darin, dass der Vorsteher im Feiervollzug – theologisch gesehen – nicht nur auf Seiten der Gemeinde angesiedelt wird – als Leiter des Gebetsgeschehens und des Ausdrucks vor Gott –, sondern ganz im Sinne der Repräsentationstheologie der alten Kirche in gleicher Weise der Gemeinde gegenübersteht. Dadurch soll erfahrbar werden, dass er in Entfaltung seiner Taufberufung durch die Ordination dazu erwählt ist, bei bleibender Eingebundenheit in die feiernde Gemeinde *für sie* und *in ihr* in personaler Weise Christus abzubilden, das Haupt der versammelten Gemeinde, ihren tragenden Grund, *den* der im Feiern aktuell *auf sie zukommt, an ihr handelt* und sie dabei der *Vollendung entgegenführt*.

Im Ensemble der unterschiedlichen Gegenwartsweisen Christi im Feiervollzug (vgl. SC 7) steht der ordinierte Vorsteher in diesem Sinne erfahrbar für *den*, der seine Gemeinde *zusammenruft* und der sie dann in der Dynamik dieser Sammlungsbewegung *einen Weg führt*, auf dem sie »genährt« wird am gedeckten Tisch des Wortes und des eucharistischen Mahles und in diesen Erfahrungen dem endgültigen Advent Gottes am Ende der Zeiten entgegengeführt wird.

Vor diesem Hintergrund braucht es in den Kirchenräumen der Gegenwart für eine wesensgerechte Wahrnehmung der Vorsteherfunktion einen Ort, der einerseits grundlegend den funktionalen Anforderungen dieser Dimension gerecht wird, der wirkliche Kommunikation mit der Gemeinde ermöglicht und die Wahrnehmung von Leitung unterstützt, der aber andererseits in einem symboltheologischen Sinn ebenso die versammelte Gemeinde im Feiervollzug zu ei-

nem »Durchblick« auf den auferweckten und erhöhten Herrn animiert, auf die Wahrnehmung seiner verborgenen Gegenwart in der Person des Vorstehers. Gerade im Erkennen der symboltheologischen Bedeutung des Sitzes wird nämlich die Rolle des Vorstehers selbst in der notwendigen Weise relativiert durch die monumentale Verdeutlichung, dass er selber *nur* im Dienst dafür steht, dass ein anderer *seinen* Dienst an der Gemeinde erfüllen kann. Letztlich muss dieser Ort auf die Frage hinzielen: Wer ist's, den ihr seht? Erst diese Grundfrage altkirchlicher Mystagogie eröffnet *den* Weg, der wirklich in die Tiefe des Feiargeschehens hineinführt.

Ich denke, dieser kurze Aufriss zeigt, dass dem Vorsteherort im Ensemble der liturgischen Orte eine zentrale Stellung im Feiervollzug und für das Feiervverständnis zukommt, eine Stellung, die bis heute nicht immer voll erkannt und baulich entsprechend akzentuiert worden ist. Auch wenn im Blick auf die konkrete Form der Ausgestaltung des Vorstehersitzes hier in St. Gertrud nach heutigem Verständnis erhebliche Anfragen gestellt werden müssten, wird doch deutlich, wie sehr die grundlegende Akzentsetzung von Pius Parsch, die hinter dieser Ausgestaltung steht, noch heute Aktualität und Bedeutung behalten für den Erneuerungsprozess der Liturgie, der davon lebt und darauf hinzielt, »Wege« zu eröffnen, »Wege«, die Menschen auf den Kommenden hin ausrichten und die Sehnsucht nach ihm wachhalten, »Wege«, die nie zu »schmal« sein dürfen, keine »Ein-Mann-Straßen« und auch »keine tausendmal überlaufenen Bahnen«. Diese »Wege« gilt es im Auge zu behalten, denn das Suchen und Beschreiten solcher »Wege« ist und bleibt *adventlicher Dauerauftrag der Kirche*, bis er kommt in Herrlichkeit!

LITERATUR

PARSCH, Pius, Das Symbol der Thronbesteigung (»Etimasia«), in: BiLi 7 (1932/33), 25–33.

PARSCH, Pius, Die Königsidee der Liturgie, in: BiLi 1 (1926/27), 10–12.

PARSCH, Pius, Parusiegedanken im kirchlichen Herbst, in: BiLi 2 (1927/28), 1–4.

PARSCH, Pius, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg/Wien²1952 = (PPSt 1), Würzburg³2004.

MITARBEITER

KEPLINGER, Josef,

Dr. theol., Spiritual des Bischöflichen Priesterseminars der Diözese Linz, Träger des Pius-Parsch-Preises 2011:

4020 Linz, Harrachstraße 7, Österreich.

KORHERR, Edgar Josef,

Dr. phil. habil. em. Univ.-Prof. für Katechetik und Religionspädagogik in Graz, Ehrensator der Universität Ljubljana, langjähriger Hauptschriftleiter der »Christlich pädagogischen Blätter«, Mitglied der LWG:

8010 Graz, Carnerigasse 14/6, Österreich.

KUNZLER, Michael,

Dr. theol. habil., Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft in Paderborn, Vorsitzender der Liturgiekommission des Erzbistums Paderborn, Lehrauftrag für byzantinische Liturgiewissenschaft in Eichstätt, Berater der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung:

33098 Paderborn, Kamp 6, Deutschland.

OKYEREFO, Michael Perry Kweku,

Dr. phil., Studium der Religionswissenschaft und Soziologie in Ghana und Wien, Postgraduate Certificate in Education 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, Legon, Ghana.

PACIK, Rudolf,

Dr. theol. habil., em. Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Salzburg, Mitglied der LWG:

5020 Salzburg, Universitätsplatz 1, Österreich.

PROBST, Manfred SAC,

Dr. theol. habil., em. Prof. für Liturgiewissenschaft in Vallendar, Mitglied der LWG:

56179 Vallendar, Pallottistraße 3, Deutschland.

REDTENBACHER, Andreas CanReg,
Dr. theol. habil., Prof. für Liturgiewissenschaft in Vallendar, Direktor des Pius-Parsch-Institutes:
3400 Klosterneuburg, Stiftsplatz 1, Österreich.

REUTER, Wolfgang,
Dr. theol. habil., Privatdozent für Pastoraltheologie in Vallendar, Klinikseelsorger am LVR-Klinikum, Kliniken der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Koordinator der Behinderten- und Psychiatrieseelsorge in Düsseldorf/Rhein-Kreis Neuss, Psychoanalytiker (GPP):
40629 Düsseldorf, Dorfstraße 5, Deutschland.

RICHTER, Klemens,
Dr. Dr. hc. theol. habil., em. Prof. für Liturgiewissenschaft in Münster:
48143 Münster, Johannisstraße 8–10, Deutschland.

SCALA Monika,
Dr. theol., Assistentin für Liturgiewissenschaft in Klosterneuburg, Habilitationsprojekt über Pius Parsch, Mitglied der LWG:
3400 Klosterneuburg, Stiftsplatz 1, Österreich.

SERAPHIM, Hans-Christian,
Dr. theol., Pfarrer i.R. der Evangelisch-Lutherischen Kirche:
90489 Nürnberg, Keßlerplatz 7, Deutschland.

TÜCK, Jan-Heiner,
Dr. theol. habil., Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Wien, Schriftleiter der Internationalen Katholischen Zeitschrift »Communio«:
1010 Wien, Schenkenstraße 8–10, Österreich.

SPONSOREN

Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg und der Herausgeber bedanken sich bei folgenden Institutionen für die Unterstützung des Bandes 4/2011 durch Druckkostenbeiträge:

**KULTUR
NIEDERÖSTERREICH**

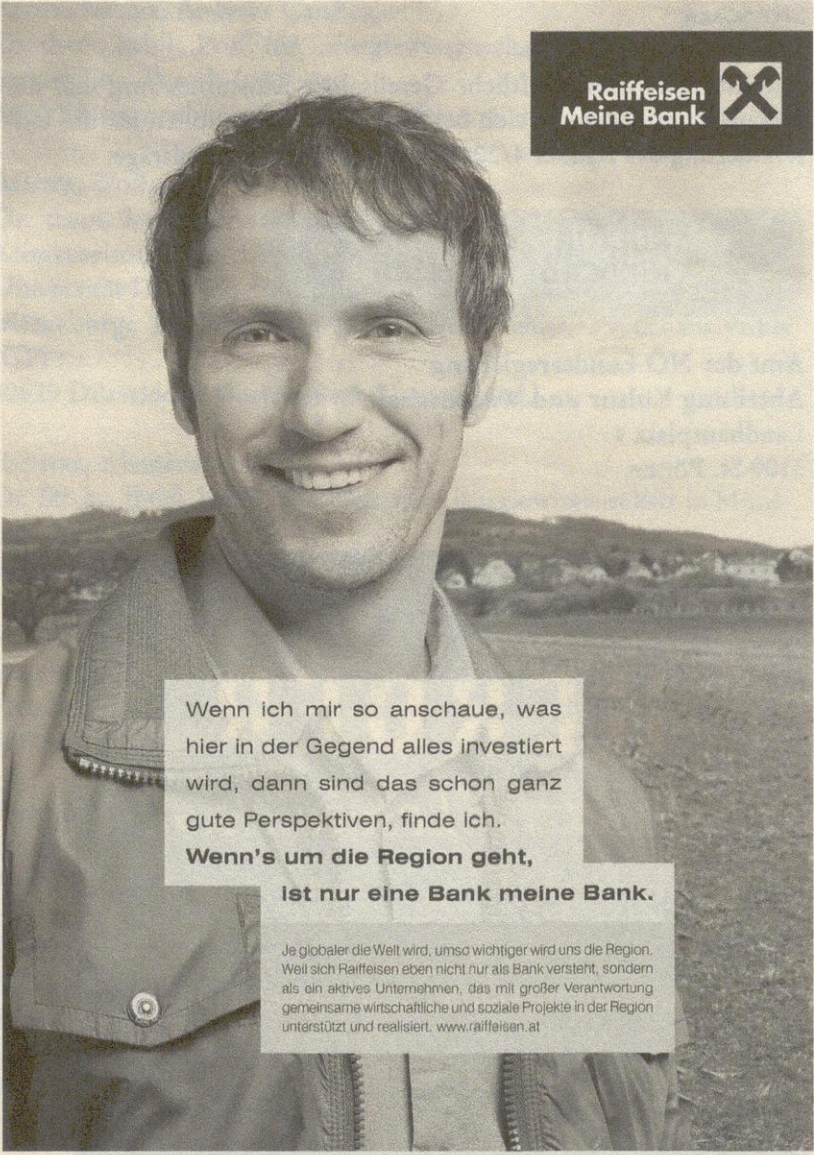


Amt der NÖ Landesregierung
Abteilung Kultur und Wissenschaft
Landhausplatz 1
3109 St. Pölten

HERDER

Wir setzen Lesezeichen!

Buchhandlung Herder; Zach-Buch GmbH
Wollzeile 33; 1010 Wien
Tel 01/5121413-0; Fax -42; www.herder.at



Raiffeisen
Meine Bank



Wenn ich mir so anschau, was
hier in der Gegend alles investiert
wird, dann sind das schon ganz
gute Perspektiven, finde ich.

Wenn's um die Region geht,

Ist nur eine Bank meine Bank.

Je globaler die Welt wird, umso wichtiger wird uns die Region.
Weil sich Raiffeisen eben nicht nur als Bank versteht, sondern
als ein aktives Unternehmen, das mit großer Verantwortung
gemeinsame wirtschaftliche und soziale Projekte in der Region
unterstützt und realisiert. www.raiffeisen.at

