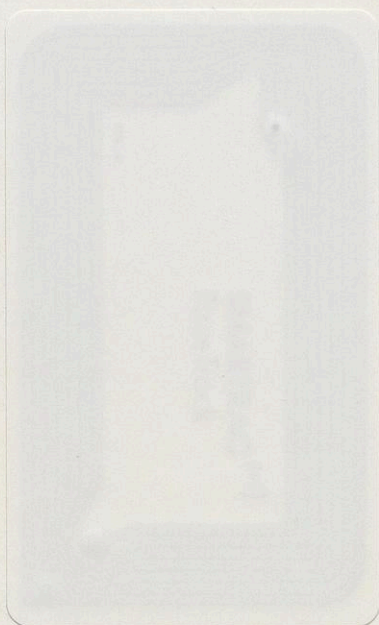




531390058 021



Universität Tübingen

Protokolle zur Liturgie

Band 7 | 2016/2017

zur Liturgie

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg

herausgegeben vom
Pius-Parsch-Institut

Band 7 | 2016/2017

echter

Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg

*herausgegeben vom
Pius-Parsch-Institut*

Band 7 | 2016/2017

echter

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

**Rudolf Pacik
und Andreas Redtenbacher**

Gefördert durch:

**WISSENSCHAFT · FORSCHUNG
NIEDERÖSTERREICH**



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

© 2017 Echter Verlag GmbH, Würzburg
www.echter-verlag.de
Umschlag: Peter Hellmund
Druck und Bindung: Pressel, Remshalden
ISBN 978-3-429-04380-3

ZA 11027-7

Inhalt

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

TEIL I

Liturgiewissenschaft

<i>Georg Braulik</i> , Die Erneuerung der Liturgie und das Alte Testament	13
<i>Rudolf Pacik</i> , Einrichtung von Kirche und Altarraum in den Vor-Fassungen der Liturgiekonstitution.	49
<i>Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld</i> , Besinnliches zu »Marschkolonne oder Kreis?«	91
<i>Andreas Redtenbacher</i> , Heimat: eine liturgisch-theologische und pastoral-diakonische Herausforderung.	97
<i>Pius Maurer</i> , Die Bedeutung der »alten Orden« für die Liturgie der Kirche. Bemerkungen ausgehend von den Stiften Niederösterreichs	110

TEIL 2

Liturgie in Kontexten

<i>Walter Kasper</i> , Theologie als Dienst am Glauben	135
<i>Helmut Krätzl</i> , Ökumene und Reformationsgedenken in Österreich. Vortrag bei der Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft 2017	151

<i>Michael Bünker</i> , Ökumene der Gaben: vom Miteinander zum Füreinander – Was wir voneinander lernen	157
<i>Alfred Ehrensperger</i> , Sinn und Unsinn eines Reformations- jubiläums	168
<i>Helga Maria Wolf</i> , Passion und Emotion. Kreuzwege – Kalvarienberge – Heilige Gräber	176
<i>Otto Urban</i> , Liturgiereform – das Ziel erreicht?	215
<i>Johann Pock</i> , Kraft aus der Wurzel. Predigt zu Jes 11,1–10 und SC 10	228
<i>Egon Kapellari</i> , Predigt beim Jahresgedenkgottesdienst für Pius Parsch. St. Gertrud in Klosterneuburg am 11. März 2017	233
Verzeichnis der MitarbeiterInnen	239

Vorwort des Herausgebers

DREI REIHEN DES PIUS-PARSCH-INSTITUTS

Das Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie als Herausgeber legt mit der vorliegenden Ausgabe des Jahrbuchs der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg den 7. Band der Protokolle zur Liturgie (PzL) vor. Das Institut gibt zwei weitere Reihen heraus: die Pius-Parsch-Studien (PPSt) mit bisher 13 Bänden und die von Johannes Emminghaus und Norbert Höslinger begründeten Schriften des Pius-Parsch-Instituts (SPPI), deren 8. Band demnächst erscheint. Die insgesamt drei Reihen des Instituts weisen ein je eigenes Profil auf und unterscheiden sich nach Inhalt und Ziel: Während die Reihe PPSt vorwiegend der unmittelbaren Pius-Parsch-Forschung und der Neuedition seines Schrifttums gewidmet ist, publiziert die breiter ansetzende Reihe SPPI wissenschaftliche und pastorale Werke aus einem weiteren Umfeld – freilich aus dem Geist der Liturgischen Bewegung und der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums. Die Reihe PzL versteht sich als »Jahrbuch« und veröffentlicht Einzelbeiträge von Autoren, die in der einen oder anderen Weise mit dem Pius-Parsch-Institut und der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft verbunden sind. Einzelne thematische Überschneidungen der drei Reihen – vorwiegend über Person und Werk von Pius Parsch – bestätigen als Ausnahmen die Regel der Reihenprofile.

DAS VORLIEGENDE BUCH

Der vorliegende Band 7 der Protokolle zur Liturgie ist wieder in zwei Sektionen gegliedert: Teil I enthält Beiträge zur *Liturgiewissenschaft*. Georg Braulik (Wien) setzt sich in bekannt fundierter Weise mit der Erneuerung der Liturgie aus der Sicht der alttestamentlichen Bibelwissenschaft auseinander und deckt unbeachtete und defizitäre Perspektiven auf. Rudolf Pacik (Salzburg) gibt mit historischer Präzision Einblick in eines seiner wichtigsten Forschungsthemen über die Einrich-

tung von Kirche und Altarraum, hier in den Vor-Fassungen der Liturgiekonstitution. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld (Wien) wirft aus theologischer und anthropologischer Perspektive einen kritischen Blick auf gegenwärtige Tendenzen in der Gestaltung von Liturgieräumen. Andreas Redtenbacher (Vallendar) zeigt das kritische Potenzial der Liturgie für das zeitgeschichtlich und pastoral so wichtige Thema »Heimat« auf. Pius Maurer (St. Pölten) stellt die geschichtliche und aktuelle Bedeutung der Abteien der Alten Orden (Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser, Augustiner Chorherren) für das inkulturierte liturgische Leben am Beispiel Niederösterreichs vor.

Teil II steht unter dem gemeinsamen Oberbegriff *Liturgie in Kontexten* und beginnt mit einem Beitrag von Kardinal Walter Kasper (Rom) über Theologie als Dienst am Glauben. Was der auch als Theologe renommierte Kirchenmann über Theologie insgesamt sagt, ist auch für Grundfragen der Liturgiewissenschaft relevant. Mit Helmut Krätzl (Wien) wird eine dreiteilige Folge innerhalb des Teils II zum Reformationsgedenken eröffnet: Der Wiener Weihbischof handelt über Ökumene im Kontext des Reformationsgedenkens. Michael Bünker (Wien) beschreibt aus evangelischer Perspektive den bisherigen ökumenischen Fortschritt als Ökumene der wechselseitigen Gaben nicht nur im Miteinander, sondern im Füreinander. Und Alfred Ehrensperger (Niederuzwil/Schweiz) gibt Kritisches zum Reformationsjubiläum aus der Sicht eines schweizerischen reformierten Theologen zu bedenken. Die bekannte Ethnologin und Kunsthistorikerin Helga Maria Wolf (Wien) legt eine Studie über Kreuzwege, Kalvarienberge und Heilige Gräber vor und Otto Urban (Wien) macht als Zeitzeuge und derzeitiger Archivar des »Österreichischen Kath. Jugendwerks« (Zentralstelle Jugendpastoral) historisch glaubhaft, dass die von der Nazidiktatur erzwungene strikte Beschränkung der Kinder- und Jugendseelsorge auf Liturgiepastoral im engeren Sinn für Seelsorger, Jugendliche und Gemeinden maßgeblich für die Einwurzelung der Ideen der Liturgischen Bewegung und für deren weiteren geschichtlichen Erfolg war. Teil II wird abgerundet durch die Dokumentation zweier renommierter Predigten aus der Pius-Parsch-Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg: Johann Pock (Wien) sprach anlässlich des Jahrestags der Verabschiedung der Liturgiekonstitution am 4. Dezember 2016, Bischof Egon Kapellari (Graz) zum Todestag von Pius Parsch am 11. März 2017.

Zum Zeitpunkt der Endredaktion dieses Vorworts kam aus dem Vatikan die Nachricht über eine umfassende Stellungnahme des Papstes zur Liturgie, die er am 24. August 2017 anlässlich der »68. Settimana Liturgica Nazionale« gegeben hatte. Vor 800 Teilnehmern legte Papst Franziskus ein historisch, theologisch und lehramtlich fundiertes Bekenntnis zur Unumkehrbarkeit der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils ab. Der unmissverständliche Inhalt der päpstlichen Äußerungen verbreitete sich in kirchlichen wie in anderen Medien wie ein Lauffeuer und wirkte wie ein »Befreiungsschlag« angesichts mancher hinsichtlich des Liturgieverständnisses neokonservativen Tendenzen. Dabei würdigt der Papst ausdrücklich die solide Entwicklungsarbeit der vorkonziliaren Liturgischen Bewegung, an der auch Pius Parsch maßgeblichen Anteil hatte. Die Herausgeber des Bandes wissen sich in vollem Einklang mit der klaren Haltung des Papstes und fühlen sich in ihrer Arbeit ermutigt. Sie hoffen, dass auch die Leserinnen und Leser durch die hier vorgelegten Beiträge, die insgesamt auf derselben Linie liegen, dieselbe Ermutigung erfahren.

Klosterneuburg, 25. August 2017

Andreas Redtenbacher

Direktor des Pius-Parsch-Instituts

Die Erneuerung der Liturgie und das Alte Testament an den Beispielen Pascha-Mysterium und Tora

Zur Konzilskonstitution »Sacrosanctum Concilium«*

Der Autor ist Benediktiner des Schottenstifts in Wien und emeritierter Univ.-Professor für die Exegese des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Nach der Promotion in Neuer Kirchengeschichte sowie im Alten Testament habilitierte er an der Universität Wien und war dort 1976–2004 Professor für Altes Testament. Daneben hatte er zahlreiche Gastprofessuren, insbesondere im »Theologischen Studienjahr in Jerusalem«, inne und war wissenschaftlicher Berater und Verfasser zahlreicher Fernseh- und Hörfunksendungen. Braulik ist Herausgeber der Reihe »Österreichische Biblische Studien«.(Ed.)

Unser Konzilsgedenken steht unter dem Wort Karl Rahners, das er dem Österreichischen Katholikentag 1962 kurz vor der Eröffnung des Konzils zugerufen hat: »Lösch den Geist nicht aus!«¹ Ich verstehe diesen Appell heute Abend als Ermutigung, den Geist des Zweiten Vatikanums nicht nur in der Auslegung der Dokumente wirken zu lassen, sondern auch in Neuem, zu dem sie inspirieren. Wie eine solch kreative »Fortschreibung« geschehen könnte, möchte ich auf einem ziemlich begrenzten Gebiet und nur beispielhaft an der Liturgiekon-

* Leicht überarbeiteter und mit Anmerkungen versehener Vortrag auf der Jubiläumsveranstaltung der Katholischen Aktion Österreichs und der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg »50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil – »Lösch den Geist nicht aus!«« im Stift Klosterneuburg am 26. Jänner 2016. Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts. Die Erstveröffentlichung im LJ 66 (2016) 69–93 wird im Folgenden vor allem durch Bemerkungen zur inzwischen erschienenen Literatur ergänzt.

¹ Rahners Vortrag, in dem er in einer Zeit akuter Bedrohung des Charismatischen in der Kirche für den Mut zu Neuem und Unerprobtem plädierte, wurde unter dem gleichen Titel neu aufgelegt.

stitution *Sacrosanctum Concilium* verdeutlichen. Ich lese sie dazu vor dem Horizont des Alten Testaments und frage, welche Impulse sie für eine liturgische Erneuerung geben könnte, wenn moderne Entwicklungen der alttestamentlichen Exegese berücksichtigt werden bzw. was aus bibeltheologischer und hermeneutischer Sicht nach 50 Jahren zu ergänzen und zu verbessern wäre.² Ich spreche bewusst vom Alten Testament als Teil unserer christlichen Bibel und nicht vom TaNaK, der Hebräischen Bibel des Judentums. Denn unser Altes Testament enthält auch einige jüdische Schriften, die nicht in den TaNaK aufgenommen worden sind.³ Außerdem klammere ich Impulse der jüdischen Liturgie aus,⁴ obwohl unser Gottesdienst von den »Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten«⁵ befruchtet werden könnte. Es geht mir nur um einen kleinen Beitrag zum Dialog zwischen Altem Testament und liturgischer Erneuerung, wie er seit dem Konzil im deutschsprachigen Raum auf verschiedenen Ebenen geführt wird. Konkret stelle ich meinen Vortrag unter zwei Worte: erstens das »Pascha-Mysterium«, das »Herzwort«⁶ und Reformprinzip der Liturgiekonstitution des Konzils, und zweitens die Tora, das Gesetz Moses.

1. KEIN PASCHA-MYSTERIUM OHNE DIE ERLÖSUNG ISRAELS!

Trotz 50 Jahren Auslegungsgeschichte ist das, was das Zweite Vatikanische Konzil mit der »theologischen Schlüsselkategorie« Pascha-

² Die folgenden Überlegungen verdeutlichen und führen weiter, was ich in meinen römischen *Lectiones Vagagginiana*e beispielhaft an neueren methodischen, hermeneutischen und theologischen Entwicklungen in der Bibelwissenschaft für den liturgischen Vollzug fruchtbar zu machen versucht habe – vgl. G. BRAULIK: L'esegesi.

³ Zum »Alten Testament« wird die kanonische Büchersammlung Israels, die Bibel Jesu und der Urkirche, erst durch die Aufnahme der neutestamentlichen Schriften im zweiteiligen christlichen Kanon.

⁴ Vgl. A. GERHARDS: Gottesdienst; A. DEEG: Gottesdienst.

⁵ So der Untertitel des Jubiläumsbandes P. HÜNERMANN / Th. SÖDING (Hg.): Erneuerung. Vgl. darin vor allem A. GERHARDS: Impulse.

⁶ So nennt A. HÄUSSLING: »Pascha-Mysterium«, 165, das Pascha-Mysterium, denn: »Nach vielen Jahrhunderten eines aufgesplitterten Glaubensverständnisses wird das Zentrum der Heilsgeschichte und des Glaubens der Kirche und der Christen wieder in ein einziges und sachgerechtes und von der Tradition gestütztes, Glaubensaussage und Glaubensfeier vereinendes Wort verdichtet« (ebd.).

Mysterium meint, bis heute nicht ausdiskutiert.⁷ Kardinal Josef Ratzinger meinte in seinem Vortrag anlässlich »40 Jahre Liturgiekonstitution« sogar:

Mir scheint, dass die meisten Probleme in der konkreten Ausführung der Liturgiereform damit zusammenhängen, dass der Ansatz des Konzils beim Pascha nicht genügend gegenwärtig gehalten wurde; man hat sich allzu sehr ans bloß Praktische gehalten und geriet damit in Gefahr, die Mitte aus dem Blick zu verlieren. Es scheint mir daher wesentlich, diesen Ansatz als Richtmaß von Erneuerung wieder aufzugreifen und das vom Konzil notwendigerweise nur Angedeutete weiter zu vertiefen.⁸

Ich kann weder die Entwicklung des Begriffs in der Mysterientheologie Odo Casels und in der französischen Liturgiewissenschaft skizzieren noch seine Rezeption nach der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution nachzeichnen. Das hat zuletzt Simon A. Schrott in seiner Studie »Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils«⁹ auf hervorragende Weise geleistet. Erwähnen möchte ich nur: Cipriano Vagaggini brachte den damals noch unterschiedlich verstandenen Ausdruck *mysterium paschale* in eine Neufassung des ersten Kapitels von *Sacrosanctum Concilium* (SC) ein. Damit war eine folgeschwere hermeneutische Entscheidung gefallen. So heißt es jetzt zu Beginn des Abschnitts über »Das Wesen der heiligen Liturgie«:

Dieses Werk der menschlichen Erlösung und der vollkommenen Verherrlichung Gottes aber, dessen Vorspiel die göttlichen Großtaten am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das österliche Geheimnis [*paschale mysterium*] seines seligen Leidens, seiner Auferstehung von den Toten und seiner glorreichen Himmelfahrt ... (SC 5,2)¹⁰

Das ist keine Definition des Pascha-Mysteriums.¹¹ Auch die Aufzählung von »Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt«, die den so ge-

⁷ Vgl. z. B. W. HAUNERLAND: Erneuerung, 617 – mit Hinweisen auf ältere Literatur.

⁸ J. RATZINGER: 40 Jahre, 213.

⁹ S. A. SCHROTT: Pascha-Mysterium. Zum Folgenden vgl. vor allem das 3. Kapitel »Das Pascha-Mysterium in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*«, 133–410.

¹⁰ Die hier und im Folgenden zitierte Übersetzung der »Konstitution über die Heilige Liturgie« stammt aus P. HÜNERMANN: Dokumente. Zu SC 5,2 vgl. ebd., 6.

¹¹ Vgl. S. A. SCHROTT: Pascha-Mysterium, 265–267.

nannten Römischen Messkanon zitiert und die an anderer Stelle (SC 61) leicht variiert wird, entspricht nicht den Erfordernissen einer Definition. Dennoch lässt der Text den theologischen Gehalt des Pascha-Mysteriums erschließen. Zunächst verortet er dieses »Programmwort« geschichtlich. Der größere Kontext des Konzilsdokuments reiht es sogar in einen heilsgeschichtlichen Bogen ein, der mit den Propheten Israels beginnt, das ganze irdische Leben und Wirken Christi in der Fülle der Zeit überspannt und bis zur Kirche reicht, die sich versammelt, »um das österliche Geheimnis zu feiern« [*ad paschale mysterium celebrandum*] (SC 5–6, Zitat SC 6). Trotz dieser großflächigen Einordnung darf der Begriff nicht um das ihm Spezifische gebracht werden. Er meint nicht, was Odo Casel und die Liturgiekonstitution öfters (SC 2; 16; 35,3; 102,2) einfach das »Christusmysterium« nennen, sondern bezieht sich auf »einen ganz bestimmten Handlungskomplex der Hingabe und Erhöhung Christi, ohne die übrigen Taten Christi einzuschließen, von denen die Schrift spricht«¹². Pascha-Mysterium bezeichnet auch nicht das Osterfest bzw. das *Triduum sacrum* (obwohl SC 107 und 109,1 dies nahelegen – aber sie sind im Kontext des Gesamtdokuments zu lesen). Und schließlich darf das Pascha-Mysterium nicht mit der Liturgie selbst identifiziert werden. Denn es steht für das, woraus die liturgische Gedächtnisfeier ihre Wirkkraft bezieht – nämlich die durch Tod und Auferstehung Christi ermöglichte Befreiung aus dem Machtbereich des Bösen und des Todes sowie die Hinüberführung in das Reich des Vaters (SC 6).¹³ Durch diesen Begriffsinhalt von Pascha-Mysterium wurde das bisher maßgebliche Konzept von Erlösung aus seiner Engführung auf den stellvertretenden Kreuzestod Christi als Sühneopfer menschlicher Schuld bibeltheologisch geöffnet und zu einer dynamischen Einheit vor allem mit der Auferstehung verbunden.¹⁴

¹² Ebd., 254; zur Unterscheidung von SC zwischen »Christusmysterium« und »Pascha-Mysterium« ebd., 292–299.

¹³ Ebd., 254 und 314–318.

¹⁴ Es war das Verdienst der französischen Liturgietheologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts, Odo Casels »Mysterium des Pascha« zu einem fest geprägten Programmwort zu entwickeln, das die Fixierung auf Christi Tod als sühnestiftendes Opfer überwand, ihn in die Gesamtheit des Erlösungshandeln Christi zurückband und in eine heilsgeschichtliche Perspektive integrierte – vgl. dazu z. B. den zeitgleich mit der Arbeit der Vorbereitenden Liturgiekommission erschienenen Artikel von A.-M. ROGUET: *Mystère pascal*, besonders 9–13, und dazu S. A. SCHROTT: *Pascha-Mysterium*, 117–124. Zum Problem insgesamt ebd., 77–131, zusammenfassend 494f.

Ich schlage deshalb die folgende verdeutlichende Sprachregelung vor: Man sollte, wo es um das Pascha-Mysterium im Sinn der Liturgiekonstitution geht, vom »Pascha Christi« oder *paschale Christi mysterium* sprechen. In der Tat werden beide Ausdrücke in der liturgiewissenschaftlichen Literatur bereits wechselweise für Pascha-Mysterium verwendet.¹⁵ Dieser Sprachgebrauch zeigt, dass Angelus Häußling den Ausdruck zu sehr verallgemeinert hat, wenn er feststellt: »Mit ›Pascha-Mysterium‹ hat das Zweite Vatikanische Konzil so etwas wie eine ›Kurzformel‹ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils [...] geprägt.«¹⁶ So wünschenswert dieser heilsgeschichtlich umfassende Begriffsinhalt aus biblischer Sicht wäre¹⁷ – er entspricht nicht dem von der Konstitution gemeinten. Doch macht uns die zu breite Umschreibung des Pascha-Mysteriums als »Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils« auf ein theologisches Defizit der Liturgiekonstitution aufmerksam. Ich denke dabei nicht an den diskutablen, jedoch etablierten Begriff »Heilsgeschichte«, der zur Zeit des Zweiten

¹⁵ Vgl. die von S. A. SCHROTT: Pascha-Mysterium, zitierten Veröffentlichungen und seinen eigenen »Definitionsentwurf« des Pascha-Mysteriums, in dem er ohne Diskussion des Terminus vom »*paschale Christi mysterium*« spricht: »Die Rede vom ›paschale Christi mysterium‹ erfasst Christi Lebenshingabe und Durchgang durch den Tod ins Leben beim Vater als eine für das Heil der Menschen ursächliche und urbildhafte Handlung Gottes durch Christus, an der die Menschen im Heiligen Geist und ekklesial-liturgisch vermittelt teilhaben können, die sie Christus gleichgestaltet und zum Leben beim Vater führt« (ebd., 315).

¹⁶ A. HAÜSSLING: Pascha-Mysterium, 164.

¹⁷ Vgl. B. JEGGLE-MERZ: Pascha-Mysterium, 58, die den Begriff bibeltheologisch breit auslegt: »Christliche Liturgie ist allein aus der befreienden Erfahrung von Ostern zu verstehen. Derselbe Gott, der Israel aus der Sklaverei in Ägypten herausführte und dieses Volk Israel als sein Volk annahm, indem er mit ihm einen Bund schloss, derselbe Gott erweist sich auch am Kreuz als der, der rettet und der zu seinem Bund steht. In der gesamten Heilsgeschichte geht es ›um die von Gott gewährte und von den Menschen angenommene Lebensgemeinschaft (Bund, *communio*). Sie wird begründet in einem ›Gründungsereignis‹ [Hans Bernhard Meyer]: im Durchzug durchs Rote Meer und dem Bundesschluss am Sinai in der alttestamentlichen Heilsökonomie und in Tod und Auferstehung Jesu Christi mit dem kirchengründenden Pfingstereignis. ›Immer geht es dabei um ein *transitus*-Geschehen: hier der Durchgang durch die Todesfluten des Meeres, dort der Durchgang durch den Kreuzestod« [Irmgard Pahl]. Der Begriff des *pessah* wurde zum Inbegriff des gesamten rettenden Handelns Gottes beim Auszug aus Ägypten wie auch in der Auferweckung des Gekreuzigten (vgl. Hansjörg Auf der Maur).« Nach A. ODENTHAL: Weihnachten, 180–183, bezeichnet die liturgietheologische Chiffre Pascha-Mysterium das Unüberbietbare des Christusgeschehens, in dem sich die Liebe Gottes »als Universalisierung des Heils« erweist (ebd., 180). Damit transzendiere das Christentum selbst seine eigenen Glaubensgrenzen.

Vatikanums Hochkonjunktur hatte. Problematisch erscheint mir vielmehr die Spannweite des Begriffs Pascha-Mysterium, die vom Konzil auf »Christi Lebenshingabe im Tod und Durchgang durch den Tod zum Leben beim Vater« beschränkt wird. So vermessen es klingen mag – ist das Christusereignis wirklich alles, was vom geschichtlichen Heilshandeln Gottes im Pascha-Mysterium vergegenwärtigt und liturgisch vermittelt wird, sodass die Feiernden daran teilhaben können? Schon das Wort »Pascha« verweist doch auf das Alte Testament und auf das Gedächtnis der grundlegenden Heilstat Gottes am biblischen Israel. Meine Kritik setzt deshalb im Folgenden an der Begrenzung des »Pascha-Aspekts« auf die Erlösung durch Christi Kreuz und Auferstehung an,¹⁸ welche die »göttlichen Großtaten am Volk des Alten Bundes« nicht einbezieht.¹⁹ Dazu nun im Einzelnen.

Problematisch erscheint *erstens*, dass die zitierte Passage der Liturgiekonstitution bei diesen Taten Gottes an Israel von einem »Vorspiel« [*praeluserant*] spricht, das »Christus, der Herr, erfüllt hat, besonders durch das Pascha-Mysterium« (SC 5,2). Diese Periodisierung der Geschichte, die das Heilswerk Gottes im Alten Testament vorgebildet und in Christus erfüllt sieht, folgt dem zur Konzilszeit gängigen Verheißungs-Erfüllungs-Muster und einer Überbietungstypologie, die bis heute unsere Liturgie prägen.²⁰ Beides bedarf einer kurzen kritischen

¹⁸ Vgl. z. B. R. DE ZAN: *Storia*, 25, Anm. 7, der an G. BRAULIK: *L'esegesi*, kritisiert: »... tralasciando la valenza liturgica della Liturgia della parola, che è essenzialmente ed esclusivamente cristocentrica (cf. Lc 24,25–27.44–48; 2 Cor 3,13–16) perché la liturgia non celebra el mistero della salvezza, ma il mistero di Cristo, che assume e riassume in sé la storia della salvezza (cf. il tema della ricapitolazione paolina in Ef 1,10; Rm 16,25).«

¹⁹ Vgl. dagegen die Deutung J. RATZINGER: 40 Jahre, 212, die aber biblisch unbestimmt bleibt und keine alttestamentlichen Heilsereignisse erwähnt: »Im Pascha verdichtet sich die ganze Heilsgeschichte, ist das ganze »Werk der Erlösung« konzentriert gegenwärtig. Man darf wohl sagen, dass »Pascha« die zentrale Kategorie der Liturgie-Theologie des Konzils bildet. Alle anderen Aspekte sind darin zusammengefasst: Pascha ist Setzung und Vollzug des Bundes; Pascha ist Hochzeit; Pascha ist »transitus« – ist die Dynamik der Überschreitung schlechthin, von Leben zu Tod und von Tod zu Leben, von Welt zu Gott, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von den Stationen der Zeit in die neue Stadt, ins endgültige Jerusalem hinein.«

²⁰ Vgl. die Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* [DV] 14–16. Zu ihrer Würdigung wie Kritik vgl. z. B. N. FÜGLISTER: *Altes Testament*, 304–314, zur heilsgeschichtlichen Ausrichtung, zur prononcierten Christozentrik und zu den bleibenden Werten des Alten Testaments. Vgl. ferner die Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* [LG] 9, wonach die Geschichte Gottes mit Israel »zur Vorbereitung und zum Vorbild« (*in praeparationem et figuram*) des in Christus geschlossenen neuen und vollkommenen Bundes diene.

Erklärung. *Erfüllung*²¹ suggeriert prophetische Voraussagen. Dabei kann natürlich eine Erfüllung der Tora, wie sie vor allem Matthäus und Lukas wiederholt feststellen, nicht in den Blick kommen. Das neutestamentlich griechische Verb *pleróo*, gewöhnlich mit »erfüllen« übersetzt, lässt sich sachlich am besten mit »bestätigen, bekräftigen, als wahr unterstreichen, ... voll entsprechen« wiedergeben. Erfüllungsaussagen sind also im Sinn einer »Bestätigung der Schrift« zu verstehen. Denn Jesus versammelt in sich all das, was das glaubende, allein auf Gott vertrauende Israel ausmacht; in seiner Person verdichtet sich das Schicksal Israels. Was die *Typologie* angeht, so bilden im Konzilstext die Großtaten Gottes [*divina magnalia*] an Israel und unter ihnen vor allem das alttestamentliche Pascha den Typos, das »Vorausbild«, für das Pascha Christi, seinen Antitypos, das »Gegenbild«.²² Bibeltheologisch präzisiert: Der sachliche Ansatzpunkt der Typologie ist weniger das Pascha vor dem Auszug Israels aus Ägypten, sondern wie schon bei den Kirchenvätern²³ das doppelte Rettungsgeschehen, das

²¹ S. dazu F. CRÜSEMANN: Altes Testament, 255–257. Ebenso H.-G. SCHÖTTLER: Re-Visionen, 134f. Dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben »Verbum Domini« von Papst Benedikt XVI. zufolge ist »der Begriff der Erfüllung der Schriften komplex, da er eine dreifache Dimension beinhaltet: den grundlegenden Aspekt der *Kontinuität* mit der Offenbarung des Alten Testaments, einen Aspekt des *Bruches* sowie einen Aspekt der *Erfüllung und Überwindung*« (Nr. 40). Mit der Schrifthermeneutik dieses und früherer kirchlicher Dokumente und ihrer patristisch christologischen Lesart des ersten Teils der Bibel hat sich H. FRANKEMÖLLE: Auslegung, kritisch auseinandergesetzt. Ihr gegenüber betont er die geschichtliche und theologische »Prae-Position der Bibel Israels« (Christoph Dohmen), die Jesus mit Hilfe dieser Bibel glaubend deutet. Paulus und Matthäus bringen die Kontinuität ihres in sich durchaus vielfältigen christlichen Glaubens mit der Vielfalt jüdischen Glaubens in Tora, Propheten und Schriften und der Vielfalt aktuellen jüdischen Glaubens in den verschiedenen jüdischen Gruppen ihrer Zeit durch die Verben »bestätigen« (Röm 15,8) und »erfüllen« (Mt 5,17) auf den Punkt. Sie »entwickeln ihr Evangelium als Evangelium *aus* den Schriften; diese bestimmen den ntl Glauben, nicht interpretiert dieser die vorgegebenen Schriften. Insofern ist es missverständlich, von »soteriologischen, christologischen Verheißungen im AT« (Thomas Söding) zu sprechen. Diese Perspektive einer christologischen relecture des AT im engeren Sinn entspricht der Theologie der Kirchenväter, nicht aber der der ntl Theologen« (ebd., 399). Zum Nachweis im Matthäusevangelium, insbesondere in seinen Erfüllungszitaten, und zu seinem Verhältnis zu den heiligen Schriften Israels s. ebd., 393–398.

²² Zur Pascha-Typologie vgl. S. A. SCHROTT: Pascha-Mysterium: 278–289.

²³ Die alte Kirche knüpfte anhand einer Doppel-Etymologie von »Pascha« als *passio* am Leiden des Lammes und als *transitus* am schonenden Vorübergang Gottes und am Durchgang des Volkes durch das Meer in die Freiheit an – z. B. AUGUSTINUS: »Pascha, Brüder, ist nicht, wie einige meinen, ein griechisches Wort, sondern ein hebräisches;

im Pascha vorweggenommen gefeiert wird (vgl. Weish 18,9) – nämlich der Vorübergang des Verderbers an den mit dem Blut des Paschalammes kenntlich gemachten Häusern der Hebräer (Ex 12) und dann der Zug des Volkes durch das Rote Meer (Ex 14). Vor allem dieser Heilsweg der Befreiung aus der Knechtschaft und des »Hinübergangs«, *transitus*, vom Tod zum Leben beim Durchzug liefert das typologische Material des Pascha-Mysteriums Christi.²⁴ Nach Irmgard Pahl setzt diese Deutung eine »formale Parallelität oder Strukturgleichheit der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Heilsökonomie« voraus.²⁵ Kritisch anzumerken ist ferner: Bibelwissenschaftlich lässt sich eine Pascha-Typologie angesichts der Breite und Verschiedenheit der alttestamentlichen Pascha-Tradition nur sehr begrenzt vertreten. Am ehesten findet man sie, wenn auch subtil, in der erzählenden Typologie des Johannesevangeliums, die das Geschick Jesu in ihrem Licht deutet.²⁶ Von den einzelnen Texten abgesehen wird heute eine typologische Hermeneutik grundsätzlich als fragwürdig empfunden, weil sie den Eigenwert des Alten Bundes nicht ernst nimmt.²⁷ Dieser Eigenwert wird allerdings gewöhnlich auf die Er-

sehr gelegen jedoch findet sich bei diesem Worte eine Übereinstimmung beider Sprachen. Weil nämlich *pati* griechisch *páschein* heißt, hat man Pascha im Sinne von *passio* genommen, als ob das Wort von *passio* abzuleiten wäre; in seiner Sprache aber, d. h. in der hebräischen, heißt Pascha *transitus*« (In Joan. tract 35,1, in der Übersetzung von Th. SPECHT, Augustinus III, 1). Vgl. Chr. MOHRMANN: Pascha. Dagegen leiten nach J. DANIELOU: Liturgie und Bibel, 165f., die Kirchenväter die doppelte Vorbildlichkeit des Pascha – hier für die christliche Initiation als Ganzes – entweder aufgrund der Übersetzung von Pascha durch Philo von *diábasis* = »Übergang« ab und verstehen darunter den Zug durch das Rote Meer oder sie greifen wie Theodoret auf *hypérbasis* »Darüberhinweggehen« zurück und denken an den Würgeengel, der die mit dem Blut des Lammes gezeichneten Häuser übergang. Nach Danielou trifft die zweite Übersetzung den eigentlichen Wortsinn. Deshalb behandelt er den ganzen Komplex der Pascha-Riten und ihrer Vorbildhaftigkeit für die christliche Initiation unter diesem zweiten Aspekt (ebd., 166–179).

²⁴ Auch aus diesem Grund muss man bedauern, dass die römische Leseordnung der Ostervigil seit 1951 die – früher sogar am Karfreitag und in der Osternacht vorgetragene – Perikope aus Ex 12 nicht mehr enthält. Sie findet sich jetzt (nur mehr) am Gründonnerstagabend. S. dazu G. BRAULIK: Alttestamentliche Lesungen, 71–78.

²⁵ I. PAHL: Paschamysterium, 74.

²⁶ Vgl. Chr. SCHLUND: Kein Knochen.

²⁷ S. A. SCHROTT: Pascha-Mysterium, 287, Anm. 907. Er mahnt angesichts von SC 5,2, »bei der Auslegung des *praeludium* ... vorsichtig zu sein, um einer unangemessenen Abwertung zu wehren« (ebd., 276, Anm. 858). Trotz aller Vorbehalte hält Schrott den Blick vom Neuen Testament auf das Alte für theologisch möglich, »wenn die Offenheit beider Testamente auf Zukunft hin, ihr Verheißungsüberschuss, mitgedacht und

kenntnis beschränkt, wonach »man das Neue Testament schlechterdings nicht verstehen kann ohne das Alte« und daher »auch die christliche Liturgie nicht ohne den Weg, auf dem sie gewachsen ist«. ²⁸ Aber selbst eine Typologie, die das alttestamentliche Vorbild nicht abwertet ²⁹ und den »erkenntnisfördernden Wert der älteren Überlieferung« für das Neue ergründet, ³⁰ greift wesentlich zu kurz. Entscheidend ist nämlich der eigene Heilswert der im Alten Testament berichteten »Großstaten Gottes«.

Deshalb lautet jetzt *zweitens* die entscheidende Frage, die in den Kommentaren zu *Sacrosanctum Concilium* bisher noch nicht gestellt wurde: Hatten die »Großstaten Gottes« in der Geschichte Israels, wenn sie – wie die Liturgiekonstitution sagt – nur ein »Vorspiel« des »Werks der menschlichen Erlösung und der vollkommenen Verherrlichung Gottes« waren, denn keine soteriologische Funktion? Anders formuliert: Gibt es schon im Gottesvolk des Alten Bundes Erlösung oder war das alttestamentliche Israel bloß Empfänger von Verheißungen im Sinn von verbalen oder vorbildhaften Ankündigungen, die sich erst später in Jesus Christus erfüllten? Ich versuche eine Antwort im Anschluss an das Buch von Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer »Maria – nicht ohne Israel« ³¹. Denn bei der Erwählung Marias als Tochter Zions stellt sich das Problem auf ähnliche Weise wie beim Pascha-Mysterium.

Nach der Bibel gibt es trotz der durch die Sünde verursachten Zerstörung der Schöpfung, der Entmenslichung der Gesellschaft und der Schuldverflochtenheit auch Israels eine einzigartige Geschichte der Gottverbundenheit des alttestamentlichen Gottesvolkes. Eigentlich beginnt sie schon vor Abraham. Denn Gott blickte mit Wohlgefallen auf das Opfer Abels (Gen 4,4) und der untadelige Henoch wie der gerechte Noach gingen »ihren Weg mit Gott« (Gen 5,24; 6,9). Die früh-

dadurch eine vollständige Kongruenz von »Verheißung« und »Erfüllung« vermieden wird« (ebd.). Vgl. zuletzt M. OEMING: Eigenwert.

²⁸ J. RATZINGER: 40 Jahre, 214.

²⁹ Vgl. die neutrale Formulierung im Kommentar von J. A. JUNGSMANN: Konstitution, 19: »Wie das Pascha des Alten Testamentes ist es [das Werk, mit dem Christus uns erlöst hat,] Gedächtnis der erlösenden Heilstaten Gottes, Gegenwart des Heiles und Verheißung vollendeter Zukunft.«

³⁰ S. A. SCHROTT: Pascha-Mysterium, 276f.

³¹ Zum Folgenden vgl. G. LOHFINK / L. WEIMER: Maria, 105–217.

christlichen Theologen haben angesichts dieser »heiligen Heiden«³² von der »Kirche seit Abel«, *ecclesia ab Abel*, gesprochen.³³ Auch was auf sie folgte, »waren nicht nur Worte, die Zukünftiges verhiessen. Es waren Wirklichkeiten, die Unheilszusammenhänge durchbrachen und Geschichte veränderten.«³⁴ Um einige dieser Realitäten zu nennen: Der Glaube Abrahams wurde in Israel gelebt. In die Befreiungserfahrung, die zunächst nur wenige im Auszug aus Ägypten gemacht haben, sind später viele in Israel eingetreten. Die Freude an der Tora und der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes waren trotz Versagens und Abfalls eine gesellschaftliche Realität. Ebenso die Vergebung der Sünden am Versöhnungstag, die Konfrontation mit dem Gotteswort der Propheten und die Weisheit, die Menschen zur Furcht Gottes erzog. Will man das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament mit dem Schema »Verheißung – Erfüllung« bestimmen, dann – um einen Vergleich zu gebrauchen – nur im Sinn »einer Liebe zwischen zwei Menschen, die voll Verheißung ist, einer Liebe, die so groß ist, dass die beiden Menschen sie als etwas Neues und Einmaliges erfahren, die aber noch nicht vollendet ist, weil ihre letzte Bewährung noch aussteht: die Treue bis in den Tod«³⁵. Wenden wir dieses Bild auf das Verhältnis der Gnadenökonomie des Alten Bundes zur allumfassenden und einzigartigen Erlösungstat Jesu Christi an, so heißt das:

Das Neue Testament sagt, dass erst in der Botschaft und Praxis Jesu, ja sogar erst in seiner gekreuzigten Liebe die lange Geschichte des alttestamentlichen Israel ihre Erfüllung und letzte Eindeutigkeit gefunden hat. Aber seine Treue bis zum Tod am Kreuz wäre nie möglich geworden ohne den Glauben Abrahams, ohne das Unterscheidungskwissen der Tora und den Mut der Propheten. [...] Ist in Jesus die Erfüllung aller Verheißungen angebrochen? Ja! Aber die Erfüllung von Verheißungen, die schon lange als Realität unterwegs waren.³⁶

Was ich von der Bibel her gesagt habe, wird auch von den Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters reflektiert. Sie haben die Realität der Erlösung, beginnend mit der Erschaffung der Welt und später

³² Vgl. J. DANIELOU: Heilige Heiden.

³³ Y. CONGAR: *Ecclesia*, 79–108. Vgl. LG 2.

³⁴ G. LOHFINK / L. WEIMER: *Maria*, 216.

³⁵ Ebd., 217.

³⁶ Ebd.

konkretisiert in den »Sakramenten des Alten Testaments«³⁷, ausführlich diskutiert.³⁸ Übereinstimmend stellen sie fest, dass sich im Verlauf der Geschichte zwar die Symbolik der verschiedenen Heilszeichen ändert und zunehmend deutlicher wird, sich zum Beispiel von der Beschneidung zur Wassertaufe, vom Manna zur Eucharistie entwickelt, dass ihre Wirkung aber stets dieselbe ist, nämlich die Rechtfertigung, die Erlösung. So sagt zum Beispiel Augustinus:³⁹ »Sakramente waren jene Dinge [etwa das Manna]; in den Zeichen waren sie verschieden [nämlich von unseren Sakramenten], in der Sache, die angedeutet wird, sind sie gleich.« Hugo von St. Viktor, der im 12. Jahrhundert die patristische Sakramentenlehre zusammenfasst, betont den objektiven Heilscharakter, den auch die Sakramente der früheren Gnadenordnungen trotz ihres Verweischarakters auf die neutestamentlichen Sakramente besitzen.⁴⁰ Diese Gleichheit der Gnade in den Heilsordnungen des Alten und des Neuen Bundes beschreibt im Blick auf das Pascha zum Beispiel Cyrill von Alexandrien folgendermaßen:

Wenn es im Text [Ex 12] heißt, dass die Hauseingänge gesalbt werden mussten, bzw. die Oberschwellen und Türpfosten, so besagt dies, dass Besprengung mit Blut die Gesalbten rettet. Denn das Mysterium Christi wehrt dem Tode und versagt ihm den Zugang. Darum werden auch wir, die mit dem kostbaren Blute gesalbt sind, stärker sein als der Tod und der Verwesung trotzen.⁴¹

Was also das Blut des Paschalammes für die Juden – und zwar als »Mysterium Christi« – bewirkte,⁴² das vollbringt die Taufe für Chris-

³⁷ Vgl. dazu G. BRAULIK: *Sacramenta*.

³⁸ Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und seine Bestimmung der Kirche als universales Heilssakrament (LG 48; GS 45) müsste man bei der biblischen Geschichte Gottes mit den Menschen überhaupt von der »sakramentalen Struktur des göttlichen Heilshandelns« und der »sakramentalen Struktur des Gottesvolkes« sprechen. S. dazu z.B. Th. RUCKSTUHL: *Ecclesia universalis*.

³⁹ In Joan. Tract. 26,12, in der Übersetzung von Th. SPECHT: Augustinus II, 38.

⁴⁰ Vgl. G. BRAULIK: *Sacramenta*, 373–375.

⁴¹ De adoratione et cultu in spiritu et veritate, PG 68, 133–1126, 1069A, in der Übersetzung von J. DANIELOU: *Liturgie*, 168f.

⁴² Vgl. JUSTIN: Dial. 111, 4: »Auch verdankten die, welche in Ägypten damals, als die Erstgeburt der Ägypter getötet wurde, heil davonkamen, ihre Rettung dem Blute des Pascha, womit die beiden Türpfosten und die Oberschwelle der Türe bestrichen waren. Das Pascha war nämlich der später geopfert Christus« (Übersetzung von Ph. HAEUSER, Dialog, 179). Der präexistente Christus war schon für Paulus in den Heilserfahrungen Israels – zum Beispiel unter der Wolke und im Meer, beim Mannawunder und wasserspendenden Felsen (1 Kor 10,1–4) –, in den »alttestamentlichen Sakramen-

ten: »Denn die Wirkkraft der verschiedenen Sakramente konnte sich nicht verringern.«⁴³

Zu erwähnen ist noch, dass Notker Füglistner zeitgleich zur Liturgiekonstitution, aber ohne erkennbare Querverbindungen zu ihr, in seinem Buch »Die Heilsbedeutung des Pascha«⁴⁴ aus dem Alten Testament eine umfassende »Pascha-Exodus-Soteriologie« erarbeitete, also eine Erlösungslehre aus der Paschafeier und dem Auszug Israels. Ihr zufolge wurden diese Ereignisse bereits inneralttestamentlich zu Typen eines noch größeren zukünftigen Heilsgeschehens, zu einer »Pascha-Exodus-Eschatologie«⁴⁵. Sie habe zu einer neutestamentlichen »*soteriologia paschalis*«, also einer christlichen Erlösungslehre aus dem Pascha, geführt. Im Judentum ist das Pascha überhaupt »zum Kompendium und zur Rekapitulation der ganzen Heilsgeschichte geworden«⁴⁶.

ten«, am Werk. Für 1 Petr 1,11 ist der in den Propheten Israels wirkende Geist der Geist Christi.

⁴³ Ph. HAEUSER: Dialog, 179. Das gilt auch für die nicht zum Glauben an Jesus als Messias gekommenen Juden. Gott hat sie deshalb »nicht als sein Volk verstoßen« (Röm 11,2), sie bleiben »in Hinsicht auf die Erwählung Geliebte um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,28f). Zu diesen trotz der Ablehnung Jesu bleibenden »Gnadengaben« gehören »die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesschlüsse, die Gabe der Tora, der Gottesdienst und die Verheißungen« (Röm 9,4). Der »Gottesdienst« aber betrifft auch den Versöhnungstag, in dem Israel die ihm zugesagte Vergebung der Sünden empfängt. »Dass Paulus und andere neutestamentliche Zeugen angenommen hätten, aufgrund des als stellvertretende Sühne verstandenen Todes Jesu sei das Geschehen am Versöhnungstag ungültig, ist weder von ihm noch von ihnen auch nur angedeutet worden. Diese Annahme ist ein ebenso anachronistischer wie abstruser Kurzschluss, der spätere christliche Polemik gegen das Judentum in das 1. Jahrhundert zurückprojiziert« (K. WENGST: Heilsbedeutung, 148).

⁴⁴ N. FÜGLISTER: Heilsbedeutung, 167.

⁴⁵ N. FÜGLISTER: Heilsbedeutung, 220. Dass das Pascha für die Kirchenväter das Vorbild für die ganze christliche Initiation darstellt, zeigt J. DANIELOU: Liturgie, 165–179.

⁴⁶ N. FÜGLISTER: Heilsbedeutung, 204. Wie sehr es dem jüdischen Seder um die Feier der gesamten Heilsgeschichte geht, zeigt sich zum Beispiel an der Rezitation des »ägyptischen Hallel«, der Psalmen 113–118. Der Babylonische Talmud begründet seine Verwendung im Traktat Pesachim (Fol. 118a) folgendermaßen: »Wozu brauchen wir, wo das große Loblied vorhanden ist, dieses zu lesen? Weil in diesem folgende fünf Dinge enthalten sind: Der Auszug aus Mizrajim, die Spaltung des Schilfmeeres, die Verleihung der Tora, die Auferstehung der Toten und die Leiden der messianischen Zeit. Der Auszug aus Mizrajim, denn es heißt: *als Israel aus Mizrajim zog* [Ps 114,1]. Die Spaltung des Schilfmeeres, denn es heißt: *das Meer sah es und floh* [Ps 114,2]. Die Verleihung der Tora, denn es heißt: *die Berge tanzten wie die Widder* [Ps 114,3]. Die Auferstehung der Toten, denn es heißt: *ich werde vor dem Angesichte des Herrn wandeln*

Nach der Grundüberzeugung christlicher Pascha-Typologie ist also »im Pascha Christi die Verheißung des Pascha Israels zu ihrer soteriologischen Erfüllung gelangt«⁴⁷. Das heißt bibeltheologisch: Jesus Christus vollendet, was Gott schon zuvor am Gottesvolk des Alten Bundes an Erlösung gewirkt hat. Sie darf nicht durch eine Abwertungstypologie zum bloßen »Vorspiel« einer eigentlichen Erlösung werden.

Die deutlichste Zeichenhandlung für diese Erlösung Israels setzt Jesus im Abendmahlssaal beim feierlichen Pesachmahl im Zwölferkreis. Die zum Mahl Versammelten stehen für das endzeitliche Zwölfstämmevolk. Wenn Jesus ihnen das Brot und den Wein mit dem schwerwiegenden »für euch« reicht, dann »deutet er dabei seinen Tod als Sterben für Israel ... Jesus stirbt also für Israel und gibt dem Zwölferkreis Anteil an seinem Tod und der Frucht seines Todes.«⁴⁸

Erst im Anschluss daran darf man noch einen Schritt weiter gehen. Darauf verweist das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«:⁴⁹

Das Heil, das er [Jesus Christus] durch sein Ostergeheimnis gebracht hat, ist an erster Stelle den Israeliten zugeordnet. Wie es schon das Alte Testament voraussah, hat dieses Heil auch universale Auswirkungen. Es wird auch den Heiden angeboten. Tatsächlich ist es von vielen von ihnen angenommen worden, so dass sie die große Mehrheit der Jünger Christi wurden. Doch die von den Heidenvölkern gekommenen Christen erlangen das Heil nur dadurch, dass sie durch ihren Glauben an den Messias Israels der Nachkommenschaft Abrahams eingegliedert werden (Gal 3,7.29). Viele von den »Völkern« gekommene Christen sind sich nicht genügend bewusst, dass sie von sich aus »wilde Schösslinge« waren und dass sie ihr Glaube an Christus dem von Gott erwählten Ölbaum eingepfropft hat (Röm 11,17–18).

Die Frage nach dem »Heil der Anderen«, insbesondere des Judentums, das von der Kirche nicht zum Evangelium bekehrt und nicht

[Ps 116,9]. Die Leiden der messianischen Zeit, denn es heißt: *nicht uns, Herr, nicht uns* [Ps 115,1]« (Übersetzung von Lazarus Goldschmidt).

⁴⁷ S. A. SCHROTT: Pascha-Mysterium, 287 und Anm. 907.

⁴⁸ G. LOHFINK: Jesus, 171.

⁴⁹ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Jüdisches Volk, Nr. 85.

durch die Taufe in die Kirche aufgenommen worden ist, kann hier nicht weiter verfolgt werden.⁵⁰ Doch plädiere ich zumindest für eine über die Liturgiekonstitution hinausgehende Begriffsfüllung, die im Pascha-Mysterium nicht nur das Pascha Christi, sondern ausdrücklich auch die Pascha-Tradition Israels einschließt. Sie sollte im Mysterium liturgisch mitvergegenwärtigt werden. Denn mit dem Pascha Israels wird das Gründungsereignis der gesamten Heilsökonomie Gottes gefeiert. Die alt- wie neutestamentliche Kirche verdankt ihm ihre Existenz und lebt aus seiner heilschaffenden Wirkung.⁵¹

2. WIDER DIE TORA-VERGESSENHEIT

Die Tora, das heißt jetzt nicht allein die mosaischen Gesetze, sondern der ganze Pentateuch, ist mit dem Pascha-Mysterium eng verbunden. Denn die Tora ist eine Pascha-Geschichte.⁵² In den vierzig Jahren vom Exodus aus Ägypten bis zum Betreten des Verheißungslandes wird dreimal von einem Pascha berichtet. Die Thematik dieser drei Feiern bildet zusammen die eine Pascha-Geschichte, wie sie später auch die jüdische Pesach-Haggada erzählt. Denn jedes Pascha markiert eine der drei entscheidenden Etappen der Gründungsgeschichte Israels: in Exodus 12 den Auszug aus Ägypten, in Numeri 9 den Sinai-Aufenthalt und in Josua 5 den Einzug in Kanaan. Für den gesellschaftlichen Aspekt des Pascha ist wichtig, dass jede der drei Feiern auf eine Gesetzgebung bezogen ist. Die Tora ist ja nicht nur Gründungsmythos, sondern auch Darstellung der Sozialordnung, die Gott seinem Volk nach der Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens geschenkt hat. Sie ist »die konkrete Gestalt des Heils, seine Materialisierung, sein Einsinken

⁵⁰ S. dazu den Sammelband von H. FRANKEMOLLE / J. WOHLMUTH: Heil. Aufgrund der Kirchenkonstitution stellt J. WOHLMUTH (Heil der Juden, 484) fest: »Das Zweite Vatikanische Konzil hat in *Lumen gentium* 16 verbindlich gelehrt (und in *Nostra aetate* weiter ausgeführt), dass Gottes Verheißungen und deren eschatologische Konsequenzen den Juden unverbrüchlich zugesprochen sind und dass dieser Gott dem Judentum, das dem Evangelium nicht folgt, auch in der Zeit der Kirche die Treue hält und in aller Zukunft halten wird. Die eschatologische Rettung ganz Israels ist die Folge dieser Treue, die nach paulinischer Auffassung die Verheißungen an das vorchristliche Israel für alle Zeiten bestätigt hat.«

⁵¹ Vgl. G. BRAULIK: Alttestamentliche Lesungen, 41.

⁵² J. VAN GOUDOEVER: Liturgical, 145. Zum Folgenden vgl. G. BRAULIK: Quadragesima, 34f.

in die Wirklichkeitsdichte von Gesellschaft, mit allem, was das heißt⁵³. Zugleich muss man angesichts des paulinischen Kampfes gegen Gesetzesgerechtigkeit im Galater- und Römerbrief betonen: Die Tora verlangt keine »Werkgerechtigkeit«. Israel wird nicht durch Gesetzesgehorsam als Eigenleistung gerettet, sondern durch die Heils-taten Gottes, die dem Gesetz vom Sinai vorausgehen. Deshalb formuliert der Prolog der Zehn Gebote: »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus« (Ex 20,2). Die Befolgung des Dekalogs bzw. der Tora ist die dankbare Antwort auf Gottes vorausgegangenes, befreiendes Handeln. »Erlösung aus Gnade« ist also bereits eine Grundstruktur des alttestamentlichen Gesetzes. Mehr noch: Die Tora selbst ist Gabe reiner Gnade. Um die Tora in diesem umfassenden Sinn also geht es im Folgenden.

Am 10. Dezember 2015 hat die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum anlässlich des 50. Jahrestages der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Dokument veröffentlicht. Es trägt den programmatischen Titel »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt (Röm 11,29)«. Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen⁵⁴. Die Überlegungen der Kommission gehen bewusst über die Konzilerklärung hinaus und sie sprechen ausdrücklich von der Tora. Das Papier bringt meines Erachtens einen echten Fortschritt für den christlich-jüdischen Dialog. Ich zitiere daraus nur einige Sätze, allerdings um zu zeigen, dass das Verständnis und die Annahme der Tora für unsere Kirche nach wie vor ein theologisch – und wie sich zeigen wird: auch liturgisch – unbewältigtes Problem darstellt.⁵⁵ Da

⁵³ N. LOHFINK: Bund, 119. Zur Tora als Gesellschaftsentwurf s. G. LOHFINK: Kirche, 98–114. Ferner M. LIMBECK: Gesetz.

⁵⁴ KOMMISSION: Gnade und Berufung.

⁵⁵ Für das Thema dieses Vortrags sind vor allem das 3. Kapitel über die Offenbarung Gottes in der Geschichte und das 4. Kapitel über das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament wichtig. Im Gegensatz zu den Konzilsdokumenten, die nur vom »Alten Testament« als Ganzem (vor allem in DV 14–16) bzw. von den »Patriarchen, Mose und den Propheten« (DV 3; *Nostra aetate* 4) sprechen, ist in den Reflexionen der Kommission ausdrücklich auch von der »Tora« die Rede. Sie wird 17-mal erwähnt, findet sich aber trotzdem nur im Block der Nummern 24–26. Dagegen spricht der ihnen vorausgehende Rückblick auf die Geschichte des »Heilsplan[s] Gottes für sein Volk« vom »Gesetz«, das Gott Israel gab, und »das dessen Leben regelt (vgl. Ex 20; Dtn 5)« (21). Die in Klammer beigegebenen Schriftstellen suggerieren als »das Gesetz« den dort zitierten Dekalog, was dem biblischen Verständnis widerspricht. In der

heißt es zwar: »Die Tora ist Weisung zu einem gelungenen Leben im rechten Gottesverhältnis« (24). Doch bleibt diese Charakterisierung ohne biblische Stellenangabe⁵⁶ – angesichts der vielen Schriftbelege des Dokuments wohl ein beredtes Schweigen. Und weiter im Text: »Wer sich an die Tora hält, hat Leben in seiner Fülle.« Dieser Satz ist mit einem Hinweis auf den jüdischen Talmud-Traktat Pirke Awot [»Sprüche der Väter«] II, 7 versehen (ebd.). Den Gegenpol zu dieser eigenständigen Tora bildet nicht das Neue Testament oder passender seine Evangelien, also ein ebenfalls kanonischer Text, Heilige Schrift, sondern »Jesus Christus, das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist« (ebd.). Danach wird Papst Franziskus zitiert: »Auf der Suche nach dem richtigen Verhalten gegenüber Gott wenden sich die Christen Christus zu, der für sie die Quelle des neuen Lebens ist, und die Juden wenden sich der Lehre der Tora zu« (ebd.). Allerdings stellt die Kommission dazu fest, es gebe »keine zwei Heilswege nach dem Motto ›Juden halten die Tora, Christen halten sich an Christus‹« (25). Vielmehr seien »Tora und Christus [...] Wort Gottes, seine Offenbarung für uns Menschen als Zeugnis seiner grenzenlosen Liebe« (26). Und schließlich die für die Liturgie von Synagoge und Kirche entscheidende Passage: »Tora und Christus sind der Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, zumal diese Gegenwart in den jeweiligen Gottesdienstgemeinschaften erfahren wird.« Der folgende Satz überbrückt die eben ange-deutete Trennung zwischen Tora und Christus in der Hoffnung: Weil das hebräische *dabar* »Wort und Ereignis zugleich« heiße, lege sich »die Folgerung nahe, dass das Wort der Tora offen sein könnte für das Christusereignis« (ebd.).⁵⁷ Ich breche damit meinen kurzen Durch-

nach dem Tora-Block skizzierten Bundesgeschichte heißt es, dass der »auf Israel beschränkte Bund mit Mose [...] zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz (vgl. Ex 19,5; 24,8) und im Besonderen zur Observanz des Sabbat verpflichtet (vgl. Ex 31,16–17)« (32). Die bewusst zwischen »Gesetz« und »Tora« wechselnde Terminologie wirkt für den Leser unbegründet. Auffallend ist ferner, dass das Dokument die Tora stets ohne »Propheten« und »Schriften« nennt, obwohl sie ebenfalls zum TaNaK, zur Hebräischen Bibel, gehören.

⁵⁶ Als Texte hätten sich z. B. Lev 18,5; Dtn 30,16; Ez 20,11; Spr 6,23; 7,2; Neh 9,29 angeboten.

⁵⁷ Das unmittelbar anschließende 4. Kapitel spricht nicht mehr von der Tora, wenn es die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament als den zwei Teilen der christlichen Bibel behandelt. Dennoch ermöglichten Altes und Neues Testament »eine tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft von Judentum und Christentum« (28). Denn die »schroffe Entgegensetzung zwischen der hebräischen

gang durch die Tora-Stellen des Dokuments ab. Das Problem einer der Kirche fremden und offenbar nur dem Judentum zugeordneten Tora dürfte deutlich geworden sein. Die Tora erscheint leider niemals als Teil des Alten Testaments bzw. der zwei-teilig-einen christlichen Heiligen Schrift. Als Christen und Christinnen können und dürfen wir aber nicht auf die Tora als Teil unserer eigenen Bibel verzichten.⁵⁸ Denn nach dem Neuen Testament bekennt sich die Kirche zur theologischen und ekklesiologischen Kontinuität mit dem biblischen Israel wie seiner Heiligen Schrift, behält also »das Gesetz und die Propheten«⁵⁹. »Selbstverständlich ist die Tora durch Jesus noch einmal auf einen neuen Boden gestellt worden. Sie wird durch ihn definitiv ausgelegt und erhält eben dadurch ihre endzeitliche Gestalt. Das heißt aber gerade nicht, dass ganze Teile der Tora wie ausgebrannte Rakeitenstufen abgestoßen werden. Sie werden nicht abgestoßen, sondern verwandelt. Kein Teil der Tora darf als erledigt oder gar als abgeschafft betrachtet werden, aber die ganze Tora muss immer wieder neu von Jesus Christus her auf den Willen Gottes hin ausgelegt werden.« Deshalb kann und darf die Kirche die Tora niemals aufgeben, auch nicht Teile von ihr. Sie muss »die Tora freilich im Geiste Jesu lesen und leben – das heißt, aus der Kraft des Neuen, das mit ihm in die Welt kam, aus

und christlichen Bibel (ist) nie offizielle Lehre der Kirche geworden«. Sie habe Markion wegen seines »Konzept(s) einer rein ›christlichen‹ und von allen alttestamentlichen Elementen gereinigten christlichen Bibel abgelehnt« (ebd.). Zum aktuellen Wiederaufleben Markions s. z. B. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Rückkehr Markions. Von evangelischer Seite und auch im Blick auf die liturgische Leseordnung z. B. A. DEEG: Kanones, vor allem 279–283.

⁵⁸ S. dazu z. B. E. ZENGER: Erste Testament.

⁵⁹ Zu Einheit und Einzigkeit des Gottesvolkes und der unangemessenen Redeweise von der Kirche als »neuem Volk Gottes« auf Kosten seines bleibend erwählten Volkes Israel s. T. CZOPF: Volk Gottes. Zur Bezeichnung des Alten Testaments im Neuen vgl. die Formeln »Gesetz und Propheten« (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; Apg 24,14; Röm 3,21), »Mose und Propheten« (Lk 16,29; 24,27; Joh 1,45), »Gesetz, Propheten und Psalmen« (Lk 24,44). Chr. FREVEL, Gespaltene Einheit, macht auf das sogenannte »Schisma-Konzept« des Volkes Gottes aufmerksam, für das Juden und Christen im Anschluss an das Ölbaumgleichnis in Römer 11 »eine auseinandergebrochene komplementäre Einheit« bilden (119). Die Vorstellung vom »Volk Gottes / JHWHs« wäre zwar aus christlicher Ekklesiologie und Soteriologie kaum wegzudenken, sei jedoch ein Israel-zentrierter Begriff. Er müsse deshalb im christlich-jüdischen Gespräch »als Verweisbegriff auf das Judentum konsequent ernstgenommen« werden (137). Das heißt, »dass jede Aussage über die Kirche als ›Gottesvolk des neuen (und erneuerten) Bundes in und durch Christus‹ immer eine Aussage über das Judentum als Volk Gottes implizier.« (138).

seiner Freiheit und Vernunft, aus seiner Radikalität und Gottesfurcht«⁶⁰. Nicht zuletzt hängt die Identität des biblischen Gottes an der Verbindung zu seiner Tora.⁶¹

Zweifelloos gehört es zu den großen Errungenschaften der Liturgiekonstitution, das Volk des Alten Bundes in ihr heilsgeschichtliches Denken aufgenommen (SC 5) und den »Tisch des Wortes« auch mit Lesungen aus alttestamentlichen Büchern gedeckt zu haben (SC 35,2; 51). Dennoch bleibt das »Alte Testament« in den Konzilsdekreten bezüglich seiner kanonischen Struktur, also seiner Gliederung in die sogenannten fünf Bücher Moses, die Tora, sowie die Geschichts-, Weisheits- und Prophetenbücher undifferenziert. Ich komme auf den Kanon als geordnete Sammlung der Bücher, die eine Glaubensgemeinschaft als Wort Gottes ansieht und von der sie ihre Identität bezieht, noch zurück. Die Dokumente des Zweiten Vatikanums erwähnen zwar öfters die »Propheten«, nennen aber nur einmal ausdrücklich die »Bücher der Propheten« (LG 6). Von der Tora bzw. dem »Gesetz« schweigen sie ganz. Und damit vom »Jüdischen am Christentum«⁶². Dieses Defizit hatte für die nachkonziliare liturgische Erneuerung negative Auswirkungen. Ich möchte deshalb im Folgenden in zwei Zusammenhängen zeigen, wo Umbauten die Tora betreffend notwendig, aber auch möglich wären.

Als *erstes* Beispiel wähle ich die sogenannte Bundespassage im 4. Hochgebet.⁶³ Dieses eucharistische Hochgebet ist eine Neuschöpfung. Als Vorlagen dienten vor allem die ostkirchliche Jakobos- und Markos-Anaphora. Sie enthalten im sogenannten Postsanktus zwischen Sanktus und Herrenworten bzw. »Einsetzungsbericht« einen geschichtlichen Abriss der alttestamentlichen Heilsökonomie. In ihr hat Gott durch »Gesetz und Propheten« mit Israel eine Geschichte des Heils auf den kommenden Erlöser hin begonnen. Man bezeichnet diese besondere Auszeichnung des erwählten Volkes und die damit verbundene Aufgabe im Heilswerk Gottes an allen Völkern als die »Heilsprärogative Israels«. Ich komme darauf zurück. Der Doppelausdruck

⁶⁰ G. LOHFINK: Jesus von Nazareth, 305 und 308; zu »Jesus und die Tora« ebd., 273–308.

⁶¹ Vgl. F. CRÜSEMANN: Die Tora, 424; DERS.: Altes Testament, 212–223 (zur Tora).

⁶² Vgl. den Titel der Aufsatzsammlung von N. LOHFINK: Jüdische am Christentum.

⁶³ Zum Folgenden s. G. BRAULIK: Göttliche Bundesangebot, 269–281; N. LOHFINK: Alter Bund; G. BRAULIK: Gott. Zusammenfassend dargestellt in G. BRAULIK: L'esegesi, 154–199.

»Gesetz und Propheten« meint in der Bibel und bei den Kirchenvätern zunächst die Heilige Schrift des Alten Bundes in ihren beiden Hauptteilen, kann aber auch für Israel bzw. seine Geschichte stehen. Darauf verweist der Ausdruck auch in den altorientalischen Anaphoren. Das 4. Hochgebet hat diese geprägte Wendung »Gesetz und Propheten« durch das in der Tradition nicht belegte Wortpaar »Bundesschlüsse« (*foedera*) und »Propheten« (*prophetae*) ersetzt. Es vermeidet also bewusst den Begriff »Gesetz«, die Tora. Die Passage lautet in den offiziellen Texten:

Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten
und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten.

Sed et foedera pluries hominibus obtulisti

eosque per prophetas erudisti in expectatione salutis.

Entscheidend ist: Wem gilt das hier gepriesene Wirken Gottes? Wer sind »die Menschen«, denen Gott seinen Bund – im lateinischen Text steht dafür der Plural *foedera* – angeboten hat? Die universalen Heilsaussagen, die im Hochgebet der Bundespassage unmittelbar vorausgehen, zwingen dazu, dabei an die ganze Menschheit zu denken, der Gott nach dem Einbruch der Sünde durch sein Erbarmen geholfen hat. Somit sind alle Menschen Partner der göttlichen Bundesschlüsse, nicht nur Israel. Und Gleiches gilt für die Lehrtätigkeit der Propheten über die Erwartung des Heils. Das 4. Hochgebet entfaltet also aus einer gesamt menschheitlichen Schöpfungs- und Sündentheologie eine wiederum auf die ganze Weltgesellschaft ausgerichtete Heilsökonomie. Der theologische Mangel dabei ist: Trotz der bibelimprägnierten Stichwörter »Bund« und »Propheten« verschwindet die Heilsfunktion des Volkes Gottes für die Völker der Welt. Denn Gottes Heilshandeln nimmt seinen Weg nicht wie nach der Bibel über Israel, sondern umfasst dem Hochgebet zufolge ja immer schon die ganze Menschheit. Menschheitsbünde kennt allerdings weder das Alte noch das Neue Testament. Der Noachbund, den die Verfasser des Hochgebets vermutlich in das göttliche Bundesangebot einschließen wollten, ist der einzige Bund, den Gott »mit allem Fleisch«, das heißt mit allen Lebewesen, auch den Tieren, geschlossen hat (Gen 9,8–17). Doch wird er von ihm nicht »angeboten«, sondern durch eine eidliche Selbstverpflichtung souverän gesetzt. Weil Gott seinen Bund nicht bricht, ist der Noachbund – wie nur noch der Abrahambund – ein ewiger Bund. Er ist deshalb einmalig und wird nicht »immer wieder« angeboten. In-

haltlich betrifft der Noachbund nicht das Gottesverhältnis der Menschen, den Kult oder die Religion. Er eröffnet keine allgemeine Heilsgeschichte neben einer speziellen mit Israel. Er besagt nur, dass Gott keine zweite Sintflut über die Erde bringen will. Vom Noachbund abgesehen ist der Bundesbegriff im Alten Testament für das spezifische Verhältnis Gottes zu Israel reserviert (vgl. auch Röm 9,4). Das heißt zusammenfassend: »Bei einer Aussage [des 4. Hochgebets] über Bundesschlüsse Gottes mit der Menschheit steht die Heilsprärogative Israels in unserer christlichen Erlösungsgeschichte und in der universalen Heilsökonomie Gottes auf dem Spiel, und zwar an liturgisch hochwertiger und hermeneutisch qualifizierter Stelle.«⁶⁴

Wie konnte es zu dieser theologisch missglückten Formulierung kommen? Wahrscheinlich hängt sie mit der sprachlichen Bundesinflation in der Theologie der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts zusammen, in der föderaltheologische Konzepte in Mode waren. Dagegen erschien die Tora bzw. das mosaische Gesetz offenbar als unzeitgemäß oder gar obsolet.⁶⁵ Das peinliche Problem hätte sich vermeiden lassen, wäre man zum Beispiel beim Textentwurf von Vagaggini geblieben, der lautete: »In deiner Güte hast du ihn [den Menschen] durch Gesetz und Propheten zum Erlöser geführt.«⁶⁶ Hier umfasst der Heilswille Gottes, der seine Schöpfungstätigkeit fortsetzt und trotz des Sündenfalls

⁶⁴ G. BRAULIK: L'esegesi, 162. Diese Besonderheit Israels bleibt sogar angesichts der Universalität der Heilsbedeutung Jesu bestehen. Denn durch sie wurden die »Völker in das heilvolle Handeln Gottes, das er von Abraham an Israel zuerst erwiesen hat«, einbezogen (K. WENGST: 156) – vgl. z. B. Röm 3,29f; 15,8f und das von Paulus in Aussagen über Israel mehrfach betonte »auch« im Blick auf die Völker in Röm 1,16; 2,9–10; 4,9.11–12; 9,24.

⁶⁵ Dennoch heißt es in der erst 1982 verfassten und praktizierten Lima-Liturgie in der Epiklese I: »Sende herab auf unsere Eucharistie den lebenspendenden Geist, der durch Mose und die Propheten gesprochen hat.« Vgl. dazu Th. F. BEST / D. HELLER: Eucharistic Worship. Im Übrigen sollte man statt »Gesetz« wohl besser das im Deutschen bereits eingebürgerte Wort »Tora« verwenden. Denn es vermeidet die Assoziation des Gegensatzes von »Gesetz und Evangelium« und damit auch eines Gegenübers von »evangelischer Freiheit« und »gesetzlichem Judentum«. Ein solches Verständnis von »Gesetz« widerspräche nämlich dem biblischen wie dem jüdischen Verständnis von Tora, die nicht »knechtendes Gesetz«, sondern Weisung zum Leben ist. Vgl. z. B. K. WENGST: Christsein, 160 und 162–164.

⁶⁶ »Nella tua bontà, per mezzo della legge e dei profeti, lo conducesti per mano al Salvatore« (*»Sed et eum [hominem] manu ad salvatorem duxisti per legem et prophetas«*), in: Il canone della Messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti (QRivLi 4), Torino 1966, 112f.

kontinuierlich am Werk ist, aufgrund der bekannten, auf Israel verweisenden Formel »Gesetz und Propheten« die gesamte alttestamentliche Heilsökonomie. Somit erscheint ein Alternativtext für die Bundespassage des 4. Hochgebets als dringend erwünscht. Er sollte einen ergänzenden Hinweis auf das »Gesetz Moses« enthalten. Am besten würde er auch das Gottesvolk Israel direkt nennen. Außerdem müsste dem Sprachgebrauch des Alten Testaments entsprechend »Bund« in der Einzahl stehen. Norbert Lohfink hat – unter Aufnahme des vom Hochgebet vorgegebenen Wortmaterials – folgende Neufassung empfohlen:

Du hast deinem Volk Israel das Gesetz gegeben und einen Bund mit ihm geschlossen.

Durch die Propheten hast du es gelehrt, das Heil zu erwarten.⁶⁷

Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler und Alttestamentlerinnen hat ebenfalls einen Verbesserungsvorschlag in die vor zwei Jahrzehnten rege Debatte eingebracht.⁶⁸ Er berücksichtigt ausdrücklich auch den Noachbund und den universalen Heilswillen Gottes. Ich kann nicht mehr darauf eingehen. Allerdings dürfte beim 4. Hochgebet nach dem Erscheinen der dritten Auflage des Missale Romanum in der nächsten Zeit kaum eine Änderung zu erwarten sein.

Das zweite Beispiel betrifft die Tora nicht als Begriff, sondern als Text, also den Pentateuch, und seinen Stellenwert im neuen Messlektionar, dem *Ordo lectionum Missae*. Die Einführung einer alttestamentlichen Lesung in der Sonn- und Festtageucharistie, und zwar gegen die eigene älteste römische Tradition, und die Wiedereinführung des Antwortpsalms können in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden.⁶⁹ Weiter konnte man damals weder von der Liturgie- noch der Bibelwissenschaft her sehen. Von dieser Reform ist unerwartet die vielleicht größte ökumenische Wirkung des Konzils ausgegangen. Doch kam aus den nichtkatholischen Kirchen auch die erste Kritik an der alttestamentlichen Perikopenauswahl. Der innerkatholische »Streit am

⁶⁷ N. LOHFINK: *Alter Bund*, 299.

⁶⁸ W. GROSS / H. NIER / M. THEOBALD: *Glosse*, 148.

⁶⁹ Vgl. dazu ausführlich E. NÜBOLD: Entstehung. Allerdings hat Papst Benedikt XVI. mit dem 2007 zugelassenen Tridentinischen Messritus von 1570 nach dem Missale Romanum von 1962 als der außerordentlichen Form der römischen Liturgie auch das vorkonziliare Fehlen alttestamentlicher Lesungen akzeptiert.

Tisch des Wortes«⁷⁰ erwachte erst später.⁷¹ Erich Zenger hat seine Kritik unter der programmatischen Überschrift »Die jüdische Wurzel wird verdrängt«⁷² vorgetragen. Dass die alttestamentliche Lesungsauswahl vom Evangelium her erfolgt, bewirkt zum Beispiel, dass die Perikopen nicht nach ihrer Bedeutung im Alten Testament ausgesucht werden und zusammenhanglos bleiben.⁷³ Sie verkommen praktisch »zu einem Stichwortlieferanten, zur Einstimmungsmelodie oder bloßen illustrativen Kulisse des Evangeliums«⁷⁴. Der Rahmen meines Vortrags erlaubt es nicht, die verschiedenen Ansätze für ein neues Lektionar vorzustellen. Deshalb möchte ich sofort meinen eigenen skizzieren,⁷⁵ der inzwischen als »Wiener Perikopenordnung« zitiert wird.⁷⁶ Eigentlich enthält mein Modell gar keinen Entwurf einer Textauswahl, sondern entwickelt nur die Grundstruktur der Schriftlesungen für die »grünen Sonntage« in den vorgegebenen drei Lesungsjahren. Mein Konzept⁷⁷ berücksichtigt den Perspektivenwechsel der modernen

⁷⁰ Vgl. A. FRANZ (Hg.): Streit.

⁷¹ Schon das Dokument der PÄPSTLICHEN BIBELKOMMISSION, Interpretation, stellt fest: »Das Lektionar, das aus dem Konzil hervorgegangen ist (*Sacrosanctum Concilium*, 35), soll eine »reichere, mannigfaltigere und passendere« Lesung der Heiligen Schrift ermöglichen. In seiner gegenwärtigen Form entspricht es aber nur teilweise diesem Ziel.« Zu den Kriterien vgl. unten. Die Problematik der Leseordnung diskutieren G. GAFUS: Altes Testament; A. FRANZ: Wortgottesdienst. Eine Zusammenfassung der Kritik gibt H.-G. SCHÖTTLER: Christliche Predigt, 141–148.

⁷² E. ZENGER: Missachtung. S. dazu die weiterführenden, aber auch kritischen Bemerkungen von G. BRAULIK: Tora, 127–129.

⁷³ S. dazu die Kritik bei N. LOHFINK: Perikopenordnung »Patmos«, 167f.

⁷⁴ G. BRAULIK: Tora, 128.

⁷⁵ Ebd.; N. LOHFINK: Moses' Tod, 151–164; DERS.: Perikopenordnung; G. BRAULIK: Penta-teuch-Bahnlesung.

⁷⁶ Die Bezeichnung wurde von N. LOHFINK: Perikopenordnung, 211, eingeführt, die vorgeschlagene Neuordnung ebd. 214–222 zusammenfassend beschrieben. Sie hat als »Wiener Modell« Eingang in die gegenwärtige Perikopendiskussion der Evangelischen Kirche Deutschlands gefunden – s. H. THEISSEN: Hermeneutik, 310–313. Im neuen »Lektionar der Christ-katholischen Kirche in Deutschland« 2 Bände 2015, wurde die Grundstruktur dieses »Wiener-Modells« – und darüber hinausgehend sogar für alle Sonn- und Festtage – verwirklicht, s. Band 2, 6.

⁷⁷ Es wurde von H.-G. SCHÖTTLER: Re-Visionen, 435–456 (Studie 6 »Die Bibel kanonisch lesen – auch in der liturgischen Leseordnung«) aufgegriffen, etwas modifiziert und erweitert. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Vorschlag Schöttlerts und dem »Wiener Modell« liegt darin, dass »in jedem der vier Lesejahre«, die Schöttler vorschlägt, »der kanonische Bogen gespannt und von Gen 1 bis Dtn 34 gelesen [wird], aber mit jeweils anderen Zwischenstationen« (451). Die nebeneinanderlaufenden Bahnlesungen der Tora und der vier Evangelien sind bei Schöttler voneinander unab-

Exegese zum »canonical approach«, also zur »kanonischen Methode«. Es macht damit ernst, dass ein Bibeltext nicht nur in seinem unmittelbaren Kontext bzw. innerhalb seines Buches oder des Alten Testaments insgesamt, sondern vor allem im Rahmen der ganzen vorliegenden Heiligen Schrift auszulegen ist, wie Kirche und Synagoge sie benutzen. Für die Liturgie bedeutet dieser Wechsel: den Schwerpunkt von einer heilsgeschichtlich konstruierten, das heißt hier: einer chronologischen Geschichtsdarstellung des Gotteshandelns, auf eine kanonisch organisierte Schriftlesung verlegen. Damit wird kein »Abschied von der Heilsgeschichte« proklamiert.⁷⁸ Dieser Begriff bleibt wichtig, zum Beispiel um zu betonen, dass Gott in der Geschichte handelt, und um Judentum wie Christentum von rein schöpfungsorientierten Religionsformen abzuheben. Doch dient Heilsgeschichte in der auf den historischen Ablauf der Geschichte Israels reduzierten Form nicht mehr als Leitprinzip. Denn das Alte Testament lässt sich – wie seine lyrischen und weisheitlichen Bücher zeigen – nicht auf die Kurzformel »Heilsgeschichte« im Sinn eines zusammenhängenden Geschichtsbuchs bringen. Seine kontinuierliche Geschichtsdarstellung endet übrigens schon mit der Zeit des babylonischen Exils.⁷⁹

hängig und werden nicht wie in der derzeit geltenden Leseordnung thematisch aufeinander bezogen.

⁷⁸ Um eine exegetische und systematisch-theologische Neubegründung und -definition von »Heilsgeschichte« bemüht sich R. SCHMITT: Abschied. S. dazu ferner J. FREY / St. KRAUTER / H. LICHTENBERGER (Hg.): Heil.

⁷⁹ Gegen die kanonferne Kategorie der Heilsgeschichte als Auswahlprinzip s. N. LOHFINK: Perikopenordnung, 171–173. Zum Problem s. zuletzt A. ZERFASS: Weg, 31–36. H. BECKER: Patmos, spricht von einer »heilsgeschichtliche[n] Funktion der alttestamentlichen Lesungen« (424) und nennt für die Perikopenauswahl zwei konkurrierende Themen: »Es gilt, die theologisch und literarisch herausragenden Texte auszuwählen und dabei zugleich das Ganze der Heilsgeschichte sowie die Vielfalt der Glaubensverständnisse beispielhaft zur Sprache zu bringen. *Geschichte* meint hier nicht historische Präsentation, sondern Ort der Gotteserfahrung: Im Gewand von *Geschichten* kommen Wirklichkeiten zur Sprache, die für das kulturelle Gedächtnis von grundlegender und maßgebender Bedeutung sind« (425). Dazu greift Becker den Gedanken von Th. KLAUSNER: Liturgiegeschichte, 52, auf, man könnte der zweiten Jahreshälfte, praktisch den grünen Sonntagen, die Aufgabe zuweisen, in den alttestamentlichen Lesungen »an die Hauptereignisse der alttestamentlichen Heilsgeschichte zu erinnern«, und versuchen, die Zeit von einem Leitgedanken aus zu gliedern (H. BECKER: Patmos, 426). Weil die Abfolge der Perikopen im Wesentlichen der Reihenfolge der Bücher der Hebräischen Bibel entspricht, spricht Becker von einer »kanonische[n] Bahnlesung aus dem Alten Testament« (427). Eine Auseinandersetzung mit seinem Lektionarsvorschlag kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Ausdrücklich begrüße ich die Hinzufügung eines

Die Liturgiekonstitution verlangt: »Bei den heiligen Feiern soll eine reichere, vielfältigere und passendere (*abundatior, varior et aptior*) Lesung der Heiligen Schrift eingeführt werden« (SC 35,2). Ferner soll »innerhalb eines vorher festgelegten Zeitraums von Jahren der wichtigere Teil der Heiligen Schriften (*praestantior pars Scripturarum Sanctarum*) dem Volk vorgelesen« werden (SC 51). Diese Anordnungen lassen sich mit verschiedenen Verfahren bei der Auswahl und Anordnung der Perikopen erfüllen.⁸⁰ Soll also ein repräsentativer Querschnitt gelesen werden? Oder sind überhaupt nur Leitideen wie das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte anvisiert?⁸¹ Oder sollte

vierten Lesejahres (437), das Beibehalten einer alttestamentlichen Lesung auch in der Osterzeit (439) und die quantitative Präsenz der Tora mit 50% als »ein Zeichen ihrer qualitativen Valenz« (439f., Zitat 440).

Auch aus der Abfolge der Geschichtsbücher des Septuaginta-Kanons lässt sich keine »heilsgeschichtliche« Konzeption« ableiten (gegen A. ZERFASS: Weg, 123). Zur »Verkürzung« der Heilsgeschichte in *Dei Verbum* und *Gaudium et spes* s. Th. CZOPF: Volk Gottes, 303–306.

⁸⁰ U. KÖRTNER: Bibel, 107, plädiert auch bei einer bewusst evangelischen Perikopenordnung für »eine repräsentative Auswahl von Bibeltexten ..., die alle Teile und Traditionen der Schrift in regelmäßigen Abständen« verlesen soll. Wenn »die Kirche *creatura verbi*« ist, »wie die Reformation besonders hervorgehoben hat«, und »der Gottesdienst der Ort [ist], an dem dieses lebensschaffende und kirchengründende Wort öffentlich zu Gehör gebracht werden soll« (103), dann dürften aber »Lektionabilität« der Texte – sodass sie ohne Auslegung verständlich sind – und »Prädikabilität« der Texte – sodass sich bei der Predigt über sie Gottes Wort erschließt – keine Auswahlkriterien sein, selbst wenn sich die geltende evangelische Perikopenordnung wirklich daran orientieren sollte, wie Körtner behauptet (gegen 108f). Im Widerspruch dazu meint K. RASCHZOK: Weg zur Perikopenrevision, 273, dass die »protestantische Pathosformel vom »schwierigen Text« und seiner Zumutung für Predigende wie Hörende« lediglich »zur kritischen Rückfrage an das darin enthaltene äußerst einseitige Verständnis von Heiliger Schrift, Gottesdienst und Predigt« führe und »keinesfalls zur leitenden Grundlage einer Revision gemacht werden« dürfe; vgl. auch seinen Bericht über den Stand der kirchenamtlichen Perikopenrevision in: DERS., Perikopenrevision. Auch die Unterscheidung zwischen Leseordnung und Predigtordnung, wie sie im deutschsprachigen Raum evangelischer Kirchen nebeneinander bestehen, die Körtner (Bibel, 117f.) »im Blick auf die Stellung der Predigt im evangelischen Gottesdienst und die protestantische Predigtkultur« aufrechterhalten möchte, ist theologisch nicht angebracht. Vgl. zum Beispiel das aus dem römisch-katholischen *Ordo Lectionum Missae* entwickelte Revised Common Lectionary nordamerikanischer lutherischer und reformierter Kirchen, das Körtner (Bibel, ebd.) aber als reine Leseordnung ansieht, die offenlasse, über welche Texte gepredigt werden solle.

⁸¹ Im Sinn einer bewusst konfessionell evangelischen Perikopenordnung fordert U. KÖRTNER: Bibel, 123, als »das entscheidende Auswahlkriterium sowohl für alttestamentliche als auch neutestamentliche Texte ... mit Luthers Worten, »was Christum treibet.« Beim Alten Testament gehe es, wenn man sich vom Schriftgebrauch des

man nicht die Bibel selbst befragen, was der »vorzüglichere Teil der jeweiligen Schriften« ist? Das hieße, »darauf zu achten, wie unser Bibelkanon durch seine innere Struktur seine Teilbereiche trotz gleicher Offenbarungsqualität gewichtet und zueinander in Beziehung setzt, und wie das Neue Testament selbst alttestamentliche Bücher durch ihre Zitation innerkanonisch verschieden einschätzt«⁸². Dieses Anliegen möchte mein Vorschlag verwirklichen. Dazu im Folgenden.

Der Wortgottesdienst unserer Eucharistiefeier folgt einer rituellen Struktur, die der Struktur des Kanons unserer Heiligen Schrift entspricht. Denn zunächst wird aus dem Alten Testament und anschließend aus dem Neuen vorgelesen. Das stimmt mit der Grundaufteilung der christlichen Bibel überein. Ihr Aufbau spiegelt sich also in der Leseordnung. Allerdings ist er noch differenzierter, als die Zweiteilung in die beiden Testamente anzeigt. Denn auch innerhalb der Testamente ist die Abfolge der Bücher geregelt, mehr noch: Ihre Ordnung ist gewichtet, es werden kanonische Schwerpunkte gesetzt. Unsere Liturgie respektiert sie beim Neuen Testament, indem sie zwischen den Evangelien und den übrigen neutestamentlichen Schriften unterscheidet.

Neuen Testaments leiten lasse, um das *Vetus Testamentum in Novo receptum*, »wobei freilich die neutestamentliche Rezeption des Alten Testaments nicht ungefragt normativ ist, sondern ihrerseits, was ihren Umfang und die konkrete Einzelauslegung alttestamentlicher Texte betrifft, einer theologischen Prüfung und gegebenenfalls auch einer Sachkritik zu unterziehen ist« (ebd. 123f.). Jedenfalls sieht der Revisionsvorschlag der evangelischen Perikopenordnung von 2014 die Vermehrung der alttestamentlichen Perikopen vor. Darunter befinden sich auch deuterokanonische Texte aus Weisheit, Tobit, Jesus Sirach und Baruch. S. dazu Entwurf zur Erprobung.

⁸² G. BRAULIK: Pentateuch-Bahnlesung, 231. A. DEEG: Kanones, 277, verweist zu Recht darauf, dass in der kirchlichen Praxis und insbesondere in der Leseordnung »nur ein selektiver Kanon rezipiert« wird. Es gibt in der Kirche »den Kanon folglich immer nur in einer Doppelgestalt: einerseits als das, was zwischen zwei Buchdeckeln insgesamt vorliegt; andererseits in der Vielfalt unterschiedlicher Kanones. So ist z. B. jedes Perikopensystem einerseits ein Rezeptionsphänomen des biblischen Kanons, indem eine – wie auch immer geartete – Kommission auswählt und Kirchenleitungen bzw. Synoden beschließen, was für eine bestimmte Zeit gelesen und gepredigt werden soll (und was damit als besonders bedeutsam eingestuft wird). Andererseits ist jede Entscheidung einer bestimmten Zeit für bestimmte Perikopen immer auch selbst ein kanonproduktives Phänomen, indem die potentielle Vielfalt der Bibel auf einen bestimmten Bereich an Texten eingegrenzt wird« (277f.). Obwohl dabei »Zyklen der wissenschaftlichen Rezeption ... mit gesellschaftlichen Entwicklungen« zum ständigen Umgang mit dem Kanon gehören (ebd.) – das entscheidende und stets geltende Kriterium müsste für die Perikopenauswahl der Liturgie die Gewichtung sein, die der Kanon der Heiligen Schrift selbst vornimmt. Das kommt bei Deeg nicht in den Blick.

Beim Alten Testament gliedert sie jedoch nicht weiter. Genau an dieser Stelle liegt das Defizit unserer Leseordnung, auf das ich aufmerksam machen möchte. Denn im Alten Testament kommt der Tora, also dem Pentateuch, – analog zu den Evangelien – ebenfalls eine qualifizierte Position zu.⁸³ Außerdem werden die Tora und das »vierförmige Evangelium« (Irenäus von Lyon) vom Neuen Testament ausdrücklich parallelisiert.⁸⁴ Tora wie Evangelien enthalten nämlich die Gründungsge-

⁸³ So betont z. B. F.-L. HOSSFELD: Aspekte, 66, dass der Kanon der Schrift eine geordnete kollektive Erinnerung sei, die den verschiedenen Büchern ihren spezifischen Platz zuweise und damit auch Wertungen innerhalb der Bibliothek heiliger Bücher vornehme. Das lasse sich am Unterschied zwischen dem hebräischen TaNaK und dem griechischen Septuaginta-Kanon des Alten Testaments verdeutlichen: »Im hebräischen Kanon werden [sowohl] die Propheten als auch die Schriften von der *Torah* her gelesen und verstanden. Im griechischen Kanon hingegen wird die Prophetenperspektive stark gemacht und akzentuiert. In beiden Kanonstrukturen blieb jedoch die »Prae-Position der Tora« unverändert gültig.« Sie präge die festgelegte Ordnung der Erinnerung (ebd.). Zur Vorrangstellung des Pentateuchs, auch aus der Sicht des Neuen Testaments, s. ausführlich G. BRAULIK: Pentateuch-Bahnlesung, 233–250. Diese Überlegungen werden von A. ZERFASS: Weg, 122–131, nicht in die Diskussion des Septuaginta-Kanons bzw. der »Pluralität biblischer Kanonkonzeptionen« und des »christlichen Alten Testaments« in der Messliturgie einbezogen. Wenn kanontheologische Prämissen »zu einem gewissen Sinn anachronistisch sind, insofern sie die strukturelle Logik des TaNaK mit dem Neuen Testament kombinieren, anstatt die oben angedeuteten Eigenheiten des Septuaginta-Kanons zu gewichten« (128), fragt sich, warum die römisch-katholische lateinische Kirche das in der Messliturgie verwendete Alte Testament aus dem hebräischen Masoretentext des TaNaK und nicht aus der griechischen Septuaginta übersetzen ließ – obwohl die Septuaginta weithin die Heilige Schrift des Neuen Testaments ist und ihre hebräische Vorlage sich z. B. aufgrund der Funde von Qumran sogar als teilweise älter als der hebräische Masoretentext erwiesen hat.

⁸⁴ Das hat zuletzt D. BÖHLER: Buch, anhand des Kolophons am Ende des Johannesevangeliums plausibel gemacht. Joh 21,24f (Stichwort »Bücher«) greift die Überschrift Mt 1,1 (»biblos genéseōs – Buch der Werdeggeschichte [Jesu Christi]«) auf, erzeugt also eine Klammer um das Vierevangelium. Ferner lenken beide Texte den Blick auf die Tora: Wie der Buchanfang des Matthäusevangeliums mit Blick auf Gen 2,4LXX; 5,1LXX (»Buch der Werdeggeschichte«) gestaltet ist (und wie der Prologanfang des Johannesevangeliums Gen 1,1 aufruft), also den Beginn der Tora evoziert, so spielt der Kolophon Joh 21,24f (»Zeugnis«, »die Bücher, die man schreiben müsste«) wahrscheinlich auf die Verschriftung der Tora und ihre Deponierung neben der Bundeslade zum Zeugnis in Dtn 31,24–26 am Ende der Tora an. Das heißt: »Der Verfasser des Kolophons würde dann, indem er den Rückgriff des Matthäus auf den Anfang der Tora mit seinem eigenen Rückbezug auf deren Ende zum Rahmen vollendet, aus den vier Evangelien einen Tetrateuch, eine Gesamt-biblos machen und sie absichtsvoll als toragleiches Werk vorstellen« (111). Auch A. WUCHERPENNIG: Tora, zeigt, dass das Neue Testament die Abfolge seiner Bücher von Anfang an der Kanonstruktur des Alten Testaments ausgerichtet und die Doppelstruktur »Pentateuch und Propheten« als hermeneutische Vorgabe für die Anordnung seiner Bücher benutzt hat. Zur kanon-

schichte Israels bzw. der Kirche.⁸⁵ Die Tora erzählt von der Schöpfung bis zum Tode Moses, genauer: Sie zieht die geschichtlichen Anfänge des Volkes Israel in die Urgeschichte hinein und endet an der Schwelle des Verheißungslandes. Die Evangelien enthalten die Zeit des Lebens Jesu, seines Leidens, Sterbens und Auferstehens als die für die Kirche neue und eigentliche Urzeit. In ihrer kanonischen Vorrangstellung gehen Tora und Evangelien in der Bibel den übrigen Büchern bzw. Büchergruppen voraus, die ihnen komplementär und explikativ zugeordnet sind. Deshalb gebraucht das Neue Testament, wenn es zusammenfasst, was im Alten Testament enthalten ist, die schon öfters erwähnte Kurzformel »Gesetz und Propheten«. Eine dem Kanon gemäße Gestalt der Leseordnung hätte also die Struktur einer Ellipse mit der Tora und den Evangelien, den beiden Gründungsgeschichten des Alten und des Neuen Testaments, als Brennpunkten. Dass das Evangelium im Wortgottesdienst noch heute die Schlussstellung einnimmt, könnte ursprünglich mit dieser Doppelpoligkeit zusammenhängen. In ihrem Gefolge wäre die neutestamentliche Bücheranordnung umgedreht worden, weshalb die nichtevangelischen Schriften vor dem Evangelium gelesen werden. Und die Endstellung des Evangeliums hielt auch dann noch die Anfangsstellung für die Tora frei, als diese nicht mehr vorgetragen wurde.

Mein Vorschlag plädiert für die (Wieder-)Einführung einer Torale-sung.⁸⁶ Sie soll an den »grünen Sonntagen« während des Jahres in ei-

theologisch parallelen Funktion von Deuteronomium und Johannesevangelium vgl. G. C. HEIDER: Gospel.

⁸⁵ Es geht deshalb bei ihrer Verlesung um »die anamnetische Vergegenwärtigung des stiftenden Ursprungs der zur Eucharistie versammelten Kirche« (R. MESSNER: Kirche, 231f und 233 mit Anm. 56). Zu fünf »Markierungen« einer anamnetischen Bibellektüre vor dem Hintergrund eines »integrativen Kanonkonzepts« vgl. G. STEINS: Wort, 251f. Angesichts meiner eigenen Vorüberlegungen kann man kaum behaupten, ein »einfacher Übertrag kanontheologischer Erwägungen auf die spezifisch liturgische Verkündigungssituation der Messfeier versäumt es, den konkreten Rezeptionszusammenhang als fundamentale hermeneutische Vorgabe hinreichend zu gewichten« (gegen A. ZERFASS: Weg, 122). Zur weiteren liturgiehistorischen und -theologischen Reflexion, u. a. auch zur Konsonanz bzw. Komposition der Messlesungen, s. G. BRAULIK: Pentateuch-Bahnlesung, passim.

⁸⁶ Vgl. dazu auf evangelischer Seite J. WACHOWSKI: Leviten. Eine Pentateuch-Lesung würde wahrscheinlich auch eine verstärkte Predigt über ihre Perikopen bewirken. Dafür hat H.-G. SCHÖTTLER: Predigt, auf der Grundlage breiter hermeneutischer Reflexion eine homiletische Krieteriologie entwickelt. Dem Anliegen »Tora predigen« ist auch das Thema-Heft 1 in BiLi 86 (2013) gewidmet.

nem einzigen Durchgang, aber über drei Jahre verteilt,⁸⁷ wie das Evangelium in Form einer Bahnlesung gelesen werden.⁸⁸ Das heißt, dass die Reihenfolge der Perikopen aufgrund der Bibel festliegt, aber einzelne Texte übersprungen werden können. Zwischen Tora- und Evangeliumslesung soll, anders als jetzt, nicht nur eine neutestamentliche, sondern alternativ dazu auch eine alttestamentliche Lesung zur Verfügung stehen. Diese zweite Lesung ist für Propheten- und Weisheitsbücher wie für die nichtevangelischen Schriften des Neuen Testaments vorgesehen. Sie ist jeweils auf den Toraabschnitt bzw. auf die Evangeliumssperikope abzustimmen und hat entsprechend der kanonischen Struktur Kommentarcharakter. Damit entspräche die Leseordnung, was ihre alttestamentlichen Texte angeht, auch der Toraliturgie der Synagoge. Denn in ihr folgt auf die Tora eine passende Prophetenlesung, die Haftara, als ihre erste authentische Erklärung und Aktualisierung.⁸⁹ Es fehlt mir die Zeit, dieses Modell jetzt ausführlicher zu beschreiben und zu begründen. Sie finden dazu einige Artikel in dem von mir und Norbert Lohfink veröffentlichten Aufsatzband »Liturgie und Bibel«⁹⁰. Eigentlich möchte ich mit meinem Vorschlag ja nur ein Beispiel dafür bringen, wie das Anliegen der Liturgiekonstitution aufgrund von Impulsen der Bibelwissenschaft, aber auch der Ökumene mit dem Judentum weiterentwickelt werden sollte.

⁸⁷ Dem Vorschlag von H.-G. SCHÖTTLER: *Re-Visionen*, 451, die Zahl der Lesejahre von drei auf vier zu erweitern, sodass auch das Johannesevangelium ein eigenes Jahr bekommt und eine vermehrte Zahl von Perikopen aus der Tora gelesen werden kann, stimme ich gerne zu.

⁸⁸ Der teilweise polemische und in vielem oberflächlich argumentierende Frontalangriff von C. LEONHARD: *Torah*, 296–299, übersieht, dass nach diesem Vorschlag gar nicht »die ganze Torah« gelesen werden soll. Ein solches Vorgehen würde schon dem Begriff »Bahnlesung« widersprechen, den ich klar beschrieben habe (G. BRAULIK: *Tora*). Mein Vorschlag erfüllt also sogar die aus mangelnder christlicher Hermeneutik der Tora geborene These von Leonhard, es sei »ein Gebot von Verständnis und Respekt des Christentums gegenüber dem Judentum, nicht nur zufällig, sondern »ostentativ« nicht die ganze Torah in der Liturgie vorzutragen« (C. LEONHARD: *Torah*, 299). Dass dagegen »Schöpfungsberichte und prophetische Texte aus Jesaja aus christlicher Perspektive der »wichtige« Teil der Bibel« seien (297), lässt er – wohl notwendigerweise – unbegründet. Vgl. H.-G. SCHÖTTLER: *Re-Visionen*, 450 Anm. 72.

⁸⁹ Zur Bedeutung dieser Gemeinsamkeit für den Dialog mit dem Judentum s. P. EBENBAUER: *Torah-Liturgie*.

⁹⁰ S. Literaturverzeichnis.

Abschließend werfe ich noch einen kurzen Blick in die Liturgiegeschichte. Denn wer Grundsätze für ein künftiges Lektionar formuliert, soll sie auch an der kirchlichen Tradition überprüfen. Im Blick auf alttestamentliche Perikopen befragt man dazu am besten die syrischen Kirchen. Ich greife die ostsyrische Leseordnung heraus.⁹¹ In ihr dürfte eine altkirchliche Lektionsstruktur bis heute überlebt haben. Ihre klassische Normalordnung besteht in einem Vierlesungssystem: Die erste Lesung ist der Tora entnommen, die zweite den übrigen Büchern des Alten Testaments als Kommentar; die dritte Lesung stammt aus den nichtevangelischen Schriften des Neuen Testaments als Kommentar zu den Evangelien, aus denen die vierte und letzte Lesung stammt. Diese offenbar altkirchliche Praxis legitimiert meine Empfehlung, die Tora auch im römisch-katholischen Lektionar als Bahnlesung neben einer wählbaren zweiten Perikope aus dem übrigen Alten Testament in die Sonntageucharistie einzubauen.⁹² Im Übrigen wurde, was ich eben als »Wiener Modell« skizziert habe, in einem vor wenigen Monaten veröffentlichten ökumenischen »Lektionar der christ-katholischen Kirche in Deutschland« in einer zweijährigen Leseordnung und sogar für alle Sonn- und Feiertage des Jahres verwirklicht.⁹³

⁹¹ P. KANNOKADAN: *Lectionary*; dazu G. BRAULIK: *Tora*, 142–149.

⁹² Es geht also nicht um »die Einführung eines neuen Liturgieelements im Christentum, das einem Vergleichsobjekt in der jüdischen Liturgie sehr ähnlich sieht« – gegen C. LEONHARD: *Torah*, 293. A. ZERFASS: *Weg*, 161 Anm. 54, meint, ich hätte »die vergleichsweise stark jüden-christlich geprägte ... syrische Tradition einseitig zum liturgietheologischen Generalmodell erhoben«, weil ich schreibe: »Die *lectio continua* – als laufende Lesung freilich niemals verabsolutiert – erscheint hier als die eigentliche Form liturgischer Bibellektüre« (G. BRAULIK: *Tora*, 143). Meine Hinweise, dass die syrische Perikopenordnung das Prinzip der Bahnlesung nicht verabsolutiere, dass die Bahnlesung aber »hier«, also in der ostsyrischen Leseordnung, die eigentliche Weise der Schriftlesung darstelle, widersprechen diesem Urteil. Außerdem habe ich mein Modell einer Torabahnlesung von einer Theologie des Kanons und von liturgischen Vorgaben des römischen Lektionars her entworfen und bin bei der Abfassung meines Artikels erst nachträglich auf die Lektionare der syrischen Kirchen gestoßen. Deshalb spreche ich in dem von Zerfaß zitierten Artikel nur von einer Überprüfung der hermeneutischen Prinzipien für ein künftiges Lektionar an der kirchlichen Tradition. Ferner schreibe ich, dass es »bei einem solchen historischen Rückgriff weder auf das Alter des Lesungssystems noch auf die Einzelperikopen, sondern nur auf die hinter ihnen stehende Struktur« ankomme. »Grundsätzlich würde eine wann auch immer geübte und anerkannte, liturgische Praxis genügen, analoge moderne Lektionsstrukturen als mögliche kirchliche Formen zu rechtfertigen« (ebd.). S. ferner G. BRAULIK: *Pentateuch-Bahnlesung*, 228f. und Anm. 17.

⁹³ Zum Entwurf eines dreijährigen Torazyklus in der Leseordnung der Kirchen in den Niederlanden vgl. D. MONSHOUWER: *Erfahrungen*; DERS.: *Lektionare*.

Am Ende kehre ich nochmals zum entscheidenden Problem zurück – zu einem Perspektivenwechsel unserer Theologie und einer Umgestaltung unserer Liturgie angesichts des Volkes Israel, letztlich zu einem »Christsein mit Tora und Evangelium«⁹⁴. Im Lukasevangelium antwortet Abraham im Gleichnis vom armen Lazarus dem reichen Mann in der Unterwelt auf typisch jüdische Weise: »Sie haben Mose und die Propheten, auf die sollen sie hören!« Auch der auferstandene Jesus kann sein Geschick nur anhand von Mose und den Propheten erklären: Er legt nämlich den beiden Emmausjüngern dar »ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht« (Lk 24,27). Nach dem Johannesevangelium hat sich Jesus ganz an die Tora gebunden. Im Streit mit seinen Gegnern stellt er deshalb ausdrücklich fest, »dass die Schrift nicht aufgehoben werden kann« (Joh 10,35). Denn die Tora, »das Gesetz wurde durch Mose gegeben« (1,17) und darf nicht außer Kraft gesetzt werden (7,23). Vor allem aber gilt: »Wenn ihr Mose glauben würdet, würdet ihr mir glauben!« (5,46).⁹⁵ Dürfen wir dann in unserer Messliturgie weiterhin die Tora nivellieren oder sogar auf sie verzichten?

LITERATUR

- BECKER, Hansjakob: »Dies große Wort, geschrieben weiß auf schwarz«. Patmos: Begegnungen mit der Bibel im Kontext von Kultur – Liturgie – Spiritualität, in: A. ZERFASS / A. FRANZ (Hg.): Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel (PiLi 16), Tübingen 2016, 419–487.
- BEST, Thomas F. / HELLER, Dagmar (Ed.): Eucharistic Worship in Ecumenical Context. The Lima-Liturgy – and Beyond, Genf 1998.
- BÖHLER, Dieter: Das Buch der Tora und das Buch des Evangeliums. Der Johanneskolophon und sein alttestamentlicher Hintergrund, in: BZ 60 (2016) 102–111.
- BOSCHKI, Reinhold / GERHARDS, Albert (Hg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2010.
- BRAULIK, Georg: Die alttestamentlichen Lesungen der Ostervigil. Erarbeitung eines Vorschlags, in: DERS. / N. LOHFINK, Osternacht, 41–80.

⁹⁴ Vgl. den Titel der Aufsatzsammlung von K. WENGST: Christsein.

⁹⁵ Vgl. A. BUCKENMAIER / R. PESCH / L. WEIMER: Jude Jesus, 50f.

- DERS.: Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen, in: DERS. / N. LOHFINK, Liturgie, 125–149.
- DERS.: Das göttliche Bundesangebot an die Menschheit. Zum 4. Hochgebet, in: DERS. / N. LOHFINK: Liturgie, 269–281.
- DERS.: Gibt es »sacramenta veteris legis«? Am Beispiel der Beschneidung, in: DERS. / N. LOHFINK: Liturgie, 369–401.
- DERS.: Gott für Israel preisen. Zur Heilsprärogative Israels und zum 4. Hochgebet, in: DERS. / N. LOHFINK: Liturgie, 301–329.
- DERS.: L'esegesi anticotestamentaria e la liturgia. Nuovi sviluppi negli ultimi decenni, Assisi 2014 [Text auf Italienisch und Deutsch].
- DERS.: Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis. Bemerkungen zur Kritik an der »Wiener Perikopenordnung«, in: DERS. / N. LOHFINK: Liturgie, 225–266.
- DERS.: Quadragesima und Pentekoste. Zum Sinn von Ostern aus alttestamentlicher und patristischer Sicht, in: DERS. / N. LOHFINK, Osternacht, 27–40.
- DERS. / LOHFINK, Norbert: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze (ÖBS 28), Frankfurt/M. 2005.
- DERS. / LOHFINK, Norbert: Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin BÜCKEN (ÖBS 22), Frankfurt/M. 2003.
- BUCKENMAIER, Achim / PESCH, Rudolf / WEIMER, Ludwig: Der Jude Jesus von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jakob Neusner und Papst Benedikt XVI., Paderborn 2008.
- CONGAR, Yves: Ecclesia ab Abel, in: M. REDING (Hg.): Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952, 79–108.
- CRÜSEMANN, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.
- DERS.: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 2005.
- CZOPF, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs (MTS II 78), St. Ottilien 2016.
- DANIÉLOU, Jean: Die Heiligen Heiden des Alten Testaments, Stuttgart 1955.
- DERS.: Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1963.
- DEEG, Alexander: Faktische Kanones und der Kanon der Kirche. Überlegungen angesichts der Diskussionen um die Rolle der Bibel in der evangelischen Kirche, um die Kanonizität des Alten Testaments und die Revision der Lese- und Predigtperikopen, in: PTh 104 (2015) 269–284.
- DERS.: Gottesdienst in Israels Gegenwart. Liturgie als intertextuelles Phänomen, in: LJ 54 (2004) 34–52.

- DE ZAN, Renato: La storia della Veglia pasquale e la sua Liturgia della parola, in: *La Bibbia si apre a Pasqua. Il lezionario della Veglia pasquale: storia, esegesi, liturgia* (Lectio 9), (a cura di) J.-P. SONNET, Roma 2016, 23–38.
- EBENBAUER, Peter: Torah-Liturgie und Wort-Gottes-Feier. Neue Impulse für das christlich-jüdische Gespräch, in: R. BOSCHKI / A. GERHARDS (Hg.): *Erinnerungskultur*, 225–240.
- FRANKEMÖLLE, Hubert: Zur Auslegung des Neuen Testaments im Kontext des Judentums und die kirchliche Rezeption der Bibel heute, in: *ThGl* 101 (2011) 378–401.
- DERS. / WOHLMUTH, Josef (Hg.): *Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission«* (QD 238), Freiburg/Br. 2010.
- FRANZ, Ansgar: *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie* (PiLi 8), St. Ottilien 1997.
- DERS.: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von *Ordo Lectionum Missae*, *Revised Common Lectionary* und *Four Year Lectionary*. Positionen, Probleme, Perspektiven (PiLi 14), Tübingen–Basel 2002.
- FREVEL, Christian: Die gespaltene Einheit des Gottesvolkes. Volk Gottes als biblische Kategorie im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs, in: DERS.: *Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zur Anthropologie und Theologie im Alten Testament* (Neukirchener Theologie), Neukirchen-Vluyn 2016, 117–141.
- FREY, Jörg / KRAUTER, Stefan / LICHTENBERGER, Hermann (Hg.): *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT 248), Tübingen 2009.
- FÜGLISTER, Notker: Das Alte Testament – Gottes Wort an uns. Die Konzilskonstitution *Dei Verbum* und das Alte Testament, in: DERS.: *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns. Gesammelte Aufsätze* (SThSt 10), Innsbruck–Wien 1999, 285–314.
- DERS.: Die Heilsbedeutung des Pascha (StANT 8), München 1963.
- GAFUS, Georg: *Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen* (EHS 687), Frankfurt/Main 2000.
- GERHARDS, Albert: Gottesdienst feiern im Angesicht des Judentums. Herausforderungen, Hypothesen und Perspektiven, in: R. BOSCHKI / DERS. (Hg.): *Erinnerungskultur*, 213–224.
- DERS.: Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft, in: P. HÜNERMANN / Th. SÖDING (Hg.): *Erneuerung*, 183–211.
- GROSS, Walter / NIER, Herbert / THEOBALD, Michael: Glosse. Israel sichtbar machen in der Liturgie, in: *ThQ* 180 (2000) 147f.
- HAEUSER, Philipp: *Dialog mit dem Juden Trypho* (BKV 33), Kempten–München 1917.

- HAUNERLAND, Winfried: Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: IkaZ 41 (2012) 616–625.
- HÄUSSLING, Angelus: »Pascha-Mysterium«. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, in: ALw 41 (1999) 157–165.
- HEIDER, George C.: The Gospel according to John: The New Testament's Deutero-Deuteronomy?, in: Bib 93 (2012) 68–85.
- HOSSFELD, F.-L.: Aspekte biblischer Erinnerungskultur. Gedenken, Schriftwerdung, Auslegung, in: R. BOSCHKI / A. GERHARDS (Hg.): Erinnerungskultur, 61–68.
- HÜNERMANN, Peter (Hg.): Die Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg/Br. 2009.
- DERS. / SÖDING, Thomas (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg/Br. 2003.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: Pascha-Mysterium. »Kurzformel« der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: IkaZ 39 (2010) 53–64.
- JUNGMANN, Josef Andreas: Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen Teil 1, Freiburg/Br. 1966, 10–109.
- KANNOOKADAN, Pauly: The East Syriac Lectionary. An Historico-Liturgical Study, Rom 1991.
- KIRCHENAMT DER EKD / AMT DER UEK / AMT DER VELKD (Hg.): Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumente einer wissenschaftlichen Fachtagung, Hannover 2010.
- KLAUSNER, Theodor: Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965.
- KÖRTNER, Ulrich: Die Bibel im Gottesdienst. Zu Funktion und Problemen von Perikopenordnungen, in: DERS.: Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik, Leipzig 2015, 103–136.
- LEONHARD, Clemens: Torah als Bahnlesung in der katholischen Messe. Zu Ähnlichkeit und Differenz, Nähe und Distanz zwischen Judentum und Christentum, in: R. BOSCHKI / A. GERHARDS (Hg.): Erinnerungskultur, 291–302.
- LIMBECK, Meinrad: Das Gesetz im Alten und im Neuen Testament, Darmstadt 1997.
- LOHFINK, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg/Br. 2002.
- LOHFINK, Gerhard / WEIMER, Ludwig: Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg/Br. 2008.

- LOHFINK, Norbert: Jesus und das zerrissene Gottesvolk, in: Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche, Freiburg/Br. 2013, 156–177.
- DERS.: Jesus von Nazareth – Was er wollte, wer er war, Freiburg/Br. 2011.
- LOHFINK, Gerhard: Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg/Br. 21989.
- DERS.: Der Alte Bund im 4. Hochgebet, in: G. BRAULIK / N. LOHFINK: Liturgie, 283–300.
- DERS.: Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Freiburg/Br. 1989.
- DERS.: Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: G. BRAULIK / DERS.: Liturgie, 151–164.
- DERS.: Perikopenordnung »Patmos«. Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker, in: G. BRAULIK / DERS.: Liturgie, 165–183.
- DERS.: Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis, in: G. BRAULIK / DERS.: Liturgie, 199–224.
- MESSNER, R.: Die Kirche an der Wende zum neuen Äon. Vorüberlegungen zur einer Theologie der eucharistischen Anamnese, in: S. HELL (Hg.): Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend (Festschrift für Lothar Lies SJ), Innsbruck 2000, 209–238.
- MOHRMANN, Christine: Pascha, Passio, Transitus, in: EL 66 (1952) 37–52.
- MONSHOUWER, Dirk: Alttestamentliche Lektionare. Eine ökumenische Ergänzung zu den Erörterungen von Hansjakob Becker, Georg Braulik und Norbert Lohfink, in: BiLi 71 (1998) 50–55.
- DERS.: Überraschende Erfahrungen. Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gottesdienst, in: BiLi 68 (1995) 172–180.
- NÜBOLD, Elmar: Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen, Paderborn 1986.
- ODENTHAL, Andreas: »Wenigstens Weihnachten sollen uns die Christen lassen«. Thesen zum christlichen Gottesdienst im religiösen Pluralismus, in: LJ 65 (2015) 172–191.
- OEMING, Manfred: Vom Eigenwert des Alten Testaments als Wort Gottes. Zur wechselseitigen Befruchtung der christlichen und jüdischen Exegese des Alten Testaments, in: K. LEHMANN / R. ROTHENBUSCH (Hg.): Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg/Br. 2014, 305–336.
- PAHL, Irmgard: Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93.
- RAHNER, Karl: Löscht den Geist nicht aus!, Freiburg/Br. 2015.
- RASCHZOK, Klaus: Perikopenrevision: Vom schwierigen Bibeltext zum Text-Klang-Raum, in: VF 58 (2013) 157–165.
- RATZINGER, Josef: 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Ausblick, in: LJ 53 (2003) 209–221.

- ROGUET, Aimon-Marie: Qu'est-ce que le mystère pascal?, in: LMD 67 (1961) 5–22.
- RUCKSTUHL, Thomas: »Ecclesia universalis«. Das sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne (FTS 65), Frankfurt/M. 2003.
- SCHLUND, Christine: »Kein Knochen soll gebrochen werden«. Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium (WMANT 107), Neukirchen-Vluyn 2005.
- SCHMITT, Rainer: Abschied von der Heilsgeschichte? Untersuchungen zum Verständnis von Geschichte im Alten Testament (EHS.T 195), Frankfurt/M. 1982.
- SCHÖTTLER, Heinz-Günther: Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie (Zeitzeichen 8), Ostfildern 2001.
- DERS.: Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien 13), Würzburg 2016.
- SCHROTT, Simon A.: Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Die Rückkehr Markions, in: IkaZ 44 (2015) 286–302.
- SPECHT, Thomas: Des Heiligen Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes. II. Band (BKV 11), Kempten–München 1913.
- DERS.: Des Heiligen Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes. III. Band [BKV 19], Kempten–München 1914.
- STEINS, Georg: »Wort des lebendigen Gottes«. Neue Brücken zwischen Bibelauslegung und Liturgie, in: ThG 48 (2005) 242–253.
- THEISSEN, Henning: Die Hermeneutik einer Schatzkammer. Der Stellenwert alttestamentlicher Perikopen im gegenwärtigen Gottesdienst, in: FZPhTh 61 (2014) 301–337.
- VAN GOUDOEVER, Jan: The Liturgical Significance of the Date in Dt 1,3, in: N. LOHFINK (Hg.): Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL LXVIII), Löwen 1985, 145–148.
- WACHOWSKI, Johannes: Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Levitikus in Judentum und Christentum. Plädoyer für ein Torahjahr der Kirche (APrTh 36), Leipzig 2008.
- WENGST, Klaus: Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014.
- DERS.: Christsein mit Tora und Evangelium oder: Die Frage nach der Wahrheit zwischen Universalität und Partikularität, in: DERS.: Christsein, 160–171.
- DERS.: »Universale Heilsbedeutung Jesu« und bleibende Besonderheit Israels nach dem Römerbrief des Paulus, in: DERS.: Christsein, 144–157.

- WOHLMUTH, Josef: Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium*, in: H. FRANKEMÖLLE / DERS. (Hg.): Heil der Anderen, 460–485.
- WUCHERPFENNIG, Ansgar: Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog, in: StdZ 128 (2003) 486–494.
- ZENGER, Erich: Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1995.
- DERS.: Missachtung der hebräischen Bibel. Die jüdische Wurzel wird verdrängt, in: Publik-Forum 1993, Heft 10, 14f.
- ZERFASS, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (PiLi.S 24), Tübingen 2016.

QUELLEN

- Entwurf zur Erprobung im Auftrag von EKD, UEK und VELKD. Neuordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte, Hannover [2014].
- Lektionar der Christ-Katholischen Kirche in Deutschland 2015. Bd. I: Advent – Pfingsten, Bd. II: Pfingsten – Advent.
- KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM: »Denn unwiderfürlich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4) (VApS 203), Bonn 2016.
- PAPST BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Verbum Domini« über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (VApS 187), Bonn 2010.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApS 115), Bonn 1993.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApS 152), Bonn 2011.

Einrichtung von Kirche und Altarraum in den Vor-Fassungen der Liturgiekonstitution¹

Der Autor ist emeritierter Univ.-Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg und war 2007 bis 2010 Dekan der Fakultät. Er habilitierte sich in Innsbruck bei H. B. Meyer, dessen Assistent er war. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen u.a. die Volksliturgische Bewegung von Klosterneuburg um Pius Parsch sowie das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann. Pacik ist Redaktionsmitglied der Zeitschrift »Heiliger Dienst«, korrespondierendes Mitglied der Redaktion von »Bibel und Liturgie« sowie Gründungsmitglied der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« und Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg. (Ed.)

1. EINLEITUNG

»Zwei Dinge erscheinen für den normalen Kirchenbesucher als die greifbarsten Ergebnisse der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils: das Verschwinden der lateinischen Sprache und die Wendung der Altäre zum Volk hin. Wer die Texte des Konzils selber liest, wird mit Erstaunen feststellen, daß weder das eine noch das andere in dieser Form in den Konzilsbeschlüssen zu finden ist. [...] Von der Wendung der Altäre zum Volk hin ist im Konzilstext nicht die Rede; sie erscheint erst in nachkonziliaren Anweisungen [...].«² Was Joseph Ratzinger in seinem Vorwort zu Uwe Michael Langs Büchlein »Conversi

¹ Erstveröffentlichung: S. HAERING/J. HIRNSPERGER/G. KATZINGER u.a. (Hg.): *In mandatis meditari* (FS Hans Paarhammer) (Kanonistische Studien und Texte 58), Berlin 2012, 357–386.

² J. RATZINGER: Geleitwort; vgl. DERS.: *Geist*, 65–73. – Ich verzichte hier darauf, die Frage der sogenannten Zelebrationsrichtung zu diskutieren. Es sei nur angemerkt, dass *versus populum* eine topographische, keine theologische Bezeichnung ist, die auch das Tridentinische Messbuch verwendet (Ritus servandus 5,3).

ad Dominum« schreibt, scheint allerdings nicht nur für den sogenannten Volksaltar zu gelten, sondern ebenso etwa für die Altar-Reliquien, den Vorsteherstuhl oder den Ambo. Denn Art. 128 der Liturgiekonstitution, der fordert, die Bestimmungen über Bau und Einrichtung der Kirche sollten überprüft werden, ist eher allgemein gehalten:

128. Canones et statuta ecclesiastica, quae rerum externarum ad sacrum cultum pertinentium apparatus spectant, praesertim quoad aedium sacrarum dignam et aptam constructionem, altarium formam et aedificationem, tabernaculi eucharistici nobilitatem, dispositionem et securitatem, baptisterii convenientiam et honorem, necnon congruentem sacrarum imaginum, decorationis et ornatus rationem, una cum libris liturgicis ad normam art. 25 quam primum recognoscantur: quae liturgiae instauratae minus congruere videntur, emendentur aut aboleantur; quae vero ipsi favent, retineantur vel introducantur.

Qua in re, praesertim quoad materiam et formam sacrae suppellectilis et indumentorum, territorialibus Episcoporum Coetibus facultas tribuitur res aptandi necessitatibus et moribus locorum, ad normam art. 22 huius Constitutionis.

128. Die Canones und kirchlichen Statuten, die sich auf die Gestaltung der äußeren zum heiligen Kult gehörigen Dinge beziehen – besonders [diejenigen] über würdigen und zweckentsprechenden Bau der Gotteshäuser, Gestalt und Errichtung der Altäre, die Vornehmheit, die Anordnung und die Sicherheit des eucharistischen Tabernakels, Angemessenheit und würdige Anlage des Baptisteriums, schließlich über die rechte Beschaffenheit der heiligen Bilder, des Schmuckes und der Ausstattung –, sind zugleich mit den liturgischen Büchern gemäß Art. 25 unverzüglich zu revidieren. Was der erneuerten Liturgie weniger zu entsprechen scheint, soll geändert oder abgeschafft werden; was sie aber fördert, soll beibehalten bzw. neueingeführt werden.

In diesem Zusammenhang, besonders bezüglich Material und Form der sakralen Geräte und Gewänder, wird den Bischofsversammlungen der einzelnen Gebiete die Vollmacht erteilt, Anpassungen an die örtlichen Erfordernisse und Sitten vorzunehmen, gemäß Art. 22 dieser Konstitution.

Dennoch hatte die Vorbereitende Liturgiekommission (Pontificia Commissio de sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II) über Struktur und Ausstattung des Kirchengebäudes sehr konkrete Vorstellungen. Sie standen aber nicht im Haupttext, sondern – wie bei anderen Abschnitten auch – in der Declaratio (Erläuterung) zum betreffenden Artikel. Diese Declarationes, welche die ersten drei Fassungen des Liturgie-Schemas enthalten, wurden im Zuge der Redaktionsarbeit gestrichen. Später, während des Konzils, stellte man auf Betreiben einiger Bischöfe das von der Vorbereitenden Liturgiekommission erstellte Schema samt Erläuterungen allen zur Verfügung. So wussten die Konzilsteilnehmer, was die knappen Aussagen der Vorlage bedeuteten. – Im Folgenden beschreibe ich den Werdegang des Artikels sowie der zugehörigen Declaratio und zeige, wie der ursprüngliche Text – soweit er die Einrichtung der Kirche für die Messe und für die Aufbewahrung der Eucharistie betrifft – in späteren Dokumenten der Reform weitergeführt wurde.

2. DIE ERSTEN DREI FASSUNGEN DES LITURGIE-SCHEMAS³

Die Vorarbeiten zu den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils begannen im Juni 1960. Mit dem Motu proprio *Superno Dei nutu* vom 5.6.1960 setzte Johannes XXIII. die Vorbereitungsorgane des Konzils ein: die Zentralkommission, zehn weitere Kommissionen, drei Sekretariate. Einen Tag später ernannte der Papst die Vorsitzenden der Kommissionen – für die Vorbereitende Liturgiekommission Kardinal Gaetano Cicognani (nach dessen Tod folgte ihm am 16.2.1962 Kardinal Arcadio M. Larraona); am 11.7.1960 wurde Annibale Bugnini Sekretär. Bei der 1. Vollversammlung der Vorbereitenden Liturgiekommission in Rom (12. und 15.11.1960) bildeten sich 13 Subkommissionen, darunter die Subkommission XI »De sacra suppellectili, vestibus et ornamentis liturgicis« und XIII »De Arte sacra«⁴. Jede Subkommission sollte innerhalb von fünf Monaten ihren Teil eines Entwurfs für das

³ Eine Übersicht über den Weg des Liturgie-Schemas von den ersten Entwürfen bis hin zur Konzils-Konstitution bringt R. ПАЦИК: Stundengebet, 147–155.

⁴ Der Subkommission XIII gehörten an: Relator: Joaquín Nabuco (Liturgiewissenschaftler, Rio de Janeiro), Sekretär: Valerio Vigorelli (Architekt und Priester, Direktor der Scuola d'arte cristiana »Beato Angelico«, Mailand), Henri Jenny (Weihbischof von Cambrai), John O'Connell (Redakteur der Zeitschrift »The Clergy Review«, Breconshire, Wales), Johannes Wagner (Direktor des Liturgischen Instituts, Trier), Theo-

Liturgie-Schema vorbereiten. Nachdem bei der zweiten Vollversammlung (12.–24.4.1961) die ausgearbeiteten Schema-Teile diskutiert worden waren und im Mai 1961 das versuchsweise redigierte 2. Kapitel Zustimmung gefunden hatte, erstellte das Sekretariat einen kompletten Entwurf – die 1. Fassung des Liturgie-Schemas⁵; sie ging am 10.8.1961 allen Mitgliedern zu. Das Schema enthielt acht Kapitel:

I. De sacra Liturgia fovenda atque instauranda; II. De sacrosancto Missae sacrificio; III. De Officio divino; IV. De Sacramentis et Sacramentalibus; V. De Anno liturgico; VI. De sacra suppellectili, vestibus et ornamentis liturgicis; VII. De Musica sacra; VIII. De Arte sacra.

Diese Gliederung blieb in den späteren Versionen bestehen, auch wenn sich Inhalt und Umfang sowie die Benennung mancher Kapitel änderten. (Aufgrund der Konzilsdebatte wurden dann die Kapitel VI und VIII zusammengezogen.) Den drei von der Vorbereitenden Liturgiekommission redigierten Schema-Fassungen ist auch die Struktur der einzelnen Artikel gemeinsam: Text des eigentlichen Votums / Erläuterung (*Declaratio*) / Anmerkungen (z. B. Quellenbelege). Wie der Sekretär im Vorwort zu LS I erläuterte, sollte jeweils das Votum Grundsätze darlegen und die *Declaratio* praktische Folgerungen bringen, die eher für die nachkonziliare Arbeit gedacht waren.⁶

Aufgrund der Rückmeldungen zum I. Schema wurde eine zweite Fassung [= LS II] erarbeitet und am 15.11.1961 versandt.⁷ Nach der 3. Vollversammlung der Vorbereitenden Liturgiekommission (11.–13.1.1962) in Rom redigierte das Sekretariat den Text zum dritten Schema [= LS III].⁸ Am 22.1.1962 erhielt es der Vorsitzende, Kardinal Gaetano Cicognani; er approbierte es am 1.2.1962, wenige Tage vor seinem Tod (am 5.2.).

dor Klauser (Vorstand des Franz-Joseph-Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike an der Universität Bonn). – Vgl. Pontificia Commissio de sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Oecumenici Vaticani II. Subcommissiones.

⁵ PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia fovenda atque instauranda. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 10 augusti 1961 [ohne Ort.]. – Hier abgekürzt: LS I.

⁶ LS I, Bl. III.

⁷ PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 15 novembris 1961, Romae 1961. – Hier abgekürzt: LS II.

⁸ PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia. Textus approbatus in Sessione plenaria diebus 11–13 ianuarii 1962, Romae 1962. – Hier abgekürzt: LS III.

3. DER ARTIKEL 106 ÜBER DIE REVISION DER BESTIMMUNGEN ZUM KIRCHENBAU IM KAPITEL *DE ARTE SACRA* DES III. LITURGIE-SCHEMAS (JÄNNER 1962)

Das VIII. Kapitel über die kirchliche Kunst wurde im Laufe der Bearbeitung inhaltlich nur wenig verändert. Durch die Redigier-Vorgänge verschob sich allerdings die Zählung (LS I: Art. 114–121; LS II: Art. 107–114; LS III: Art. 101–107). Der Artikel, der die Überprüfung der kirchlichen Bestimmungen verlangt, ist der jeweils vorletzte des Kapitels; nach der Reihenfolge der Schemata-Versionen trägt er die Nummern 120, 113, 106; später, in der Konzils-Vorlage, 104.

Die einzelnen Artikel werden durch zusammenfassende Überschriften eingeleitet. Diese lauten übersetzt: 101. Die Kirche lässt jeden Kunst-Stil zu; 102. Kunstwerke, die dem Glauben und der Frömmigkeit widersprechen, sind fernzuhalten; 103. Für die Beurteilung von Kunstwerken sollen Fachleute herangezogen werden; 104. Kommissionen für sakrale Kunst; 105. Unterweisung der Künstler; 106. Angemessene Revision der kirchlichen Bestimmungen zur sakralen Kunst; 107. Unterweisung des Klerus in sakraler Kunst.

Einzig bei Artikel 106 enthält das VIII. Kapitel eine Declaratio; sie umfasst 14 Punkte (in den zwei vorhergehenden Fassungen waren es 12 gewesen; neu hinzugekommen sind Punkt 11 über Beichtstühle und 14 über Grabkunst).

Im Folgenden gebe ich Artikel und Declaratio von LS III lateinisch und übersetzt wieder:

106. [*Disciplina ecclesiastica de Arte sacra opportune revisenda*]. Canones et statuta ecclesiastica, quae rerum externarum ad sacrum cultum pertinentium apparatus spectant, praesertim quoad aedium sacrarum dignam et utilem aedificationem, altarium fornam et aedificationem, tabernaculi eucharistici nobilitatem et securitatem, baptisterii aptitudinem et honorem, necnon sacrarum imaginum, de-

106. [*Angemessene Revision der kirchlichen Bestimmungen zur sakralen Kunst*]. Die Canones und kirchlichen Statuten, die sich auf die Gestaltung der äußeren zum heiligen Kult gehörigen Dinge beziehen – besonders [diejenigen] über würdigen und zweckentsprechenden Bau der Gotteshäuser, Gestalt und Errichtung der Altäre, Vornehmheit und Sicherheit des eucharistischen Tabernakels, Zweckmä-

corationis et ornatus convenientiam, moderationem et ordinem, recognoscantur: quae Liturgiae instauratae minus congruere videntur, emendentur aut aboleantur; quae vero ipsi favent, nova et vetera, retineantur vel introducantur.

[DECLARATIO]. In toto rerum externarum ad sacrum cultum pertinentium apparatu recognoscendo, speciali animadversione digna videntur quae sequuntur:

1. *De ecclesia ad sacram synaxim bene ordinanda.* – Ecclesiae aedes ita instruatur, ut rerum omnium locorumque ordo iam sit signum planum et veluti percussio fidelis sacrae synaxeos, quae est congregatio populi Dei, hierarchice ex »servis« Dei et »plebe sancta« (cf. Canonem Missae) constituti et rite coadunati. Sedula ergo cura non solum altare erigatur, sed disponatur etiam secundum Liturgiae instauratae exigentias, – praecipue in ecclesiis noviter aedificandis –, sedes praesidentiales Episcopi (si opus sit) et sacerdotum, sellae quoque vel scamna ministrorum, ambones vel legilia ad sacras lectiones proclamandas, locus

ßigkeit und würdige Anlage des Baptisteriums, schließlich über das rechte Maß und die Ordnung der heiligen Bilder, des Schmuckes und der Ausstattung –, sind zu revidieren; was der erneuerten Liturgie weniger zu entsprechen scheint, soll geändert oder abgeschafft werden; was sie aber fördert, Altes und Neues, soll beibehalten bzw. neueingeführt werden.

[DECLARATIO]. Wenn die gesamte Gestaltung der äußeren zum heiligen Kult gehörigen Dinge revidiert wird, scheint Folgendes besonderer Aufmerksamkeit wert:

1. *Die rechte Einrichtung der Kirche für die gottesdienstliche Versammlung.* – Das Kirchengebäude werde so angelegt, dass Ausstattung und räumliche Disposition ein klares Zeichen und gewissermaßen ein getreues Echo der heiligen Versammlung seien, der Gemeinschaft des Gottesvolkes, das aus »Dienern Gottes« und »dem heiligen Volk« (Mess-Kanon) hierarchisch geordnet ist und regelmäßig zusammenkommt. Mit Sorgfalt werde also der Altar nicht nur errichtet, sondern auch gemäß den Erfordernissen der erneuerten Liturgie – besonders bei Neubauten – angeordnet, [ebenso] die Präsidialsitze

scholae vel coetui cantorum necnon organo congruus, atque loci fidelibus proprii, quibus »ipsi meliore visu animoque divina Officia participare queant«.⁶

2. *De sedibus praesidentialibus.*

– In ecclesiis cathedralibus, cathedrae Episcopi, quatenus ipse tamquam synaxeos praeses atque antistes plane appareat, decet ut locus servetur in medio absidis, quod est in capite ecclesiae seu synaxeos. Cathedram decet ad latera habere canonicorum seu presbyterorum consessum. In ceteris ecclesiis, ubi non adest cathedra Episcopi, praesertim in paroecialibus, etiam sella simplex parochi vel sacerdotis celebrantis, quia nomine Episcopi, cuius est collaborator, synaxi praesidet, hunc honorificum locum obtinere licet; evitetur tamen omnis aspectus troni quoad eos, quibus usus troni non competit.⁷

3. *De altari maiore.* – Altare maius, quod iam ea ratione a pa-

des Bischofs (wenn nötig) und der Priester, auch Sitze oder Bänke für die Altardiener, Ambonen bzw. Lesepulte für die Verkündigung der heiligen Lesungen, der angemessene Platz für Schola (Sängerchor) und Orgel sowie die Plätze für die Gläubigen, wo »sie mit guter Sicht und Aufmerksamkeit am Gottesdienst teilnehmen können«⁶.

2. *Die Vorsteherstze.* – In den Kathedralen ziemt es sich, dass für die Kathedra des Bischofs in der Mitte der Apsis, das heißt an der Spitze der Kirche, nämlich der Gemeinde, ein Platz vorgesehen werde, damit der Bischof klar als Vorsitzender und Oberhirte der Versammlung erscheine. Weiters geziemt es sich, dass die Sitze der Kanoniker bzw. der Priester zu beiden Seiten der Kathedra stehen. In den übrigen Kirchen, in denen es keine Bischofs-Kathedra gibt, besonders in Pfarrkirchen, darf auch der einfache Sitz des Pfarrers oder des zelebrierenden Priesters, da er im Namen des Bischofs als dessen Mitarbeiter der Versammlung präsidiert, diesen Ehrenplatz einnehmen; dabei soll jedoch bei allen Personen ohne Thronrecht jeder Anschein eines Thrones vermieden werden.⁷

3. *Der Hauptaltar.* – Der Hauptaltar, der schon deshalb von der

riete seiunctum sit, ut facile circumiri queat, congruenter erigatur loco intermedio inter presbyterium et plebem, idest: in medio synaxeos (notione idealiter non mathematice sumpta). Altare tale, in quantum aedis condicio id suadet, ciborio seu baldachino laudabiliter cooperiatur, ut eius sanctitas manifestetur. Meminerint ecclesiarum rectores altare esse Eucharistici Sacrificii locum atque Convivii sacri venerabilem mensam, quae ornatur nobili formarum simplicitate et omnia quae non pertinent ad cultum eucharisticum stricte vetat. Crux et candelabra, quae iuxta qualitatem Missae requiruntur, vel super altare, vel etiam, secundum antiquissimum Ecclesiae usum, apud, seu quasi circum altare, ponantur.

4. *De altaribus minoribus.* – Altaria minora ita disponantur, ne sacrae synaxi circum altare maius detrimento fiant; deinde, in quantum aedificii structura et circumstantiae permittant, melius in sacellis peculiaribus quam in ecclesiae aede principali locum habeant.

Wand getrennt sein soll, damit man ihn leicht umschreiten kann, werde passenderweise an einem Platz zwischen Presbyterium und Volk errichtet, das heißt: in der Mitte der Versammlung (ideell, nicht mathematisch verstanden). Ein solcher Altar werde, soweit die Situation des Gebäudes es nahelegt, lobenswerterweise mit einem Ciborium (Baldachin) überdacht, damit seine Heiligkeit deutlich wird. Die Kirchenrektoren mögen bedenken, dass der Altar die Stätte des eucharistischen Opfers und der ehrwürdige Tisch des heiligen Gastmahls ist, der in edler Einfachheit der Formen geschmückt wird und der alles streng verbietet, was nicht zum eucharistischen Gottesdienst gehört. Kreuz und Leuchter, die gemäß dem Rang der Messe erforderlich sind, sollen entweder auf dem Altar oder auch, nach uraltem Brauch der Kirche, in der Nähe des Altares, d. h. gewissermaßen um ihn herum, aufgestellt werden.

4. *Die Nebenaltdäre.* – Nebenaltdäre sollen so angeordnet werden, dass sie die um den Hauptaltar versammelte heilige Gemeinde nicht beeinträchtigen; soweit die Anlage des Gebäudes und die Umstände es zulassen, sollen sie besser in eigenen Kapellen statt im Hauptraum der Kirche ihren Platz haben.

5. *De altarium consecratione.* – Praeter altare maius, quod semper fixum esse debet, etiam minora convenit esse lapidea ac fixa, nisi condicio locorum, veluti in oratoriis, id excludit. In eorum consecratione, si commode fieri potest, illi romani Pontificalis modi praeferendi sunt, qui sepulcrum Reliquiarum sacrarum in stipite, vel etiam, iuxta antiquissimum usum, revera »sub altare« praevident, ne tabula sacra sine necessitate laedatur, sepulcro ab eius parte superiore excavato; mensam enim sacram pura integritas crucibus consecrationis ornatam, valde decet. Etsi haud opportunus habetur plenus ad priscam Romanae Ecclesiae legem reditus: »Nemo Martyrem distrahat« (*Cd. Theod.* 1, 9, tit. 17 et 7; Braun, *Altar*, I, 614), tamen optandum videtur ut reliquiae Sanctorum, altarium sepulcris condendae, ne sint nirnis parvae. Omni insuper benevola consideratione digna videtur quaestio, an instaurari possit usus, saltem in quibusdam casibus, praesertim quoad altaria minora, immo portatilia, consecrandi altaria sine reliquiis. Usus exponendi corpora Sanctorum ficticia, etiam aliqua parva sed vera reliquia inclusa, abrogandus videtur.

5. *Die Weihe der Altäre.* – Es ist angebracht, dass außer dem Hauptaltar, der immer unbeweglich sein muss, auch die Nebenaltäre aus Stein und unbeweglich sind, es sei denn, die örtliche Situation schließe das aus, z. B. in Oratorien. Bei der Altarweihe verdienen, wenn es gut möglich ist, jene Regeln des Römischen Pontifikales den Vorzug, die das Reliquiengrab im Unterbau oder auch nach ältestem Brauch tatsächlich »unter dem Altar« vorsehen, damit durch das Einsenken des Sepulcrums auf deren Oberseite nicht die heilige Altarplatte ohne Not verletzt wird; es ziemt sich nämlich sehr, die mit den Kreuzen der Konsekration geschmückte heilige Mensa rein und unverseht zu belassen. Wenn auch die volle Rückkehr zum alten Gesetz der römischen Kirche: »Niemand zerteile einen Märtyrer« (*Cd. Theod.*, 1, 9, tit. 17 und 7; BRAUN, [*Der christliche Altar*, I, 614), nicht angebracht erscheint, ist es dennoch wünschenswert, dass die in den Sepulcren beizusetzenden Heiligen-Reliquien nicht zu klein sind. Außerdem verdient die Frage – wenigstens in gewissen Fällen, zumal bei Neben- und erst recht bei Tragaltären – wohlwollende Überlegung, ob der Brauch erneuert werden kann, Altäre ohne Reliquien zu

6. *De SS. Eucharistia asservanda.* – Sanctissima Eucharistia habitualiter asservetur in tabernaculo solidissimo ac inviolabili in medio altaris maioris vel minoris sed vere praecellentis, aut in alio ecclesiae loco pernobili et debite exornato, secundum locorum vel regionum consuetudines. Liceat Sacrificium Missae celebrare versus populum in altari apto, etiam si in eius medio existat tabernaculum parvum, pretiosum tamen et omnino dignum, cum SS. Eucharistia asservata.⁸

Saepius, praesertim in ecclesiis maioribus, vel propter antiquitatem vel artis perfectionem insignibus, venerationi et cultui tanti Sacramenti opportunius videtur, si sacellum SS. Eucharistiae proprium adsit quam maxime ornatum, mere spectantibus quasi vetitum, adoratoribus autem plane apertum; quod sacellum etiam contra violationis pericula melius protegi possit.

konsekrieren. Die Unsitte, imitierte Leiber von Heiligen auszustellen, müsste wohl abgeschafft werden, selbst wenn eine kleine echte Reliquie darin eingeschlossen ist.

6. *Die Aufbewahrung der Heiligsten Eucharistie.* – Die Heiligste Eucharistie soll für gewöhnlich in einem ganz festen und unverletzbaren Tabernakel in der Mitte des Hauptaltars oder eines – allerdings wirklich ausgezeichneten – Nebenalars aufbewahrt werden oder an einer anderen sehr vornehmen und würdig hergerichteten Stelle der Kirche, je nach den örtlichen und regionalen Gewohnheiten. Man soll das Messopfer zum Volk hin gewandt an einem geeigneten Altar feiern dürfen, auch wenn in dessen Mitte ein kleiner, doch kostbarer und vollkommen würdiger Tabernakel mit der aufbewahrten Heiligsten Eucharistie steht.⁸

Öfter, vor allem in größeren Kirchen, die entweder durch hohes Alter oder durch künstlerische Qualität hervorragen, scheint es für die Verehrung und den Kult des so großen Sakraments günstiger, wenn es eine eigene kostbar ausgestattete Kapelle für die Heiligste Eucharistie gibt, die bloßen Schaulustigen gewissermaßen verwehrt ist, aber für Beter ganz offen steht;

diese Kapelle lässt sich wohl gegen Gefahren der Entehrung besser schützen.

7. *De ambone seu de legilibus.* – In ecclesiis aedificandis, ambo-
nes seu legilia ad sacras lectiones
proclamandas, regulariter ita
disponantur, ut sacrarum Scrip-
turarum, immo ipsius verbi di-
vini proclamati dignitas et ho-
nor plane appareat.

7. *Ambo bzw. Leseplatte.* – Beim
Bau von Kirchen sollen Ambo-
nen bzw. Leseplatte für die Ver-
kündigung der heiligen Lesun-
gen stets so eingerichtet werden,
dass Würde und Wert der heili-
gen Schriften, zumal des ver-
kündeten Gotteswortes, klar
hervortreten.

8. *De loco scholae seu coetus can-
torum.* – Locus scholae seu coe-
tus cantorum ita disponatur, ut
clare appareat illos qui officio
scholae cantorum fungantur, re-
vera munus in Ecclesia exercere.⁹
In loco disponendo, semper pro-
videndum erit ut singuli canto-
res, si velint, ad S. Communio-
nem facile accedere possint.

8. *Der Platz der Schola (des
Sängerchors).* – Der Platz für die
Schola (den Sängerchor) soll so
angelegt sein, dass deutlich wer-
de, dass diejenigen, welche die
Aufgabe des Sängerchors verse-
hen, ein wirkliches Amt in der
Kirche ausüben.⁹ Dabei ist im-
mer dafür zu sorgen, dass je-
der Sänger, wenn er möchte,
leicht zur Kommunion gehen
kann.

9. *De loco fidelium.* – Optan-
dum est, ut in ecclesiis ponantur
regulariter scamna vel sedilia in
usum fidelium. Reprobatur con-
suetudo personis quibusdam
privatis reservandi sedilia, quia
acceptio personarum vitanda
est.

9. *Die Plätze der Gläubigen.* –
Zu wünschen ist, dass in den
Kirchen stets Bänke oder Stühle
für die Gläubigen aufgestellt
werden. Die Unsitte, privaten
Personen Plätze zu reservieren,
wird abgelehnt, da Rücksicht-

⁹ Dies entspricht Art. 29 der Liturgiekonstitution: »Auch die Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und die Mitglieder der Kirchenchöre vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst. [...]« Damit wird die Aussage von Art. 26 konkretisiert, dass die Liturgie in all ihren Teilen alle betrifft.

10. *De Baptisterio.* – Baptisterium in ecclesiis tam cathedralibus quam paroeialibus maximo gaudeat honore. Optandum est ut fons baptismalis ita accomodetur ut super ipsum baptizari queat. Si commodè fieri potest, nihil impedit quin Baptisterium largum sit, et veluti ad modum aulae fidelibus instruendis digne disponatur, ut his adiumento sint initiationis locus sacer eiusque ornamenta.

11. *De sedibus confessionalibus.* – Sedes confessionales decorum obtineant locum, patentem et conspicuum;¹⁰ sint ecclesiae architecturae convenientes, et ad sacramenti Paenitentiae administrationem dignae.

Sedes temporarias vel ad modum simplicis scamni, in quantum fieri potest, ne ponantur. Sedes tamen ad modum cellae, prope secretarium, viris destinatas, conservari oportet.

12. *De imaginibus sacris.* – Ab antiquissimis temporibus Ecclesia catholica imaginibus sacris, imprimis Domini nostri Iesu Christi, deinde Dei Genetricis Beatae Mariae Virginis, Sanctorum Apostolorum omniumque Sanctorum, honorificentissimos

namque auf Personen zu vermeiden ist.⁹

10. *Das Baptisterium.* – Die Taufstätte erhalte in Kathedral- wie in Pfarrkirchen einen besonderen Ehrenplatz. Es ist wünschenswert, den Taufbrunnen so anzulegen, dass man über ihm taufen kann. Wenn es gut möglich ist, hindert nichts, dass das Baptisterium groß ist und wie eine Halle für die Unterweisung der Gläubigen entsprechend eingerichtet wird, so dass ihnen die heilige Stätte der Initiation und ihr Schmuck eine Hilfe bieten.

11. *Die Beichtstühle.* – Die Beichtstühle sollen einen geeigneten, zugänglichen und sichtbaren Platz erhalten¹⁰, zur Architektur der Kirche passen und der Verwaltung des Bußsakramentes würdig sein.

Man stelle möglichst keine provisorischen Beichtstühle oder bloße Beichtbänke auf. Doch soll in der Nähe der Sakristei für Männer ein Beichtzimmer bestehen bleiben.

12. *Heilige Bilder.* – Seit ältester Zeit hält die katholische Kirche den heiligen Bildern, besonders denen unseres Herrn Jesus Christus, sodann der Gottesmutter, der seligen Jungfrau Maria, der heiligen Apostel und aller Heiligen in ihren Kirchen

locos parat in aedibus suis, illisque in imaginibus eorum venerationem praebet, et per istos pietatem fidelium excitat atque fovet.¹¹ In imaginibus autem per ecclesias et oratoria disponendis ordo sacer strenue servandus videtur. Imaginem Christi incarnati, passi, crucifixi, resurgentis, in caelum ascendentis, gloriose triumphantis, ad dexteram Patris sedentis, cum gloria iterum venientis, perhonorabilem decet locum in summo ecclesiae capite, ea lege ut, etsi retro post altare maius imago titularis ecclesiae seu altaris adesse liceat, imago tamen Christi principalem semper teneat locum. Eorundem Sanctorum imagines in eadem aede sacra sine gravissimis rationibus ne multiplicentur; retro post idem altare eorum multiplicatio omnino reprobetur.

13. *De ordine decorationis.* – Cum duplex sit in aedibus sacris exornandis artis pictoricae vel sculptoricae munus, iconographicum nempe et ornativum, aequilibrium inter ambo, necnon inter elementa figurativa et sic dicta abstracta, semper quaerendum esse oportet, ut in omnibus

die ehrenvollsten Plätze bereit, zollt ihnen in den Bildern Verehrung und weckt und stärkt durch sie die Frömmigkeit der Gläubigen.¹¹ Beim Anbringen dieser Bilder in Kirchen und Oratorien scheint es richtig, eine strenge Ordnung einzuhalten. Dem Bild Christi, der Fleisch geworden ist, gelitten hat, gekreuzigt wurde, auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist, der glorreich triumphiert und zur Rechten des Vaters sitzt, der in Herrlichkeit wiederkehren wird, gebührt der ehrenvollste Platz im Chorraum der Kirche. Obwohl hinter dem Hauptaltar ein Bild des Kirchenpatrons oder Altartitulars sein darf, so soll doch das Bild Christi immer den bedeutenderen Platz erhalten. Bilder derselben Heiligen sollen in derselben Kirche ohne sehr gewichtige Gründe nicht vervielfacht werden; eine Vervielfachung hinter ein und denselben Altar ist gänzlich zu verwerfen.

13. *Die Ordnung des Kirchenschmucks.* – Da beim Ausschmücken von Kirchen Malerei und plastische Kunst zwei Aufgaben haben, eine ikonographische und eine schmückende, muss man stets das Gleichgewicht zwischen beiden anstreben, ebenso zwischen figürli-

splendor ordinis effulgeat. In ornandis aedibus sacris, partes principales in genere gaudeant ornatu praecellentiore.

chen und sogenannten abstrakten Elementen, damit in allem der Glanz der Ordnung aufleuchte. Beim Ausschmücken sakraler Gebäude sollen im Allgemeinen die bedeutenderen Teile auf besondere Weise ausgezeichnet werden.

14. *De arte funeraria*. – Suadeatur fidelibus ut in funeribus et in monumentis funeraticiiis apparandis adhaerescant conceptibus mortis christianae et vitae aeternae, quavis reiecta specie mythologiae vel alterius signi profani.

14. *Grabkunst*. – Den Gläubigen empfehle man, bei Begräbnissen und Totendenkmälern sich an die christlichen Anschauungen von Tod und ewigem Leben zu halten und jegliche Art mythologischer oder sonstiger profaner Symbolik abzulehnen.

⁶ *Instructio S. O. de Arte sacra*: A.A.S., 44 (1952), p. 544.

⁷ Cf. cann. [CIC] 139 § 1, n. 15; 240 § 3; 274 n. 6; 349 § 2, n. 3; cf. etiam 325; 337 § 3; 435 § 2.

⁸ Cf. *Acta et documenta [Concilio Oecumenico Vaticano II apparando]*, series I, vol. II, pars I (Europa; Conferentia Episc. Fuldensis), p. 760.

⁹ Cf. can. 1263.

¹⁰ Cf. *Rituale romanum*, tit. IV, cap. 1, n. 8.

¹¹ Cf. Conc. Nicaenum II, *Definitio de sacris imaginibus et traditione*: Denzinger, nn. 302–304, et 306.

Die Vorbereitende Liturgiekommission legt hier im Blick auf die Reform ein ganzes Kirchenraum-Konzept vor, wie es vielfach schon in der Zeit der Liturgischen Bewegung bestand und in etlichen Bauten umgesetzt wurde. Die – heute selbstverständlichen – Grund-Funktionsorte Altar, Ambo(nen)¹⁰, Vorstehersitz (auch für Priester) werden beschrieben. Diese stellen eine Neuerung dar, da gemäß dem sogenannten Tridentinischen Ritus der Zelebrant (die Predigt ausgenommen) nur am Altar agierte, selbst beim Vortrag der Lesungen, und damit die differenzierte Struktur der Feier eingeebnet wurde. Der

¹⁰ Der Ambo als Ort für den Vortrag der biblischen Lesungen ist nichts Neues. Das Caeremoniale Episcoporum von 1600 (lib. 2, cap. 8; Edition von 1752: n. 40 und 45) nennt in der Beschreibung des Pontifikalamts den Gebrauch von Ambonen bei Epistel und Evangelium als Variante.

Hauptaltar – als Opferstätte und Tisch des eucharistischen Mahles – wird hervorgehoben (auch gegenüber weiteren Altären, die keine optische Konkurrenz bilden dürfen); seine einfache Gestalt (ohne Aufbauten, u. U. sogar ohne Leuchter und Kreuz) drückt aus, was an ihm geschieht. Reliquien sollen – wenn überhaupt – nicht in der Platte, sondern im Sockel oder unter dem Altar beigesetzt werden. Für die Aufbewahrung der Eucharistie denkt man an neue Lösungen, nicht nur, aber auch wegen der Zelebration versus populum. (Den Autoren des Textes erscheint offenbar die Position des Altars inmitten der Gemeinde wichtiger zu sein als die Frage, auf welcher Seite der Priester stehe. Der Altar bildet so den eigentlichen Orientierungspunkt, auf den hin alle Feiernden sich ausrichten.) Dieses Konzept nimmt in vielem nachkonziliare Regelungen vorweg. Allerdings zeigen sich einige Unklarheiten, die erst allmählich, im Laufe der Reform, beseitigt wurden: z.B. die Zahl der Ambonen, der Ort des Tabernakels, das Verhältnis von Feier und Aufbewahrung der Eucharistie.

4. DIE PRÜFUNG DES III. LITURGIE-SCHEMAS DURCH DIE VORBEREITENDE ZENTRAKKOMMISSION DES KONZILS (26.3. BIS 3.4.1962)

Alle Schemata wurden, nachdem sie der Präses der zuständigen Kommission approbiert hatte, der Vorbereitenden Zentralkommission (Pontificia Commissio Centralis praeparatoria Concilii oecumenici Vaticani II) vorgelegt. Mit dem Liturgie-Schema befasste diese sich in ihrer 5. Sitzung (26.3. bis 3.4.1962). Die Kapitel VI (De sacra supellectile), VII (De Musica sacra) und VIII (De Arte sacra) behandelte sie im 6. und 7. Treffen, Samstag, den 31.3. und Montag, den 2.4.1962.¹¹ In den edierten Akten folgen dem von der Vorbereitenden Liturgiekommission im Jänner 1962 verabschiedeten Text die Relatio des Liturgiekommissions-Vorsitzenden, Kardinal Arcadio M. Larraona, Wortmeldungen von Mitgliedern der Zentralkommission, dann die Abstimmung (wobei auch hier einzelne Personen sich etwas ausführlicher äußerten).

¹¹ ADCOV Ser. 2, Vol. 2,3, Vatikan 1968, 460–492. Text des Kapitels VIII = Art. 101–107 (De Arte sacra): ebd., 466–471; Relatio Larraonas über Art. 106: ebd., 476; Animadversiones der Mitglieder (zu allen drei Kapiteln): ebd., 477–484; die Abstimmung (über die drei Kapitel): ebd., 485–492.

In seiner Präsentation von Art. 106 wies Kardinal Larraona darauf hin, dass die *Declaratio* die gesamte kirchliche Tradition sowie die Anliegen der Liturgischen Bewegung aufgreife. Die einzelnen Punkte sollten nicht nur von den Konzilsvätern, sondern vor allem in den nachkonziliaren Kommissionen bedacht werden.¹²

Was die Themen der *Declaratio* betrifft, gibt es die meisten Wortmeldungen zu den Punkten 3 bis 6, also Altar, Nebentaltäre, (Anforderungen für die) Altar-Konsekration, Aufbewahrung der Eucharistie. Ein Kardinal stellt den Vorschlag in Frage, über dem Hauptaltar ein Ciborium zu errichten (Punkt 3 der *Declaratio*); durch seine Höhe sei der Altar ohnehin hervorgehoben.¹³ Kreuz und Leuchter sollten nicht neben bzw. um den Altar gestellt werden.¹⁴ Den Altar von der Wand zu trennen sei in großen Kirchen sinnvoll; in kleinen komme es auf die Zweckmäßigkeit für die Gläubigen an; in bestehenden Räumen möge man nichts verändern.¹⁵ (Neben-)Altäre ohne Reliquien lehnt ein Mitglied ab,¹⁶ dagegen begrüßt ein anderes den Vorschlag in Punkt 5 wegen der zahlreichen unechten Reliquien¹⁷. Mit Rücksicht auf Missionsgebiete möchte ein Vater die Regel, Altäre sollten möglichst fix und aus Stein sein, flexibler handhaben.¹⁸ Nebentaltäre seien auch in einschiffigen Kirchen möglich; in bestehende Räume möge man nicht eingreifen.¹⁹ Die Zelebration zum Volk hin soll nicht verpflichtend sein, ja die Erlaubnis des Ordinarius erfordern.²⁰ Bezüglich des Ortes für die Aufbewahrung der Eucharistie differieren die Meinungen. Angemessen sei allein der Altar, nicht Wände oder andere zweitrangige Plätze des Kirchenraums.²¹ Überhaupt widersprüchen etliche Stellen

¹² Ebd., 476.

¹³ Ernesto Ruffini (Palermo): ebd., 480.

¹⁴ Ernesto Ruffini (Palermo): ebd., 480.

¹⁵ Santiago Luis Copello (Kanzler der Römischen Kirche): ebd., 486.

¹⁶ William Godfrey (Westminster): ebd., 482.

¹⁷ Paul Marie-André Richaud (Bordeaux): ebd., 483f. Die Fuldaer Bischofskonferenz wies in ihrer Eingabe an die *Commissio Antepreparatoria* (ADCOV Ser. 1, Vol. 2,1, Vatikan 1960, 761) auf die Möglichkeit hin, bei Messen außerhalb von Kirchen statt eines Altarsteins bzw. eines Altare portatile ein Antimension (Tuch mit eingenähten Reliquien) zu verwenden, wie es auch in Missionsländern üblich sei.

¹⁸ Paul-Émile Léger (Montreal): ADCOV Ser. 2, Vol. 2,3 (Anm. 10), 481.

¹⁹ Santiago Luis Copello (Kanzler der Römischen Kirche): ebd., 486.

²⁰ Santiago Luis Copello (Kanzler der Römischen Kirche): ebd., 486; Manuel Gonçalves Cerejeira (Lissabon): ebd., 485.

²¹ Alfredo Ottaviani (Sekretär des Hl. Offiziums): ebd., 484.

der Declaratio, besonders in Punkt 3 und 6, dem Tabernakeldekret der Ritenkongregation von 1957.²² Dagegen wünscht ein anderes Mitglied eine klare Aussage darüber, ob das Allerheiligste auch außerhalb eines Altars aufbewahrt werden dürfe,²³ ja ein Kardinal fordert, das Tabernakeldekret müsse revidiert werden, und beruft sich dabei auf die Eingabe der Fuldaer Bischofskonferenz.²⁴

Zum Vorstehersitz gibt es drei Stellungnahmen. Ein Mitglied möchte die Mitte der Apsis allein der Bischofs-Kathedra vorbehalten;²⁵ zwei andere betrachten die Apsis als (auch) für die Kathedra ungeeignet.²⁶ Einzelne Bemerkungen betreffen Anliegen wie die genauere Bestimmung des Platzes von Chor und Orgel,²⁷ den Ort des Baptisteriums bzw. den Taufbrunnen,²⁸ die Beichtstühle,²⁹ die Bestimmungen über Bilder³⁰ und über Grabkunst.³¹

Zum Charakter der Declarationes im Liturgie-Schema äußern sich drei Bischöfe: Einige Aussagen – wie z. B. über die Sitze für die Gläubigen – enthielten Selbstverständlichkeiten.³² Die Declarationes seien wichtig, aber nicht unmittelbare Konzils-Materie,³³ sollten eher als Hinweise und nicht verpflichtend verstanden werden.³⁴

²² Giuseppe Siri (Genua): ebd., 487. Zum Tabernakeldekret s. unten Kap. 9.

²³ Paul-Émile Léger (Montreal): ebd., 481.

²⁴ Julius Döpfner (München-Freising): ebd., 489. – Der Teil des Votums der Fuldaer Bischofskonferenz, der die Liturgie betrifft: ADCOV Ser. 1, Vol. 2,1, Vatikan 1960, 759–762. Ähnlich auch die Eingabe der Theologischen Fakultät Trier: ADCOV Ser. 1, Vol. 4,2, Vatikan 1961, 737–770, hier 765.

²⁵ Joseph Frings (Köln): ADCOV Ser. 2, Vol. 2,3, Vatikan 1968, 487.

²⁶ William Godfrey (Westminster): ebd., 482; Pierre Martin Ngô-dinh-Thúc (Huế, Vietnam): ebd., 492 (»ubi episcopus non videt oves, nec videtur ab ovibus«).

²⁷ Paul-Émile Léger (Montreal): ebd., 481.

²⁸ Paul-Émile Léger (Montreal): ebd., 481; Joseph Frings (Köln): ebd., 487 (will aus hygienischen Gründen nicht empfehlen, über dem Taufbrunnen zu taufen).

²⁹ Offene Beichtstühle sollen – mit Rücksicht auf Länder mit heißem Klima – nicht verboten werden: Pierre Martin Ngô-dinh-Thúc (Huế, Vietnam): ebd., 492.

³⁰ Ein konziliares oder nachkonziliares Dekret, das mehrere Bilder desselben Heiligen in einer Kirche verbietet, würde genügen: Paul Marie-André Richaud (Bordeaux): ebd., 484. – Dies entspricht LS III, Art. 106 Decl. 12. Eine solche Anweisung findet sich später im Messbuch: IGMR n. 278 / n. 318.

³¹ In Punkt 14 sollte die Auferstehung genannt werden: Paul-Émile Léger (Montreal): ebd., 481.

³² Francis Spellman (New York): ebd., 486.

³³ Julius Döpfner (München-Freising): ebd., 489.

³⁴ Manuel Gonçalves Cerejeira (Lissabon): ebd., 485.

5. REVISION DES LITURGIE-SCHEMAS DURCH DIE ZENTRALE SUBKOMMISSION FÜR VERBESSERUNGEN

Nach der Debatte in der Vorbereitenden Zentralkommission ging das Schema zusammen mit den Akten an die dieser unterstellte Zentrale Subkommission für Verbesserungen (*Subcommissio Centralis de schematibus emendandis*). Ihre Aufgabe war, den endgültigen, für das Konzil bestimmten Text zu erarbeiten.³⁵

Die Revision geschieht laut Statut in mehreren Schritten. Zunächst wertet das Sekretariat die in der Zentralkommission abgegebenen Stellungnahmen aus und ordnet sie für jedes Schema bzw. für einzelne Kapitel zu einem Bericht (*Observationes*). Drei Mitglieder der betreffenden Praeparatoria-Kommission – der Sekretär, der Redaktor des Schemas, eine vom Vorsitzenden benannte weitere Person – prüfen die *Observationes* und geben (mit Begründung) an, welche Stellungnahmen zu akzeptieren seien und welche nicht (*Responsio*).³⁶ *Observationes* und *Responsiones* fügt das Subkommissions-Sekretariat zu einer Übersicht (*De emendatione schematum ...*) zusammen.³⁷ Sie dient als Unterlage für die Sitzung, in welcher der Schema-Text revidiert wird. Gemäß n. 3 e des Statuts sind die Beschlüsse der Subkommission definitiv. – Das Liturgie-Schema wurde in der 6. Sitzung am 9.5.1962 behandelt.³⁸ Über das Kapitel VIII gab es keine Diskussion.

³⁵ Die Subkommission bestand aus fünf Kardinälen, von denen einer den Vorsitz führte, und einem Sekretär. Vorsitzender: Kardinal Carlo Confalonieri (Sekretär der Konsistorialkongregation). Mitglieder: die Kardinäle Clemente Micara (Generalvikar Rom), Santiago Luis Copello (Kanzler der Römischen Kirche), Giuseppe Siri (Genua), Paul-Émile Léger (Montreal). Sekretär: Vincenzo Fagiolo. Vgl. Pontificie Commissioni Praeparatorie. II edizione, 43. Die Vorgangsweise wird im Statut beschrieben: PONTIFICIA SUBCOMMISSIO CENTRALIS DE SCHEMATIBUS EMENDANDIS PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Annotatio ex officio. – Zum weiteren Verlauf vgl. G. CAPRILE: Entstehungsgeschichte, 725; A. BUGNINI: La riforma, 39–41; H. SCHMIDT: Konstitution, 72–77; M. PAIANO: Il rinnovamento, 132–134; J. A. KOMONCHAK: Kampf, 340–346.354–359. – Die Subkommission hielt 14 Sitzungen ab und prüfte 29 Schemata (auf diese Zahl hatte die Zentralkommission die ursprünglich 71 Vorlagen reduziert).

³⁶ PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Responsio ad observationes a Patribus factas in sessione commissionis centralis diebus 26 martii – 2 aprilis quoad schema constitutionis De sacra Liturgia. – Im Folgenden abgekürzt: Responsio.

³⁷ PONTIFICIA SUBCOMMISSIO CENTRALIS DE SCHEMATIBUS EMENDANDIS PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: De emendatione schematum decretorum; zu Kap. VIII: 588.

³⁸ ADCOV Ser. 2, Vol. 4,3,1, 589–592.

Zuvor, vom 11.4.1962 an, hatte der Vorsitzende der Subkommission, Kardinal Carlo Confalonieri, in mehreren Teilen die Ergebnisse der Zentralkommissions-Debatte zum Liturgie-Schema an den Vorsitzenden der Vorbereitenden Liturgiekommission, Kardinal Arcadio M. Larraona, mit der Bitte um Prüfung gesandt. Der Faszikel über die Kapitel VI bis VIII ging am 13.4.1962 an Larraona.³⁹

Die Vorbereitende Liturgiekommission antwortete nicht auf jede einzelne Bemerkung, die der Bericht über die Zentralkommission enthielt, sondern fasste zusammen und wählte aus. Stellungnahmen, die sich auf allgemein akzeptierte Grundsätze bezogen, wurden nicht beantwortet, ebenso wenig Korrekturwünsche, denen der inzwischen gedruckte Text von LS III ohnehin entsprach.⁴⁰ Die Responsio der Vorbereitenden Liturgiekommission zu Kapitel VIII⁴¹ bezieht sich nur auf die drei Artikel 101, 103, 104, doch nicht auf 106.

Auch Kritik an den Declarationes wurde in der Responsio nicht berücksichtigt, sollte aber der nachkonziliaren Kommission zur Verfügung gestellt werden. Der Grund: Die Declarationes gehörten nicht zum Konzilstext und würden dort nicht aufscheinen.⁴² Einen solchen Hinweis hatte Annibale Bugnini bereits in seinem Vorwort zu LS I angebracht.⁴³ Ähnliche Aussagen enthielten die Relatio vor der Zentralkommission⁴⁴ sowie der Vorspann jedes der fünf gedruckten LS-III-

³⁹ Observationes zu den Kapiteln VI bis VIII: ebd., 491–499; zu Art. 106 von Kapitel VIII: ebd., 498f.

⁴⁰ »Quando Commissio Liturgica ad animadversionem aliquam non respondit, indicium est vel ipsam animadversionem enuntiare principium generale, quod omnino admittitur, vel indicare emendationem, quae iam inserta est in exemplari impresso.« Responsio, 536.

⁴¹ Ebd., 556f.

⁴² »Declarationes non pertinent ad textum Conciliarem, sed positae fuerunt in ›Constitutione‹ pro Patribus Commissionis Centralis. In textu definitivo Patribus Concilii apparando non ponuntur. Proinde animadversiones relativae [...] reservantur una cum ipso textu Declarationum pro Commissione *postconciliari* [...].« Responsio, 535f.

⁴³ »Generaliter in VOTIS enuntiata sunt principia generaliora; dum practicae applicationes remittuntur ad DECLARATIONEM VOTI. Saepius enim vota Commissionis examinando, nobis visum est nimis esse exigere ut Concilium Oecumenicum examinet et approbet nonnullas quaestiones minoris momenti, quae magis spectant ad peritos postconciliares, quam ad Patres Concilii.« LS I, Bl. III.

⁴⁴ ADCOV Ser. 2, Vol. 2,3, Vatikan 1968, 54 (Text des Sekretärs der Vorbereitenden Liturgiekommission, Annibale Bugnini). 56 (Text des Vorsitzenden, Arcadio M. Larraona).

Hefte⁴⁵. Allerdings war zunächst nicht die Rede davon, dass die Declarationes überhaupt gestrichen würden. Erst die Vorbereitende Liturgiekommission kündigte dies in ihrer Responsio an.⁴⁶

6. DIE BEHANDLUNG DES (VERÄNDERTEN) LITURGIE-SCHEMAS AUF DEM KONZIL

Bis zur Verabschiedung durchliefen die Konzils-Schemata mehrere Phasen von Präsentation, Abstimmung und Korrektur.⁴⁷ Die Redaktionsarbeit leisteten hier die am Beginn des II. Vatikanums eingesetzten konziliaren Kommissionen (deren personelle Zusammensetzung nicht mit derjenigen der Praeparatoria-Kommissionen identisch ist).⁴⁸ Während der ersten Konzilsperiode hielt die Liturgiekommission 21 Plenarsitzungen ab, auf denen sie Prooemium und Kapitel I behandelte. Weitere Plenarsitzungen fanden in der Konzilspause statt, vom 23.4. bis 10.5. und vom 27. bis 30.9.1963, sowie während der zweiten Konzilssession nach dem 14.10.1963. Dazu kamen Konferenzen der Subkommissionen sowie freie Treffen von Bischöfen und Theologen.⁴⁹

⁴⁵ »Declarationes non pertinent ad textum conciliarem, sed ponuntur tantum ad explicandos canones.« Soweit ich sehe, wandte sich nur ein einziges Mitglied der Zentralkommission gegen diesen Hinweis und forderte, mit der Approbation des Schemas sollten auch die Declarationes akzeptiert werden: Paul-Émile Léger (Montreal): ADCOV Ser. 2, Vol. 2,3, Vatikan 1968, 70.

⁴⁶ Ähnlich auch Kardinal Arcadio M. Larraona in seinen verspätet, am 14.5.1962, eingereichten »Animadversiones generales ad responsa animadversionibus Commissionis centralis exhibita«, in: ADCOV Ser. 2. Vol. 4,3,1, Vatikan 1994, 594–606, hier 595; Begleitbrief: ebd., 593f.; Antwort von Kardinal Confalonieri (18.5.1962): ebd., 606.

⁴⁷ Das Verfahren ist festgelegt durch das Konzils-Reglement: Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi, nn. 3–7, 9–11, 31–39, 52–70. Vgl. dazu H. SCHMIDT: Konstitution, 78–118.

⁴⁸ Zu Wahl und Zusammensetzung der Konzils-Kommissionen vgl. R. PACIK: Stundengebet, 151. 325–327. Die Konzils-Liturgiekommission – Präses: Kardinal Arcadio M. Larraona, Sekretär: Ferdinando Antonelli OFM – gliederte sich in 13 Subkommissionen. Der Subkommission XIII (De Arte sacra) gehörten an: die Bischöfe Carlo Rossi (Biella; Vorsitzender) und Willem van Bakkum SVD (Ruteng, Indonesien), die Periti Mario Righetti (Pfarrer und infulrierter Abt, Genua), Pietro Amato Frutaz (Generalrelator der Historischen Sektion der Ritenkongregation, Rom), Johannes Wagner (Direktor des Liturgischen Instituts, Trier). Vgl. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Commissio de sacra Liturgia. Subcommissiones.

⁴⁹ Vgl. H. SCHMIDT: Konstitution, 81.

6.1 Vorstellung und Debatte des Schemas im Plenum (4.–18. Generalkongregation, 22.10. bis 13.11.1962⁵⁰)

Verfahren

In der 4. Generalkongregation (22.10.1962) präsentierten der Vorsitzende, Kardinal Arcadio M. Larraona, und der Sekretär der Konzils-Liturgiekommission, Ferdinando Antonelli OFM, das Schema.⁵¹ Die Debatte im Plenum behandelte zuerst das Schema im gesamten, dann die einzelnen Kapitel. Die in den Reden und den nur schriftlichen Eingaben enthaltenen Verbesserungswünsche (*Emendationes*) gingen der Konzils-Liturgiekommission zu. Nach Abschluss der Debatte nahmen in der 19. Generalkongregation (14.11.1962) die Väter folgende Anträge an: (a) das Schema grundsätzlich zu akzeptieren; (b) über die *Emendationes* im Plenum abzustimmen, sobald die Kommission sie bearbeitet hat.⁵²

Declarationes wiederherstellen!

Bei der Diskussion über das Schema allgemein und über Kapitel I im Oktober 1962 forderten einige Bischöfe, der Text des von der Vorbereitenden Liturgiekommission verabschiedeten Schemas (LS III) bzw. zumindest die *Declarationes* sollten den Konzilsvätern zur Verfügung gestellt werden.⁵³ Das Gleiche verlangten zwei Väter bei der Debatte über Kapitel V–VIII der Konzilsvorlage.⁵⁴ Kardinal Giacomo Lercaro von Bologna, der Leiter der Liturgie-Subkommission III (*ad Animadversiones generales expendendas*), berichtete in seiner *Relatio* über die *Emendationes* zur Konstitution allgemein (21. Generalkongregation vom 17.11.1962), die Konzils-Liturgiekommission habe diesen Wunsch einstimmig akzeptiert und werde ihn dem *Consilium Praesidentiae* weiterleiten.⁵⁵

⁵⁰ ASCOV Vol. 1,1, Vatikan 1970, 262–664; ASCOV Vol. 1,2, Vatikan 1970, 7–769.

⁵¹ ASCOV Vol. 1,1, 304–308.

⁵² ASCOV Vol. 1,3, Vatikan 1971, 9f. Ausgang der Abstimmung (von 2215 Stimmen 2162 *Placet*, 46 *Non placet*, 7 ungültige): ebd., 55.

⁵³ Joseph Frings (Köln): ASCOV Vol. 1,1, Vatikan 1970, 309f. (auch wünscht er, die *Declarationes* zur Volkssprache sollten in das Schema eingefügt werden); Julius Döpfner (München-Freising): ebd., 319–321; Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca, Mexiko): ebd., 359; Otto Spülbeck (Meißen): ebd., 576.

⁵⁴ Raúl Silva Henríquez (Santiago de Chile): ASCOV Vol. 1,2, Vatikan 1970, 681 (im Konstitutions-Text soll auf die *Declaratio* des LS III verwiesen werden); Henri Jenny (Weihbischof Cambrai): ebd., 719.

⁵⁵ ASCOV Vol. 1,3, Vatikan 1971, 116–119, hier 116.

Kapitel straffen und zusammenziehen!

Zwei Bischöfe regten an, die Kapitel VI und VIII bzw. VI bis VIII zusammenzuziehen und zu straffen.⁵⁶

Wünsche zu Art. 104

Zu Art. 104 der Konzilsvorlage (der LS III, Art. 106 entspricht) gab es einige Vorschläge: Ein Zusatz im Text solle die Revision der kirchlichen Vorschriften zur sakralen Kunst innerhalb weniger Jahre verlangen (ähnlich wie gemäß Art. 16 – in der Liturgiekonstitution Art. 25 – die Erneuerung der liturgischen Bücher bald geschehen soll).⁵⁷ Der Schluss von Art. 104 möge allgemeiner formuliert werden, so dass er für alle Riten und Teilkirchen gilt.⁵⁸ Ein Bischof wünschte Aussagen über die Position des Altars und über den Charakter des Kirchenraums (als Haus Gottes und seiner Familie sowie als Wohnstätte des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus); auch sollte in jeder Pfarrkirche eine Bischofs-Kathedra errichtet werden.⁵⁹

6.2 Erste Korrekturphase: Behandlung der Emendationes und des aufgrund dieser verbesserten Textes

Die Konzils-Liturgiekommission beriet über die Änderungswünsche in den nach Abschnitten aufgeteilten Subkommissionen. Aufgrund der akzeptierten Verbesserungen überarbeitete man den früheren Text. Die von der Gesamt-Kommission angenommenen Vorschläge, der Bericht des jeweiligen Relators sowie die geänderte und die bisherige Fassung des Schemas wurden gedruckt und den Vätern übermittelt.

Im Plenum berichtete der Relator über die Emendationes des jeweiligen Kapitels. Gemäß dem Konzils-Reglement wird über jede einzelne Emendatio abgestimmt (mit Placet / Non placet). Danach stimmen die Väter über das ganze neugefasste Kapitel ab (Placet / Non placet / Pla-

⁵⁶ Carlos Quintero Arce (Ciudad Valles, Mexiko): ASCOV Vol. 1,2, Vatikan 1970, 249; Julius Döpfner (München-Freising): ebd., 679f.

⁵⁷ Franz Jachym (Koadjutor Wien): ebd., 718f.

⁵⁸ »ad necessitates cultus liturgici hodiernas adaptentur«. Ceslau Sipovic (Titularbischof Mariamme): ebd., 761.

⁵⁹ Carlos Quintero Arce (Ciudad Valles, Mexiko): ebd., 748f.

cet iuxta modum).⁶⁰ Iuxta-modum-Stimmen gelten als positiv; dem Stimmzettel fügen die Votanten ihre Modi (also neuerliche Änderungsvorschläge) bei.

Den Bericht über die Emendationes zu den (bisherigen) Kapiteln VI und VIII gab Bischof Carlo Rossi in der 59. Generalkongregation am 31.10.1962. Die Unterlagen für die Konzilsväter enthielten neben der Übersicht über die angenommenen Vorschläge und einer Gegenüberstellung der alten und der neuen Fassung auch die 14-teilige Declaratio zum bisherigen Artikel 104.⁶¹ Nun sind (wie manche gewünscht hatten) Kapitel VI und VIII zu einem einzigen Kapitel VII »De Arte sacra deque sacra supellectile« zusammengezogen, wobei von Kapitel VI wenig übrig blieb.⁶² – Der frühere Artikel 104 ist jetzt Art. 128. Im gedruckten Emendationes-Faszikel hat er diese Gestalt:

»128. Canones et statuta ecclesiastica, quae rerum externarum ad sacrum cultum pertinentium apparatus spectant, praesertim quoad aedium sacrarum dignam et aptam constructionem, altarium formam et aedificationem, tabernaculi eucharistici nobilitatem, *dispositionem* et securitatem, baptisterii *convenientiam* et honorem, necnon *congruentem* sacrarum imaginum, decorationis et ornatus *rationem, una cum libris liturgicis ad normam art. 25 quam primum* recognoscantur: quae liturgiae instauratae minus congruere videntur, emendentur aut aboleantur; quae vero ipsi favent, retineantur vel introducantur.

Qua in re, praesertim quoad materiam et formam sacrae supellectilis et indumentorum, territorialibus Episcoporum Coetibus facultas tribuitur res aptandi necessitatibus et moribus locorum, ad normam art. 22 huius Constitutionis.«

Der zweite Absatz entspricht n. 88 des bisherigen VI. Kapitels, ist also Ergebnis der Umarbeitung. – Die kursiv markierten Passagen gelten als geringfügige Änderungen (gewichtige, die auch unter den Emendationes aufgezählt werden, müssten durch Kapitelchen hervorgehoben sein). Zum Teil handelt es sich um stilistische Korrekturen. Die Eingä-

⁶⁰ Das Kapitel VII wurde in der 59. Generalkongregation am 31.10.1963 behandelt; Relator war Carlo Rossi (Biella) (ASCOV Vol. 2,4, Vatikan 1973, 10–27). In den betreffenden Generalkongregationen stimmte man auch über die Emendationes ab.

⁶¹ Relatio Carlo Rossi: ebd., 24–26. Übersicht über die angenommenen Änderungsvorschläge: ebd., 10f.; vergleichende Gegenüberstellung: ebd., 12–21; Appendix mit der Declaratio: ebd., 22f.

⁶² Vgl. Relatio Carlo Rossi: ebd., 24.

be Bischof Jachyms (bezüglich der raschen Revision der Bestimmungen) findet sich wieder. Im Passus über den Tabernakel ist das Wort »dispositio« eingefügt, so dass die Stelle nun lautet: »tabernaculi eucharistici nobilitatem, *dispositionem* et securitatem«. Diese Ergänzung geht auf Josef Andreas Jungmann zurück, der damit die Trennung von Altar und Tabernakel festschreiben wollte.⁶³

Laut Bericht hatten sich die Eingaben der Konzilsväter vor allem mit drei Fragen befasst: der Zulassung moderner Kunst; dem rechten Maß im Anbringen und Verehren von Bildern; der Einfachheit der Ausstattung.⁶⁴ Zu Art. 104 (neu: 128) hatte die Liturgiekommission keinen der

⁶³ In seinem stenographischen Konzilstagebuch schreibt J. A. JUNGMANN dazu (Liturgie auf dem Vaticanum II, 37, 6.5.1962): »Heute war nur kurze Sitzung: Berichte aus mehreren Subkommissionen über die aufgrund der bisherigen Diskussionen am Text vorgenommenen Änderungen; weitere Blätter für die Abstimmung wurden ausgeteilt. – Als einen bedeutenden Erfolg kann ich buchen: Im Kapitel De arte sacra war vom Tabernakel die Rede, und davon, daß die Vorschriften betreffend des Tabernakels nobilitas et securitas überprüft werden sollen; aber die Diskussion ging so schnell darüber hinweg, daß darüber nicht näher gesprochen wurde; vorgestern habe ich Bischof Spülböck [richtig: Spülbeck] aufmerksam gemacht, daß hier noch das Wort dispositio hinzugehöre, und tatsächlich war im heutigen Bericht von Bischof Rossi das Wort aufgenommen; das scheint mir sehr wichtig, es ist das Anliegen, dem ich ja in meiner »Glaubensverkündigung« mehrere Seiten gewidmet habe (S. 124ff.).« (Gemeint ist: J. A. JUNGMANN: Glaubensverkündigung, 124–127.) Vgl. auch J. A. JUNGMANN: Einleitung, 105f. (zu Art. 128). In seinem Handexemplar, einem Sonderdruck seines Beitrags, hat Jungmann übrigens stenographisch eine ähnliche Bemerkung angebracht wie im Konzilstagebuch.) – Der Ausdruck »dispositio« verdeutlicht die Sache; doch meinte wohl schon das Wort »nobilitas« neben der kostbaren Ausstattung den besonderen Ort des Tabernakels, entsprechend der Anweisung von c. 1268 § 2 CIC/1917 (die sinngemäß in LS III, Art. 106 Decl. 6 wiederholt wird): »Custodiatur in praecllentissimo ac nobilissimo ecclesiae loco [...]«. (Jungmann dazu in seinem LThK-Handexemplar: »[Johannes] Wagner bemerkte mir nachher: das sei auch im ursprünglichen Text gemeint gewesen [...]«) – Die Wiedergabe »edle Form« in der amtlichen Übersetzung der Liturgiekonstitution trifft den Sinn nicht ganz. In meiner Übersetzung hier habe ich versuchsweise »nobilitas« mit »Vornehmheit« wiedergegeben.

⁶⁴ Vgl. Relatio Carlo Rossi: ASCOV Vol. 2,4, Vatikan 1973, 24–26; diesen Wünschen entsprechen die umgearbeiteten Art. 99 (jetzt 123) und 100 (jetzt 124) sowie der neue Artikel 125. – Die Forderung nach edler Schönheit statt bloßen Aufwandes – »potius nobilem intendant pulchritudinem quam meram sumptuositatem« (emendierter Text Art. 124, Anfang) – ist später (sinngemäß) in das Messbuch eingegangen (IGMR n. 287 / n. 325), wo für liturgische Geräte »nobilis illa simplicitas, quae cum arte vera optime copulatur« verlangt wird. Ähnlich auch RITENKONGREGATION: Instructio *Musicam sacram* (5.3.1967), n. 11 (der wesensgemäße Vollzug ist wichtiger als prächtiger Gesang und aufwendiges Zeremoniell).

Vorschläge als eigentliche Emendatio angenommen,⁶⁵ wohl auch deshalb, weil man zu konkrete Bestimmungen als für ein Konzilsdekret unpassend hielt.⁶⁶

Über die von der Kommission vorgelegten Emendationes stimmte man – nachdem diese Vorgangsweise gebilligt worden war – nicht einzeln, sondern im Gesamten ab. Das emendierte Kapitel VII nahmen die Väter mit 1838 Placet, 9 Non placet und 94 Placet iuxta modum an.⁶⁷

6.3 Zweite Korrekturphase: Behandlung des aufgrund der Modi neuerlich veränderten Textes

Nachdem der emendierte Text des Kapitels gebilligt worden ist, beginnt eine weitere Korrekturphase. Die Kommission bzw. Subkommission geht wie bei den Emendationes vor: Sie ordnet und prüft die eingegangenen Modi; die nun akzeptierten Modi, ein Bericht (der alle, nicht nur die übernommenen Änderungswünsche behandelt) sowie der neuerlich korrigierte Text werden kapitelweise gedruckt und an die Väter verteilt.

Unter den in der Relatio besprochenen Modi zu Kapitel VII betrifft keiner den Art. 128.⁶⁸ Dieser blieb auch gegenüber der emendierten Fassung unverändert.

Im Plenum verfährt man ähnlich wie bei der Lesung der Emendationes: Dem Bericht des Relators folgt laut Reglement die Abstimmung über die einzelnen vorgelegten Modi (mit Placet / Non placet). Die Berichte zu den Modi für Kap. IV–VII wurden in der 73. Generalkongregation am 22.11.1963 vorgelegt.⁶⁹ Die Abstimmung über die genannten Kapitel erfolgte aber nur mehr in Form von Quaesita generalia (»Ist man mit der Art und Weise einverstanden, in der die Konzilskommission [...] die Modi zu Kap. x behandelt hat?«). Die drei Ka-

⁶⁵ Siehe die Übersicht über die einzelnen emendierten Stellen: ASCOV Vol. 2,4, Vatikan 1973, 10f.

⁶⁶ Vgl. Relatio Carlo Rossi: ebd., 26. Dies meint wohl auch Wünsche bezüglich der Declarationes.

⁶⁷ Ebd., 77; vgl. Relatio von Carlo Rossi über die Modi zu Kap. VII: ASCOV Vol. 2,5, Vatikan 1973, 741–743.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Ebd., 701–724 (Kap. IV); 725–744 (Kap. V–VII).

pitel V bis VII wurden mit 2149 Placet, 5 Non placet und zwei Enthaltungen angenommen.⁷⁰

6.4 Schlussabstimmung und Promulgation

Schließlich war über den neuen Text des Gesamtkapitels abzustimmen (mit Placet / Non placet); Abstimmungen gelten bei Zweidrittel-Mehrheit als positiv.⁷¹ In der Schlussabstimmung bei der 73. Generalkongregation am 22.11.1963 wurde die Liturgiekonstitution mit 2158 Placet, 19 Non placet und einem Placet iuxta modum gebilligt.⁷² Die feierliche Bestätigung und Promulgation folgte in der 3. Sessio publica am 4.12.1963.⁷³

7. NACHWIRKEN DER DECLARATIO ZU ART. 106 DES III. LITURGIE-SCHEMAS IN DER INSTRUKTION *INTER OECUMENICI* (26.9.1964)

Einige Teile der Declaratio gingen bereits in die erste Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution (26.9.1964)⁷⁴ ein. Dieses Dokument verordnete Teilreformen, die sich ohne neue Liturgiebücher verwirklichen ließen (vgl. n. 3 und 4); sie galten vom 7. 3. 1965 an, dem 1. Fastensonntag. Das 5. Kapitel behandelt Fragen des Kirchenbaus. – Die folgende Gegenüberstellung zeigt, welche Abschnitte der Declaratio den Paragraphen der Instruktion entsprechen; im Anschluss daran wird der Text des Kapitels wiedergegeben.

Instructio »Inter Oecumenici«, Kap. V	Declarationes zu LS III
I. De ecclesiarum dispositione (n. 90)	1. De ecclesia ad sacram synaxim bene ordinanda
II. De altari maiore (n. 91)	2. De altari maiore

⁷⁰ Ebd., 744.

⁷¹ Ebd., 757.

⁷² Ebd., 767. Diese Schlussabstimmung wäre an sich nicht unbedingt gefordert; vgl. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi, n. 61 § 6 u. 7.

⁷³ ASCOV Vol. 2,6, Vatikan 1973, 407f. Endgültiger Text der Liturgiekonstitution: ebd., 409–439.

⁷⁴ Ritenkongregation: Instructio *Inter Oecumenici* (26.9.1964). (Hier in eigener Übersetzung.)

- III. De sede celebrantis et ministrorum (n. 92)
- IV. De altaribus minoribus (n. 93)
- V. De altarium ornatu (n. 94)
- VI. De sanctissima Eucharistia asservanda (n. 95)
- VII. De ambone (n. 96)
- VIII. De loco scholae et organi (n. 97)
- IX. De locis fidelium (n. 98)
- X. De baptisterio (n. 99)

Caput V

De ecclesiis et altaribus debite exstruendis ad fidelium actuosam participationem facilius obtinendam

I. De ecclesiarum dispositione

90. In ecclesiis noviter erigendis, reficiendis aut aptandis sedulo curetur ut idoneae evadant ad actiones sacras celebrandas iuxta veram ipsarum naturam, et ad fidelium actuosam participationem obtinendam (cfr. Const. art. 124).

II. De altari maiore

91. Praestat ut altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit; in sacra autem aede eum occupet locum, ut revera centrum sit quo totius congregationis fidelium attentio sponte convertatur.

In eligenda materia ad ipsum

- 3. De sedibus praesidentialibus
- 4. De altaribus minoribus
- 5. De altari maiore (Ende)
- 6. De SS. Eucharistia asservanda
- 7. De ambone seu de legilibus
- 8. De loco scholae seu coetus cantorum
- 9. De loco fidelium
- 10. De baptisterio

Kapitel V

Die rechte Gestaltung von Kirchen und Altären im Hinblick auf eine bessere tätige Teilnahme der Gläubigen

I. Die Raummordnung in der Kirche

90. Werden Kirchen gebaut, renoviert oder umgestaltet, so achte man sorgfältig darauf, dass sie sich für eine wesensgerechte Feier der heiligen Handlungen und für die Verwirklichung der tätigen Teilnahme der Gläubigen als geeignet erweisen (vgl. Konst. Art. 124).

II. Der Hauptaltar

91. Es empfiehlt sich, dass der Hauptaltar von der Wand getrennt errichtet wird, sodass man ihn leicht umschreiten und an ihm die Zelebration zum Volk hin gewandt vollziehen kann; im Gotteshaus soll er einen solchen Platz einnehmen, dass er tatsächlich die Mitte ist, dem sich die Aufmerksamkeit der ganzen Ver-

altare aedificandum et ornandum, praescripta iuris serventur.

Presbyterium insuper circa altare eius amplitudinis sit, ut sacri ritus commode peragi possint.

III. *De sede celebrantis et ministrorum*

92. Sedes pro celebrante et ministris, iuxta singularum ecclesiarum structuram, ita collocetur ut a fidelibus bene conspici possit, et ipse celebrans revera universae fidelium communitati praeesse videatur.

Attamen, si sedes post altare collocatur, vitanda est forma throni, utpote qui uni Episcopo competat.

IV. *De altaribus minoribus*

93. Altaria minora numero sint pauciora, immo quantum aedificii structura permittit, valde congruit ut in sacellis ab ecclesiae parte principali aliquomodo seiunctis collocentur.

V. *De altarium ornatu*

94. Crux et candelabra, quae pro singulis actionibus liturgicis in altari requiruntur, de iudicio Ordinarii loci, etiam iuxta ipsum poni possunt.

sammlung der Gläubigen von selbst zuwendet.

Bei der Auswahl des Materials für den Bau und die Ausstattung des Altars sollen die Rechtsvorschriften eingehalten werden.

Auch sei das Presbyterium um den Altar herum so weiträumig, dass die heiligen Handlungen bequem vollzogen werden können.

III. *Die Sitze für den Zelebranten und die Ministri*

92. Die Sitze für den Zelebranten und die Ministri sollen je nach der Anlage jeder Kirche so aufgestellt werden, dass die Gläubigen sie gut sehen können und dass der Zelebrant wirklich als Vorsteher der ganzen Gemeinde der Gläubigen erscheint.

Wird der Sitz hinter dem Altar aufgestellt, ist die Form eines Thrones zu vermeiden, da dieser nur dem Bischof zukommt.

IV. *Die Nebenaltäre*

93. Es soll nur wenige Nebenaltäre geben, ja, soweit es die Anlage der Kirche zulässt, ist es sehr angemessen, sie in Kapellen unterzubringen, die auf irgendeine Weise vom Hauptraum der Kirche getrennt sind.

V. *Die Ausstattung der Altäre*

94. Nach dem Urteil des Ortsordinarius können Kreuz und Leuchter, wie sie für die verschiedenen liturgischen Handlungen am Altar erforderlich sind,

VI. *De sanctissima Eucharistia asservanda*

95. Sanctissima Eucharistia asservetur in tabernaculo solido atque inviolabili in medio altaris maioris vel minoris, sed vere praecellentis, posito, aut, iuxta legitimas consuetudines et in casibus peculiaribus ab Ordinario loci probandis, etiam in alia ecclesiae parte vere pernobili et rite ornata.

Licet Missam versus populum celebrare, etiam si in altari exstat tabernaculum, parvum quidem, sed aptum.

VII. *De ambone*

96. Convenit ut ambo vel ambones habeantur ad sacras lectiones proferendas, ita dispositi ut minister a fidelibus bene conspici et audiri possit.

VIII. *De loco scholae et organi*

97. Scholae et organi loca ita disponantur, ut clare appareat cantores et organi modulatorem fidelium communitatis congregatae partem efficere, et ut ipsi suo munere liturgico aptius fungi possint.

auch in dessen Nähe aufgestellt werden.

VI. *Die Aufbewahrung der heiligsten Eucharistie*

95. Die heiligste Eucharistie soll in einem festen und unverletzbaren Tabernakel in der Mitte des Hauptaltars oder eines – allerdings wirklich ausgezeichneten – Nebentaltars aufbewahrt werden oder, nach rechtmäßiger Gewohnheit und in besonderen vom Ortsordinarius zu billigenden Fällen, auch an einer anderen wirklich vornehmen und würdig hergerichteten Stelle der Kirche. Man darf die Messe zum Volk hingewandt feiern, auch wenn ein kleiner, doch passender Tabernakel auf dem Altar steht.

VII. *Der Ambo*

96. Es ist zweckdienlich, dass ein Ambo bzw. Ambonen für die Verkündigung der heiligen Lesungen vorhanden sind. Diese sollen so eingerichtet sein, dass der Vortragende von den Gläubigen gut gesehen und gehört werden kann.

VIII. *Der Platz für Schola und Orgel*

97. Die Plätze für Schola und Orgel sollen so angelegt sein, dass Sänger und Organist deutlich als Teil der Gemeinde der Gläubigen erscheinen und dass sie ihr liturgisches Amt möglichst gut ausüben können.

IX. *De locis fidelium*

98. Loca fidelium peculiari cura disponantur, ut ipsi visu et animo sacras celebrationes debite participare possint. Expedit ut de more scamna seu sedilia ad eorum usum ponantur. Consuetudo tamen personis quibusdam privatis sedilia reservandi reprobanda est, ad normam art. 32 Constitutionis.

Curetur etiam ut fideles sive celebrantem sive alios ministros non tantum videre, sed etiam, hodiernis instrumentis technicis adhibitis, commode audire valeant.

X. *De baptisterio*

99. In baptisterio exstruendo et ornando, sedulo attendatur ut dignitas sacramenti Baptismi clare appareat, et locus aptus sit ad communes celebrationes peragendas (cfr. art. 27 Const.).

IX. *Die Plätze der Gläubigen*

98. Die Plätze der Gläubigen sollen mit besonderer Sorgfalt so angeordnet werden, dass diese mit Auge und Herz an den heiligen Handlungen entsprechend teilnehmen können. Es empfiehlt sich, in der Regel Bänke oder Stühle für sie aufzustellen. Der Brauch, privaten Personen Plätze zu reservieren, ist gemäß Artikel 32 der Konstitution abzulehnen. Ferner Sorge man dafür, dass die Gläubigen den Zelebranten und die anderen Ministri nicht nur sehen, sondern auch – unter Verwendung moderner technischer Mittel – gut verstehen können.

X. *Die Taufstätte*

99. Bei Errichtung und Ausstattung der Taufstätte achte man sorgfältig darauf, dass die Würde des Taufsakramentes deutlich hervortritt und dass der Ort für gemeinsame Feiern geeignet ist (vgl. Konst. Art. 27).

Von den 14 Punkten der Declaratio zu LS III, Art. 106 greift die Instruktion neun auf (n. II und V beziehen sich beide auf Punkt 3 der Declaratio); Punkt 5 sowie die Punkte 11–14 bleiben unberücksichtigt. Die Ausdrucksweise ist nun einfacher; teilweise werden andere Akzente gesetzt. Die Möglichkeit der Zelebration versus populum hatte die Declaratio nur in Zusammenhang mit der Aufbewahrung der Eucharistie (Punkt 6) genannt. Die Instruktion spricht davon auch – richtiger – bei den Eigenschaften des Altars (n. 91). Dass dieser frei stehen soll, wird nicht nur wegen der Umschreitbarkeit gefordert, sondern auch in Hinblick auf die (mögliche) Position des Priesters hinter dem Altar. Was die Instruktion zur Aufbewahrung der Eucha-

ristie sagt (n. 95), entspricht sachlich dem früheren Punkt 6, nur kommt die Sakramentskapelle nicht mehr vor; möglicherweise ist sie im Passus »oder an einer anderen wirklich vornehmen und würdig hergerichteten Stelle der Kirche« inbegriffen. Die Aussage, ein flacher Tabernakel hindere nicht die Feier der Messe zum Volk hin, blieb trotz n. 91 stehen.

8. INHALTE DER DECLARATIO ZU ART. 106 DES III. LITURGIE-SCHEMAS IN SPÄTEREN DOKUMENTEN DER LITURGIEREFORM

Die Declaratio zu Art. 106 des III. Liturgie-Schemas bildet die Grundlage für die spätere Reform-Gesetzgebung über Bau und Einrichtung der Kirche. Nach der Instruktion *Inter Oecumenici* (1964) haben weitere Dokumente der Liturgiereform Aussagen der Declaratio – freilich z. T. verändert – aufgegriffen, vor allem die *Institutio generalis Missalis Romani* (¹1970, ²1975, ³2002),⁷⁵ die Riten der Kirchweihe und der Altarweihe (1977 / 1994),⁷⁶ das *Caeremoniale Episcoporum* (1984) und dessen deutsche Bearbeitung (1998)⁷⁷. Hier halte ich mich an die Reihenfolge der Declaratio, ausgenommen die Aufbewahrung der Eucharistie, der ich anschließend einen eigenen Abschnitt widme.

Sitze für Zelebranten und andere Dienstträger: Die Bestimmungen über die Sitze von Vorsteher und Assistenz (vgl. LS III, Art. 106 Decl. 2; Instruktion »Inter Oecumenici« n. 92) führt IGMR n. 271 / n. 310 weiter. Die ersten Versionen der IGMR hatten die Plätze der Assistenz nur knapp erwähnt: diese sollten sich »an passender Stelle im Altar-

⁷⁵ *Institutio Generalis Missalis Romani* [1970 / ²1975]; *Institutio Generalis Missalis Romani* [³2002]. – Hier abgekürzt mit IGMR (Ausgabe 2002: IGMR³); Nummern der ersten zwei Fassungen (1970 und 1975) und der dritten Fassung (2002) sind mit Schrägstrich getrennt.

⁷⁶ *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris. Editio typica*, 1977; deutsche Bearbeitung: *Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle*, 1994. – Abkürzungen: Kirchweihe (= 2. Kapitel in beiden Ausgaben); Altarweihe (= 4. Kapitel in der Editio typica, 5. Kapitel in der deutschen Ausgabe); zweifache Nummerierung wird nur bei Differenzen beider Bücher angegeben.

⁷⁷ *Caeremoniale Episcoporum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatum*, 1984; deutsche Bearbeitung: *Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, 1998. – Abkürzungen: CaerEp / ZerBi (zweifache Nummerierung nur bei Differenzen).

raum befinden, damit alle ihre Aufgaben ohne Schwierigkeiten ausüben können«. IGMR³ (2002) differenziert (wohl in der Absicht, Geweihte und Nichtgeweihte strenger abzugrenzen): Vorstehersitz – Sitze für Konzelebranten und andere Priester (im Altarraum) – Platz des Diakons (nahe dem des Zelebranten) – Sitze der übrigen Dienststräger (»dass sie deutlich von den Sitzen des Klerus zu unterscheiden sind und dass die liturgischen Dienste die ihnen anvertraute Aufgabe leicht erfüllen können«). Dass der Sitz des Vorstehers kein Thron sein soll, gilt analog auch von demjenigen des Bischofs. Jedenfalls nennt ihn das Caeremoniale Episcoporum (CaerEp n. 47 / ZerBi n. 46) »Kathedra« und verbietet, diese mit einem Baldachin zu versehen (wenn auch künstlerisch wertvolle alte Baldachine bestehen bleiben dürfen). Freilich wird zwischen Kathedra und Sitzen anderer Vorsteher unterschieden (CaerEp n. 47).

Altar: Die Eigenschaften des Altars (vgl. LS III, Art. 106 Decl. 3; Instruktion »Inter Oecumenici« n. 91) werden ähnlich im Missale beschrieben (IGMR n. 262 / n. 299); IGMR³ bringt allerdings bei der Zelebration versus populum einen einschränkenden Zusatz: »quod expedit ubicumque possibile sit« (»dies empfiehlt sich überall, wo es möglich ist«). Das Caeremoniale Episcoporum (n. 48) behandelt auch die Aufstellung eines zusätzlichen Altars (»aliud altare fixum«; populär »Volksaltar« genannt) vor dem bestehenden; jener ist nun der Hauptaltar, sodass nur an ihm Messe gefeiert werden darf. Diese Anweisung ist in IGMR³ (n. 303) eingegangen, und zwar präzisiert durch den Zusatz: »Damit die Aufmerksamkeit der Gläubigen nicht vom neuen Altar abgelenkt wird, ist der alte nicht in besonderer Weise zu schmücken.« Der in CaerEp n. 48 angefügte Hinweis, man solle in Fastenzeit und Karwoche – außer an »Laetare« sowie an Hochfesten und Festen – den Altar nicht mit Blumen schmücken, wurde in IGMR³ (n. 305) zu einem eigenen Paragraphen ausgebaut, der neben dem Gebrauch von Blumen in Advent- und Fastenzeit deren Anordnung (»eher um den Altar herum als auf ihm«) behandelt sowie hier allgemein Maßhalten verlangt.

Leuchter und Kreuz: Bestimmungen über Leuchter und Kreuz (LS III, Art. 106 Decl. 3, Ende; Instruktion *Inter Oecumenici* n. 94) finden sich ausführlicher in IGMR n. 269 und 270 / n. 307 und 308 wieder. IGMR³ n. 308 fordert, anders als die früheren Versionen, die wohl bewusst offener formuliert waren,⁷⁸ ein Kruzifix⁷⁹. Sonst lassen die Texte

verschiedene Gestaltungs-Arten zu: Das Kreuz bzw. Kruzifix kann auf dem Altar oder in dessen Nähe angebracht sein (IGMR n. 270 / n. 308), d. h. etwa seitlich oder zentral als Stehkreuz, im Triumphbogen hängend, an der Stirnwand ... Leuchter können auf dem oder um den Altar stehen (IGMR n. 269 / n. 307). (Das sogenannte »Benediktinische Arrangement« – Kruzifix und Leuchter symmetrisch auf dem Altar angeordnet –, wie es unter Papst Benedikt XVI. im Petersdom üblich war, ist also nur eine Variante unter mehreren.) – Der Hinweis in IGMR n. 269 / n. 307, die Gläubigen sollten »ungehindert sehen können, was auf dem Altar geschieht oder auf ihn gestellt wird«, ist übrigens wichtig als Zeichen dafür, dass die Zelebration versus populum als Regelfall gilt.

Nebenaltäre: Ähnlich wie in LS III, Art. 106 Decl. 4 und Instruktion *Inter Oecumenici* n. 93 werden in den ersten zwei Fassungen von IGMR (n. 267) die Nebenaltäre behandelt (es soll nur wenige und möglichst in Seitenkapellen geben); IGMR³ n. 303 dagegen hebt den einen Altar als Ideal hervor – wie schon vorher n. 7 des Altarweihe-Ritus.

Reliquien: Für die Altar-Reliquien – die in *Inter Oecumenici* unerwähnt bleiben – übernehmen Messbuch und Altarweihe-Ritus die Empfehlung von LS III (Art. 106 Decl. 5), Reliquien statt in der Altarplatte künftig »sub altari« (d. h. im Altar-Fuß oder unter dem Altar) beizusetzen (IGMR n. 266 / n. 302; Altarweihe n. 11), ebenso die Forderung nach Echtheit und entsprechender Größe. Der Vorschlag bezüglich reliquienloser Altäre findet sich im Kirchweihe- und im Altarweihe-Ritus sowie im Caeremoniale Episcoporum wieder: Der Bischof und andere Verantwortliche entscheiden, ob Reliquien angebracht sind (CaerEp n. 872. 927 / Zer Bi n. 873. 928; Kirchweihe n. 19 / n. 20; Altarweihe n. 25 / n. 26).⁸⁰

⁷⁸ So auch J. RATZINGER: Geist, 73: »Daher kann es sich sowohl um ein Passionskreuz handeln, das den Leidenden vergegenwärtigt [...], wie es sich um ein Triumphkreuz handeln kann, das den Gedanken der Wiederkunft ausdrückt und den Blick auf sie hinlenkt.«

⁷⁹ Ob Altarräume, die z. B. ein Gemmenkreuz ohne Corpus haben, künftig nachgerüstet werden müssen, entzieht sich meiner Kenntnis.

⁸⁰ Vgl. auch Kirchweihe n. 5; Altarweihe n. 11: »Es ist besser, einen Altar ohne Reliquien zu weihen, als zweifelhafte Reliquien beizusetzen.« – c. 1237 § 2 CIC/1983 sagt nur: »Die alte Tradition, unter einem feststehenden Altar Reliquien von Märtyrern oder anderen Heiligen beizusetzen, ist nach den überlieferten Normen der liturgischen Bücher beizubehalten.«

Ambo: Während *Inter Oecumenici* (n. 96) noch etwas unbestimmt von »Ambo oder Ambonen« spricht, nennt das erneuerte Messbuch den Ambo immer in der Einzahl (IGMR n. 272 / n. 309).

Platz von Chor und Orgel: Die Ausführungen in LS III (Art. 106 Decl. 8) ergänzte bereits *Inter Oecumenici* (n. 97) um einen wichtigen Hinweis zur Rolle der Musiker/innen: Sänger und Organist sollen als Teil der Gemeinde erscheinen. Die IGRM (n. 274 / n. 312) übernimmt diese Charakterisierung für den Chor; der Orgel und anderen Instrumenten widmet sie einen eigenen Paragraphen (n. 275 / n. 313), der eine für Gemeindegesang und solistisches Spiel passende Aufstellung verlangt.

Die *Plätze der Gläubigen* (LS III, Art. 206, Decl. 9; Instruktion *Inter Oecumenici* n. 98) behandelt IGRM n. 273 / n. 311; *Bilder* im Kirchenraum und ihre rechte Ordnung (Liturgiekonstitution Art. 125; LS III, Art. 206 Decl. 12) IGMR n. 278 / 318.⁸¹

9. ALTAR UND AUFBEWAHRUNG DER EUCHARISTIE

Die Declaratio zu LS III, Art. 106 führt in Punkt 3 die Grund-Eigenschaften des Altars an – Umschreitbarkeit, Position inmitten der Gemeinde, Freisein von Aufbauten etc. Die Position des Priesters am Altar wird jedoch separat, in Punkt 6 (Aufbewahrung der Eucharistie), behandelt: Zum Volk gewandt die Messe zu feiern solle trotz eines flachen Tabernakels auf dem Altar möglich sein. Dies hängt wohl mit der Gesetzgebung aus den letzten Jahren vor dem II. Vatikanum zusammen. In seiner Rede vor den Teilnehmern des Pastoralliturgischen Kongresses in Assisi (22.9.1956) hatte Papst Pius XII. auf der Verbindung von (Zelebrations-)Altar und Tabernakel bestanden: »Durch das Opfer des Altares setzt sich der Herr zuerst in der Eucharistie gegenwärtig, und nur als *memoria sacrificii et passionis suae* weilt er im Tabernakel. Den Tabernakel vom Altar trennen heißt zwei Dinge trennen, die durch ihren Ursprung und ihre Natur verbunden bleiben müssen. Für die Frage, wie man den Tabernakel auf den Altar stellen kann, ohne die Zelebration zum Volk hingewendet (*face au peuple*) zu hindern, gibt es verschiedene Lösungen, über welche Fachleute ihre

⁸¹ Vgl. auch c. 1188 CIC/1983.

Meinung abgeben werden. Wesentlich ist, dass man begreift: der gleiche Herr ist auf dem Altar und im Tabernakel gegenwärtig.«⁸² Unter Berufung auf diese Ansprache schärfte wenig später, am 1.6.1957, ein Dekret der Ritenkongregation⁸³ die Bestimmungen von c. 1268 und 1269 CIC/1917⁸⁴ ein, legte diese aber eng aus: In Kirchen mit nur einem Altar dürfe nicht versus populum zelebriert werden; in der Altarmitte müsse ein in Gestalt und Größe der Würde des Sakraments angemessener Tabernakel stehen; am Altar einer Sakramentskapelle müsse regelmäßig zelebriert werden; Tabernakel außerhalb des Altars (an der Wand, neben oder hinter dem Altar, Sakramentshäuschen und -säulen) sind verboten, außer bei 100-jähriger oder unvordenklicher Gewohnheit.⁸⁵

Angesichts dieser strengen Regelung bedeutete die Aussage der Declaratio einen gewissen Fortschritt, indem sie die Rede Pius' XII. von 1956 aufgriff. Der Papst hatte ja nicht den sogenannten Volksaltar abgelehnt, sondern nur den Hauptaltar ohne Tabernakel. Die Stellung des Priesters hinter dem Altar, die auch das Missale Romanum von 1570 kennt,⁸⁶ war vereinzelt in neu gebauten Kirchen etwa seit dem zweiten Viertel des 20. Jahrhunderts sowie in Zentren der Liturgischen Bewegung bereits üblich.

⁸² Pius XII.: Rede vor den Teilnehmern des Pastoral-liturgischen Kongresses von Assisi; deutsch in: Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius['], 359.

⁸³ RITENKONGREGATION: Dekret *Sanctissimam Eucharistiam* (1.6.1957).

⁸⁴ CIC/1917: c. 1268. § 1. Sanctissima Eucharistia continuo seu habitualiter custodiri nequit, nisi in uno tantum eiusdem ecclesiae altari. / § 2. Custodiatur in praecellentissimo ac nobilissimo ecclesiae loco ac proinde regulariter in altari maiore, nisi aliud venerationi et cultui tanti sacramenti commodius et decentius videatur, servato praescripto legum liturgicarum quod ad ultimos dies hebdomadae maioris attinet. / § 3. Sed in ecclesiis cathedralibus, collegiatis aut conventualibus in quibus ad altare maius chorales functiones persolvendae sunt, ne ecclesiasticis officiis impedimentum afferatur, opportunum est ut sanctissima Eucharistia regulariter non custodiatur in altari maiore, sed in alio sacello seu altari. / § 4. Curent ecclesiarum rectores ut altare in quo sanctissimum Sacramentum asservatur sit prae omnibus aliis ornatum, ita ut suo ipso apparatu magis moveat fidelium pietatem ac devotionem. – c. 1269. § 1. Sanctissima Eucharistia servari debet in tabernaculo inamovibili in media parte altaris posito. / § 2. Tabernaculum sit affabre exstructum, undequaque solide clausum, decenter ornatum ad normam legum liturgicarum, ab omni alia re vacuum, ac tam sedulo custodiatur ut periculum cuiusvis sacrilegae profanationis arceatur. [...]

⁸⁵ Vertreter der Liturgischen Bewegung hatten bereits in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts die Bestimmung des CIC 1917 weit ausgelegt. Vgl. z. B. J. KRAMP: Altar.

⁸⁶ Ritus servandus 5,3.

Die Gesetzgebung nach dem Konzil war anfangs etwas unklar, doch zeigte sich später zunehmend die Tendenz, die Themen »Altar« und »Zelevation versus populum« von der Frage der Aufbewahrung der Eucharistie zu unterscheiden. Der in LS III, Art. 106 Decl. 6 ausgesprochene Wunsch, die Zelevation zum Volk hin auch bei einem kleinen Altar-Tabernakel zu ermöglichen, wurde – nun als Feststellung – nicht nur in der Instruktion *Inter Oecumenici* (n. 95) übernommen, sondern ebenso in der Instruktion *Eucharisticum mysterium* (25.5.1967)⁸⁷, n. 54; doch relativieren hier die Nummern 53 und 55 die Aussage von n. 54. Wie schon LS III, Art. 106 Decl. 6 empfiehlt n. 53 – erstmals in einem nachkonziliaren Dokument – eine zum Gebet geeignete, vom Hauptraum getrennte Sakramentskapelle zumal in stark frequentierten Kirchen; n. 55 rät: »Daher entspricht es vom Zeichen her gesehen eher dem Wesen der heiligen Feier, wenn nach Möglichkeit nicht schon zu Beginn der Messe infolge der Aufbewahrung der heiligen Gestalten im Tabernakel die eucharistische Gegenwart Christi gegeben ist, die doch Frucht der Konsekration ist und als solche erscheinen muss.« Hier stehen widersprüchliche Aussagen unverbunden nebeneinander. Erst mit dem Ritualefaszikel »Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe« von 1973⁸⁸ (drei Jahre, nachdem das erneuerte Missale Romanum erschienen war!) wurde die Verbindung von Zelevationsaltar und Tabernakel grundsätzlich abgeschafft – wenn auch, wie die Formulierungen nahelegen, nicht strikt ausgeschlossen; die Regeln (n. 9 und 6) entsprechen nun n. 53 und n. 55 von *Eucharisticum mysterium*. Entsprechend verfügt die 3. Ausgabe der Institutio generalis Missalis Romani von 2002 (n. 315): »Wegen der Zeichenhaftigkeit ist es eher angebracht, dass auf dem Altar, auf dem die Messe gefeiert wird, kein Tabernakel steht, in dem die Allerheiligste Eucharistie aufbewahrt wird.«⁸⁹ Einen ähnlichen Hinweis enthält schon 1984 das Caeremoniale Episcoporum (n. 49).⁹⁰ –

⁸⁷ RITENKONGREGATION: *Instructio Eucharisticum mysterium* (25.5.1967).

⁸⁸ *De sacra communione et de cultu mysteriorum eucharistici extra Missam* (1973).

⁸⁹ Die früheren Ausgaben der IGMR (n. 276) bevorzugten zwar für die Aufbewahrung der Eucharistie eine eigene Sakramentskapelle, aber der Verweis auf *Inter Oecumenici* n. 95 und *Eucharisticum mysterium* n. 54 zeigt, dass die Verbindung von Zelevationsaltar und Tabernakel nicht gänzlich ausgeschlossen wird.

⁹⁰ CaerEp n. 49 empfiehlt eine vom Hauptraum getrennte Sakramentskapelle »iuxta per antiquam traditionem in ecclesiis cathedralibus servatam«; falls sich auf dem Altar, an dem der Bischof zelebrieren will, ein Tabernakel befinde, so sei das Allerheiligste an

Damit ist klar: Feier und Verehrung der Eucharistie sind räumlich zu unterscheiden. (Dies gilt nicht nur für Altäre, an denen zum Volk hin zelebriert wird!)

Was den Ort für die Aufbewahrung der Eucharistie betrifft, unterscheiden sich die beiden ersten Fassungen der IGMR von der letzten aus 2002. Die ältere Version des betreffenden Paragraphen empfiehlt zuerst eine für das private Gebet geeignete Kapelle,⁹¹ danach die Aufbewahrung »an einem Altar oder außerhalb des Altars an einem sehr vornehmen und würdig hergerichteten Teil der Kirche« (n. 276). IGRM³ n. 315 kehrt die Reihenfolge um: An erster Stelle nennt der Text den Platz des Tabernakels »im Altarraum, nicht auf dem Zelebrationsaltar, in angemessener Form und an geeignetem Ort, wobei der alte Altar, der nicht mehr zur Zelebration verwendet wird, nicht ausgeschlossen ist«, als zweite Variante die Sakramentskapelle; während diese gemäß früheren Dokumenten vom Hauptraum getrennt sein sollte, so wird nun verlangt, dass sie »mit der Kirche organisch verbunden und für die Gläubigen sichtbar« sei. Hinter dieser subtilen Akzentverschiebung steht wohl die Sorge um den Glauben an die bleibende Gegenwart Christi in den aufbewahrten eucharistischen Gestalten. Ähnlich hat es Benedikt XVI. im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum caritatis* (22.2.2007)⁹² ausgesprochen (n. 69): »In Verbindung mit der Bedeutung der Aufbewahrung der Eucharistie sowie der Anbetung und Ehrfurcht vor dem Sakrament des Opfers Christi hat die Bischofssynode sich gefragt, welches der angemessene Standort des Tabernakels in unseren Kirchen ist. Seine richtige Position hilft nämlich, die wirkliche Gegenwart Christi im Allerheiligsten

einen anderen würdigen Ort zu bringen. Das deutsche Zeremoniale für die Bischöfe von 1998 fasst diese Bestimmung so (n. 49): »Die Eucharistie soll nicht an jenem Altar aufbewahrt werden, an dem der Bischof die Messe feiert.« Solche Anweisungen sind, jedenfalls für die Kathedralliturgie, nicht neu; sie finden sich bereits im 1. Buch, Kap. 12 des Caeremoniale Episcoporum von 1600 (1722: lib. 1, cap. 12, n. 8).

⁹¹ Die offizielle deutsche Version lautet: »Es wird sehr empfohlen, die Eucharistie in einer vom Kirchenraum getrennten Kapelle aufzubewahren, die für das private Gebet der Gläubigen und für die Verehrung geeignet ist.« Das steht so nicht im Original, entspricht aber n. 53 der – in der Fußnote angeführten – Instruktion *Eucharisticum mysterium* (IGMR² von 1975 nennt zusätzlich n. 9 des Ritualeteils *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici*.) Für das folgende Zitat verwende ich eine eigene Übersetzung.

⁹² BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (22.2.2007).

Sakrament zu erkennen. Es ist nötig, dass der Ort, an dem die eucharistischen Gestalten aufbewahrt werden, für jeden, der in die Kirche eintritt, leicht auszumachen ist, nicht zuletzt auch durch das ewige Licht. Zu diesem Zweck muss die architektonische Anlage des sakralen Gebäudes berücksichtigt werden: In den Kirchen, in denen keine Sakramentskapelle existiert und der Hauptaltar mit dem Tabernakel fortbesteht, ist es zweckmäßig, sich zur Bewahrung und Anbetung der Eucharistie dieser Struktur zu bedienen und zu vermeiden, davor den Sitz des Zelebranten aufzustellen.⁹³ In den neuen Kirchen ist es gut, die Sakramentskapelle in der Nähe des Presbyteriums zu planen; wo das nicht möglich ist, sollte der Tabernakel am besten im Presbyterium an einem ausreichend erhöhten Ort im Apsisbereich aufgestellt werden oder an einem anderen Punkt, wo er ebenso gut zu sehen ist.« Hier scheinen ältere, vorkonziliare Kirchenraum-Konzepte wieder aufgegriffen zu werden (die freilich in den Vorstellungen vieler Katholik/inn/en immer noch wirken).

Bezüglich mancher Details der nachkonziliaren Liturgiereform mag man unterschiedlicher Meinung sein. Doch eines lässt sich nicht behaupten: Dass das neue Konzept von Einrichtung und Gestalt des Kirchenraums dem II. Vatikanum widerspreche. Die Konzilsväter waren über die Materie informiert, wussten also, wofür sie votierten.

LITERATUR

BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche (22.2.2007), in: AAS 99 (2007) 105–180. – Deutsch: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177, Bonn 2007.

⁹³ IGMR³ n. 310 verbietet ausdrücklich, den Vorstehersitz im Scheitelpunkt des Presbyteriums aufzustellen, »wenn der Tabernakel in der Mitte hinter dem Altar steht«. Das meint offenbar nicht nur alte Retabelaltäre, sondern ebenso neuere Wandtabernakel und zentral platzierte Sakramentsstelen. – Mit der Aufbewahrung der Eucharistie im Presbyterium rechnet auch die neue Vorschrift von IGMR³ n. 274, welche die frühere Regel aufhebt, jedes Mal sei das Knie zu beugen, wenn man während des Gottesdienstes am Tabernakel vorbeigeht: »Befindet sich der Tabernakel mit dem Allerheiligsten Sakrament im Altarraum, machen der Priester, der Diakon und die anderen liturgischen Dienste eine Kniebeuge, wenn sie zum Altar kommen und von dort weggehen, nicht aber während der Messfeier.«

- BUGNINI, Annibale: La riforma liturgica (1948–1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica (BEL.S 30), Rom 1997.
- Caeremoniale Episcoporum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatum. Editio typica, Vatikan 1984. – Deutsche Bearbeitung: Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Freiburg/Br. [u. a.] 1998. – Abkürzungen: CaerEp / ZerBi (zweifache Nummerierung nur bei Differenzen).
- CAPRILE, Giovanni: Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata. Die Vorbereitungsorgane des Konzils und ihre Arbeit, in: LThK². Ergbd. 3, Freiburg/Br. 1968, 665–726.
- Institutio Generalis Missalis Romani [1970 / ²1975]. – Deutsch: Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch. In: Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch (= Die Feier der heiligen Messe). Zweite Auflage, ergänzt gemäß Editio typica altera des Missale Romanum, 1975, dem neuen Codex Iuris Canonici, 1983, und dem ergänzten Regionalkalender, Einsiedeln [u. a.] 1975, Teil 1, S. 19*–69* und Kleinausgabe, 1988,⁶1996, S. 23*–73*. – Abkürzung: IGMR.
- Institutio Generalis Missalis Romani [³2002]. – Deutsch: Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Approbiert von der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, dem Erzbischof von Vaduz und dem Erzbischof von Luxemburg. Rekognosziert von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007. – Abkürzung: IGMR³. Nummern der ersten zwei Fassungen (1970 und 1975) und der dritten Fassung (2002) werden mit Schrägstrich getrennt angeführt.
- JUNGMANN, Josef Andreas: Einleitung und Kommentar zur Liturgiekonstitution, in: LThK², Ergbd. 1, Freiburg/Br. 1966, 9–109.
- DERS.: Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, Innsbruck 1963.
- DERS.: Liturgie auf dem Vaticanum II. [Schulheft im Format 25 x 15 cm, 116 Seiten, davon mehrere leer; Eintragungen in Gabelsberger-Stenographie.]
- KOMONCHAK, Joseph A.: Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung, in: Giuseppe ALBERIGO (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Deutsche Ausgabe hg. von Klaus WITTSTADT, Mainz – Leuven 1997, Bd. 1, 189–401.
- KRAMP, Joseph: Der Altar und sein Dienst, in: Rudolf SCHWARZ (Hg.): Gottesdienst. Ein Zeitbuch (Schriftenreihe der Zeitschrift »Die Schildgenossen« 2), Würzburg 1937, 33–50.

- Ordo dedicationis ecclesiae et altaris. Editio typica (Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum), Vatikan 1977. – Deutsche Bearbeitung: Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg (Pontifikale für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes 4), Trier 1994. – Abkürzungen: Kirchweihe (= 2. Kapitel in beiden Ausgaben); Altarweihe (= 4. Kapitel in der Editio typica, 5. Kapitel in der deutschen Ausgabe); zweifache Nummerierung wird nur bei Differenzen beider Bücher angegeben.
- PACIK, Rudolf: »Last des Tages« oder »geistliche Nahrung«? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum (StPaLi 12), Regensburg 1997.
- PAIANO, Maria: Il rinnovamento della liturgia: dai movimenti alla chiesa universale, in: Giuseppe ALBERIGO / Alberto MELLONI (Hg.): Verso il Concilio Vaticano II (1960–1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare (TRSR N. S. 11), Genova 1993, 67–140.
- PIUS XII.: Rede vor den Teilnehmern des Pastoralliturgischen Kongresses von Assisi (22.9.1956), in: AAS 48 (1956) 711–725. – Deutsch: Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius[X] XII. Akten des Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi. Deutsche Ausgabe, hg. vom Liturgischen Institut durch Johannes WAGNER, Trier 1957, 343–362.
- Pontificia Commissio de sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Oecumenici Vaticani II. Subcommissiones. [Typoskript, hektographiert. 4 Bl.]
- PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia fovenda atque instauranda. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 10 augusti 1961 [ohne Ort.]. [Typoskript, hektographiert. XIV u. 252 gez. Bl.] – Abkürzung: LS I.
- PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 15 novembris 1961, Romae 1961. [Typoskript, hektographiert. XII u. 96 gez. Bl.] – Abkürzung: LS II.
- PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia. Textus approbatus in Sessione plenaria diebus 11–13 ianuarii 1962, Romae 1962. [Typoskript, hektographiert. IX und 79 gez. Bl.] – Gedruckt (zur Vorlage in der Zentralkommission): PONTIFICIA COMMISSIO CENTRALIS PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Quaestiones de sacra Liturgia. Schema Constitutionis de sacra Liturgia a Commissione Liturgica propositum. Em.mo ac Rev.mo Domino Cardinali Commissionis Praeside Relatore. [5 Faszikel], Vatikan 1962. Ebenso in: ADCOV Ser. 2, Vol. 3,2, Vatikan 1969, 9–68. – Abkürzung: LS III.
- PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Responsio ad observationes a Patribus factas in sessione commissionis centralis diebus 26 martii – 2 aprilis quoad schema constitutionis De sacra Li-

- turgia [Ende April oder Anfang Mai 1962], in: ADCOV Ser. 2, Vol. 4,3,1, Vatikan 1994, 535–557. – Abkürzung: Responsio.
- PONTIFICIA SUBCOMMISSIO CENTRALIS DE SCHEMATIBUS EMENDANDIS PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Annotatio ex officio (20.11.1961), in: ADCOV Ser. 2, Vol. 4,3,1, Vatikan 1994, 26f.
- PONTIFICIA SUBCOMMISSIO CENTRALIS DE SCHEMATIBUS EMENDANDIS PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: De emendatione schematum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mensis martii–aprilis 1962. Pars 1, Vatikan 1962. [An die Mitglieder der Subkommission für Verbesserungen ausgesandt am 3.5.1962.] Abgedruckt in: ADCOV Ser. 2, Vol. 4,3,1, Vatikan 1994, 559–588.
- Pontificie Commissioni Preparatorie del Concilio Ecumenico Vaticano II. A cura della SEGRETERIA DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE CENTRALE. II edizione, Vatikan 1961.
- RATZINGER, Joseph Kardinal: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg/Br. 32000.
- DERS.: Geleitwort, in: Uwe Michael LANG: *Conversi ad Dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung (Neue Kriterien 5), Einsiedeln 32005, 7.
- RITENKONGREGATION: Dekret *Sanctissimam Eucharistiam* (1.6.1957), in: AAS 49 (1957), 425f.
- RITENKONGREGATION: Instructio [prima] ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam *Inter Oecumenici* (26.9.1964), in: AAS 56 (1964), 877–900. – Deutsch: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich RENNINGS / Martin KLÖCKENER, Kevelaer 1983, n. 199–297.
- RITENKONGREGATION: Instructio de musica in sacra Liturgia *Musicam sacram* (5.3.1967), in: AAS 59 (1967), 300–320. – Deutsch: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich RENNINGS / Martin KLÖCKENER, Kevelaer 1983, n. 733–801.
- RITENKONGREGATION: Instructio de cultu mysterii eucharistici *Eucharisticum mysterium* (25.5.1967), in: AAS 59 (1967), 539–573. – Deutsch: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich RENNINGS / Martin KLÖCKENER, Kevelaer 1983, n. 899–965.
- De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam. Editio typica (Rituale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum), Vatikan 1973. – Deutsch: Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich (PLR-GD), Einsiedeln – Freiburg/Br. 1976; Neuauflage 2003 (hier sind die Änderungen aufgrund des CIC/1983 eingearbeitet, ebenso die endgültige Einheitsübersetzung der Bibel sowie die Neuauflage der »Feier der Krankensakramente« von 1994). Internet: www.liturgie.de/Liturgie/download/Kommunionsspendung.htm

- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Commissio de sacra Liturgia. Subcommissiones. [Okt./Nov. 1962.] [Typoskript, hektografiert. 3 gez. Bl.]
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi, Vatikan 1962; auch in: AAS 54 (1962) 609–631; ADCOV Ser. 2, Vol. 1, Vatikan 1964, 306–325.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi. Editio altera recognita, Vatikan 1963; auch in: ASCOV Vol. 2,1, Vatikan 1971, 21–46.
- SCHMIDT, Herman: Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgesichte – Kommentar (HerBü 218), Freiburg/Br. 1965.

ABKÜRZUNGEN

- ADCOV = Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Ser. 1 (Antepreparatoria). Vol. 1–4, Vatikan 1960–1961; Indices, Vatikan 1961. – Series 2 (Praeparatoria). Vol. 1–3, Vatikan 1964–1969.
- Altarweihe = Ordo dedicationis ecclesiae et altaris (1977), Kap. 4; Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle (1994), Kap. 5.
- ASCOV = Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Vol. 1–5, Vatikan 1970–1981; Indices, Vatikan 1980; Appendix [1–2], Vatikan 1983 u. 1986.
- CaerEp = Caeremoniale Episcoporum (1984).
- IGMR = Institutio Generalis Missalis Romani (1970 / ²1975).
- IGMR³ = Institutio Generalis Missalis Romani (³2002)
- Kirchweihe = Ordo dedicationis ecclesiae et altaris (1977), Kap. 2; Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle (1994), Kap. 2.
- LS I = PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia fovenda atque instauranda. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 10 augusti 1961 [ohne Ort].
- LS II = PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 15 novembris 1961. Romae 1961.
- LS III = PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Constitutio de sacra Liturgia. Textus approbatus in Sessione plenaria diebus 11–13 ianuarii 1962. Romae 1962.
- Responsio = PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II: Responsio ad observationes a Patribus factas in sessione commissionis centralis diebus 26 martii – 2 aprilis quoad schema constitutionis De sacra Liturgia [Ende April oder Anfang Mai 1962], in: ADCOV Ser. 2, Vol. 4,3,1, Vatikan 1994, 535–557.
- ZerBi = Zeremoniale der Bischöfe (1998).

Besinnliches zu »Marschkolonne oder Kreis«?

Der Autor ist Praemonstratenser Chorherr des Stifts Geras und war 1974–1997 Univ.-Professor für christliche Philosophie und Mystik sowie Vorstand des Instituts für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. 1978–1983 war er Konsultor des Päpstlichen Sekretariats für die Nichtglaubenden. Seine Dissertation beschäftigt sich mit dem zur Liturgischen Bewegung gehörenden Theologen Romano Guardini. Zu seinen Forschungsgebieten gehören außerdem die Dialogphilosophie und die Daseinsanalyse. (Ed.)

Die Mitglieder meiner Generation waren im Dritten Reich per Reichsgesetz Mitglieder der Hitlerjugend. Auch ein späterer Papst war davon nicht ausgenommen. So kursierten nach der Wahl Kardinal Josef Ratzingers Fotos in HJ-Uniform in USA-Boulevard-Blättern, um ihn durch dieses biographische Detail herabzusetzen. Sie wussten freilich nichts von dem angesprochenen Gesetz und von den lebensbedrohlichen Sanktionen, die Gegner dieser totalitären Maßnahme (Kinder wie Eltern) zu erwarten hatten. Jeder Hitlerjunge musste lernen, in Marschkolonne zu marschieren und stillzustehen. Der Anführer der Kolonne ging ihr meistens voraus. Er war außer den begleitenden Unterführern der Einzige, der Etwas zu sagen hatte, und brüllte die Kommandos. Eine andere Art marschkolonnenartige Ausrichtung war uns katholischen Hitlerjungen bereits früher vertraut geworden: aus den liturgischen Versammlungen, an denen wir damals teilnahmen. Da gab es die Kniebänke für die »Gläubigen«, getrennt festgemacht für die Männer rechts und die Frauen links, in mehr oder weniger schmalen Langbauten, die beim Eintritt einen Weg zum Allerheiligsten suggerierten, aber doch nicht zur Gänze freigaben, denn dieses befand sich deutlich vom »normalen« Kirchenvolk getrennt im Presbyterium, das nur Privilegierte wie ich als männlicher Ministrant betreten durften.

Diese Tradition ist leider immer noch nicht ausgestorben. Ganz anders als es etwa für den Zentralbau der Berliner Hedwigs-Kathedrale vorgeschlagen und 2016 bewilligt wurde, findet sich die marschkolonnenartige Langbauausrichtung wieder in der im selben Jahr 2016 geweihten katholischen Sankt-Olav-Kathedrale in Trondheim. Das Neuerrichten solcher liturgischer Räume ist ein grober Anachronismus, der vermieden werden sollte,¹ doch kann man für die seit langem bestehenden und bis heute als Versammlungsort der Gläubigen dienenden Kirchen mit Marschkolonnenausrichtung sagen: Wo so viel horchend geschwiegen und aus der Tiefe gerufen wurde, da ist das Göttliche Gottes auch in besonderer Weise anwesend, selbst wenn die Raumgestaltung dieser Präsenz nicht optimal entspricht.

Längst vor der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, die vielleicht mehr eine Liturgiekosmetik als eine Reform gewesen ist, kam für den Gottesdienst der Zentralbau mit elliptisch oder kreisförmig angeordneten Sitzen ins Gespräch und wurde zum Beispiel auf der Burg Rothenfels am Main, dem Zentrum der katholischen Jugendbewegung des Quickborn unter Romano Guardini, praktisch erprobt. Dazu dienten, wie ich selbst sehen konnte, schwarze Hocker, die unterschiedlich im Raum angeordnet werden konnten. Die Kreis- oder Halbkreisaufstellung machte den im Gottesdienst Zusammenkommenden auf eine ganz leiblich-anschauliche Weise klar: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen«, da heißt »in meinem Namen« nichts anderes als: »da bin ich in ihrer Mitte« (Mt 18,20) und es wird ihnen zuteil, worum sie Jesu Vater, der anwesend im Himmel, bitten (vgl. 18,19). Der meist unklar und oberflächlich verstandene heilige »Name« ist ursprünglich ein im aktiven Sichzusprechen Gottes und in seiner Anrufbarkeit durch die Gläubigen gegenwärtiges Sichereignen des geoffenbarten und sich je aufs Neue ereignenden Anwesens Gottes² – im Fall der christlichen *ekklesia* der besondere Anwesenheitsraum, den die Gegenwart des Auferstandenen bildet, und in dem sich die zusammengerufenen Mitauferstandenen zum Gottesdienst versammeln. Ihnen wird mit-

¹ Vgl. dazu die ausführliche Begründung durch K. BAIER: Feiern.

² Zum Phänomen des Namens und Rufens vgl. A. K. WUCHERER-HULDENFELD: Erfahrung.

und füreinander anbetungswürdiges göttliches Leben zuteil, das sie mit- und füreinander dankbar – eucharistisch – feiern dürfen.

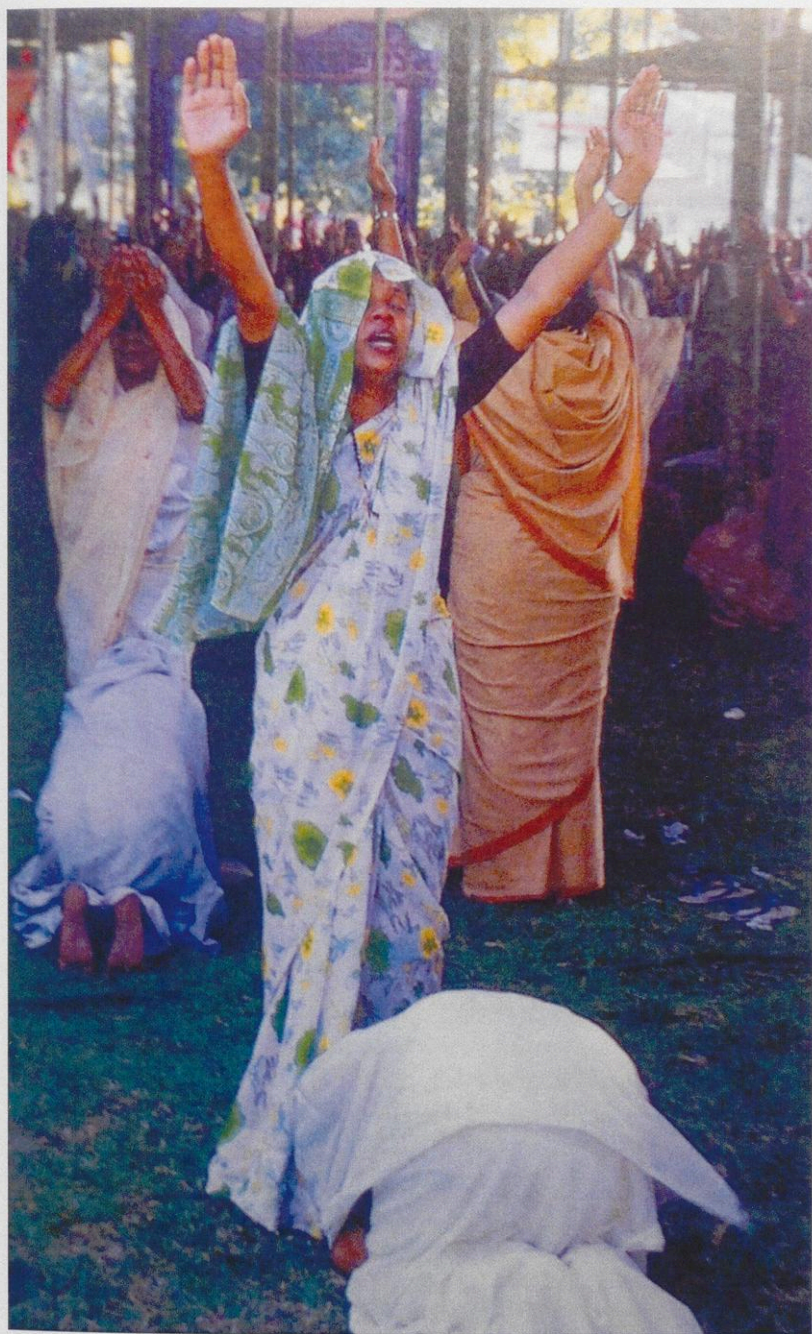
Als Ordensmitglied, dem im Kloster wöchentlich die Augustinusregel vorgelesen wird, ist mir in dieser Hinsicht ein Wort besonders nachgegangen: »Ehrt in euch gegenseitig Gott, dessen Tempel ihr geworden seid! honorate in vobis invicem Deum, cuius templa facti estis.«³ Augustinus bezieht sich hier auf 2 Kor 6,16: »Ihr nämlich seid Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott gesagt hat, dass ›ich einwohnen werde in ihnen‹ [Lev 21,17].« Es geht hier um ein Grundprinzip christlicher Spiritualität, nach dem die zwischenmenschlichen Beziehungen im Einander-Ehren begründet sind. Gottes- und Nächstenliebe gehören hier zusammen und bilden eine Einheit, die nicht oberflächlich additiv als gleichzeitiges Wichtignehmen des einen und des von ihm getrennten anderen missverstanden werden darf. Damit ist Maßgebendes für die liturgische Versammlung angesprochen. Wie Architektur zu gestalten, die Aufstellung von Sitzgelegenheiten u. Ä. im Einzelfall anzuordnen ist, dafür gibt es sicher keine uniforme Lösung. Sollen wir aber wirklich eine Tendenz zur »Horizontalität« in der erneuerten Liturgie beklagen, durch welche die Gemeinde in Gefahr gerät, um sich selbst zu kreisen, anstatt sich auf Gott auszurichten? Ist die liturgische Kreisform wirklich ein Sinnbild für die transzendenzvergessene Selbstbezüglichkeit des modernen Menschen? Wenn man den Horizont nicht geometrisch-abstrakt (in der Unterscheidung von horizontal und vertikal) auffasst, sondern leibhaftig in lebensweltlich-religiöser Erfahrung, so berührt sich im Horizont das Lächeln des Himmels und die menschenbewohnte Erde (bzw. das Meer). Dass wohl jede Gruppenbildung in der Menschheitsgeschichte und nicht nur die modernen Menschen der Gefahr ausgesetzt waren, einem Gruppenegoismus zu verfallen und sich dabei exklusiv gegen andere und Gott zu behaupten, wird hingegen nicht zu bestreiten sein. Doch hat das mit unserem Thema nur wenig zu tun.

Kommen wir zurück auf den Hauptgottesdienst, die Eucharistiefeier. Da sehen wir, wie sich heute noch nach dem Kommunionempfang alle auf ihre Sitze oder Kniebänke zurückziehen, ihre Mitmenschen und die Communio mit ihnen außer Acht lassen und in wohl inniger Frömmigkeit, aber doch seltsam privatisierend in sich gekehrt verhar-

³ Vgl. ebd., 269–275 das Kapitel: Die grundlegende Spiritualität der Augustinus-Regel.

ren. Dabei wäre gerade dies der große Augenblick, wo wir einander mystisch berühren und in Fülle mit- und füreinander anwesend werden könnten. Darauf hat doch der zuvor vollzogene Friedensgruß vorbereitet. Von einer solchen, ihn erfüllenden Offenheit füreinander in Freude und Dankbarkeit konnte ich bisher in katholischen Messen unserer Breitengrade kaum etwas entdecken.⁴ Ältere Gewohnheiten halten mich oft selber davon ab. Nun habe ich hier nicht die Absicht, die dafür bestehenden Hindernisse zu analysieren. Ich möchte nur auf ein charismatisches Zeugnis aus einer Versammlung von Thomaschristinnen in Cochín, Südindien, hinweisen, weil aus ihm ein tieferes Verständnis für die Wahrnehmung des Göttlichen im Mitmenschen und in einem selber spricht. Wir sehen in den Gebärden auf der Abbildung, wie Gott (das Göttliche Gottes, der Geist Christi) im Mitmenschen verehrt wird und wie die Mitchristin jeweils ekstatisch dafür dankt. Vielleicht erfahren wir uns weit entfernt von einem solchen Ereignis und dem Freisein zu solcher Gebärde. Doch in der Frage Marschkolonne oder Kreis mag sie uns nicht nur zu denken geben, sondern auch unser Herz rühren.

⁴ Auf eine ähnliche Kritik von Elias Canetti hat mich Karl Baier aufmerksam gemacht. Der junge Canetti schreibt im Kapitel über »Katholizismus und Masse« (in: E. CANETTI: Masse, 183f.) über die Messfeier: »Auf mehr als eine Weise wird die Verbindung unter den Gläubigen selber verhindert. Sie predigen nicht zueinander; das Wort des einfachen Gläubigen hat keinerlei Heiligkeit. Was immer er erwartet, was immer den mannigfachen Druck, der auf ihm lastet, lösen soll, kommt von höherer Stelle; was ihm nicht erklärt wird, *versteht* er nicht einmal. Das heilige Wort wird ihm vorgekauft und dosiert verabreicht, es wird, eben als Heiliges vor ihm *geschützt*. [...] Aber selbst die Art, wie die Kommunion verabreicht wird, trennt den Gläubigen von den anderen, die sie mit ihm empfangen, statt sie an Ort und Stelle miteinander zu verbinden. Für sich empfängt der Kommunikant einen kostbaren Schatz. Für sich erwartet er ihn, für sich soll er ihn behüten. Wer die Reihen derer, die sich zur Kommunion anstellen, betrachtet hat, kann nicht umhin zu bemerken, wie sehr jeder einzelne mit sich allein beschäftigt ist. Wer vor und nach ihm kommt, geht ihn noch weniger etwas an als der Mitmensch, mit dem er es im gewöhnlichen Leben zu tun hat, und die Verbindung mit diesem ist schon lose genug. Die Kommunikanten untereinander fühlen sich so wenig als ein Leib wie eine Gruppe von Menschen, die einen Schatz gefunden und soeben unter sich aufgeteilt hat.« Erstveröffentlichung 1960, also noch vor dem Vatikanum II.



LITERATUR

BAIER, Karl: Feiern im Zeit-Raum der Sammlung. Ein Gestaltungsprinzip des liturgischen Raums in der ersten und zweiten Moderne, in: Liturgisches Jahrbuch 65 (2015) 45–77.

CANETTI, Elias: Masse und Macht, Frankfurt/M.²⁸2003.

WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. 2, Wien, 1997, 159–217.

Heimat: eine liturgisch-theologische und pastoral-diakonische Herausforderung¹

Der Autor ist Univ.-Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Vallendar und Direktor des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg sowie Augustiner Chorberr des Stifts Klosterneuburg. Er promovierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und war Assistent und Lehrbeauftragter am Institut für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien bei Johannes Emminghaus und Hansjörg Auf der Mauer. Zugleich Präsident der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« wirkt er als Mitarbeiter bzw. Leiter diverser Liturgiegiemen, als Redaktionsmitglied der Zeitschrift »Heiliger Dienst« und als korrespondierendes Redaktionsmitglied der Zeitschrift »Bibel und Liturgie«. Er ist Mitglied der »European Academy of Sciences and Arts«. (Ed.)

1. ZEITDIAGNOSE

Der Bibel scheint auf den ersten Blick »Heimat« ein fragwürdiges Anliegen. So schreibt z. B. Paulus in Phil 3, 20: »Unsere Heimat ist im Himmel«. In 1 Petr 2, 11 wird die Mahnung zu einem rechtschaffenen Leben begründet mit den Worten: »Liebe Brüder, da ihr Fremde und Gäste seid in dieser Welt«. Das 11. Kapitel des Hebräerbriefts sagt über Abraham, dass er »als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land wohnte«, denn er erwartete die »Stadt, die Gott selbst plant«, und in Vers 13 sind auch die übrigen Patriarchen nur als »Fremde und Gäste auf Erden« beschrieben. Wenn das so ist, stellt sich sofort die herausfordernde Frage: Wenn unsere Heimat ohnehin

¹ Leicht überarbeitete Fassung meines Beitrags: Heimat: Eine liturgisch-theologische und pastoral-diakonische Herausforderung, in: Heiliger Dienst 71 (2017) Heft 4 sowie meines Vortrags in der Ringvorlesung an der PTHV zum Generalthema »Christliches Abendland? Wie entstehen und verändern sich europäische Identitäten?«, 2. Februar 2017.

im Himmel ist und wir auf Erden nur Gäste sind, braucht es dann überhaupt so etwas wie »territoriale Identität«, die uns historisch und geographisch in einer Zugehörigkeit beheimatet? Oder radikaler zuge-spitzt: Brauchen wir ein »christliches Abendland« im Sinn einer konkret verorteten, gemeinsamen Heimat für unsere menschliche Identität? Was geschieht mit uns in einer globalisierten Welt,² wenn dies alles – aus den bekannten Gründen – zerbricht und sich verflüchtigt? Ist uns dann der Boden unter den Füßen weggenommen und sind wir dann im eigenen Land Fremde? Wenn wirklich die Heimat des Christen im Himmel ist und keinen Ort in dieser Welt braucht, wären territoriale Identitäten als irdische Kategorien für Christen irrelevant. Dann könnten zeitdiagnostisch gesehen viele Fragen, die uns gegenwärtig bedrängen, leicht zu lösen sein oder wären zumindest relativiert. Aber: Wer von uns und unseren Zeitgenossen möchte schon bloßer »Gast auf Erden« sein? Auf dieser Erde, die wir uns untertan und schon so sehr zu eigen gemacht haben, dass wir vor ihrer und unserer eigenen Zukunft Angst bekommen haben? In dieser schwierigen Geschichtsstunde und in einer immer kälter werdenden Gesellschaft suchen viele verzweifelt nach *neuer* Heimat.

Die neue Sehnsucht nach Heimat wächst auf dem Hintergrund der Erfahrung zunehmender *Heimatlosigkeit*. Sie schlägt sich nieder als diffuse Unübersichtlichkeit des Daseins, die Angst macht. Überdeutlich wird dies auch im öffentlichen Diskurs in besorgten, teils opportunistischen, teils ernstgemeinten Statements von Politikern, Schriftstellern und Bischöfen. So wollte beispielsweise *Bruno Kreisky*, Österreichs langjähriger Sonnenkanzler, schon 1978 sein Land programmatisch wieder zu einer »guten *Heimat* für seine Bürgerinnen und Bürger machen«³ und ließ das ins Parteiprogramm der SPÖ eintragen, was ihm prompt seinen 4. Wahlsieg bescherte. *Heinz Fischer*, em. Bundespräsident, konstatiert 2016 rückschauend: Früher waren Parteien »eine *Heimat*, eine moralische Instanz, eine Weltanschauung ...«⁴ – heute nicht mehr. *Günter Grass* erklärte einem Interviewpartner: »Ich hielte

² Aus der Fülle der Literatur: P. BLOM: *Welt*; St. A. SENGL: *Wachstumsstrategien*, bietet als Beispiel zahlreicher aktueller Diagnoseversuche entlang seiner Gegenstrategie »Was Unternehmen von Pflanzen lernen können« den (vergeblichen?) Versuch, der globalen Bedrohung irgendwie zu entkommen.

³ H. FISCHER: *Sinn*.

⁴ Ebd.

es für falsch, den Begriff *Heimat* den Demagogen zu überlassen«, und fordert, *Heimat* müsse »heute überall sein«⁵ – wenn sie nicht ist, müsse sie werden. Norbert Hofer, 2016 als Präsidentschaftskandidat der rechten FPÖ auf Wahlplakaten: »Deine *Heimat* braucht Dich jetzt«, oder auch: »Flagge zeigen. Wahrheit, Freiheit, *Heimatliebe*«⁶. Heiner Koch hingegen warnt als Erzbischof von Berlin im September 2016 sehr politisch: »Angst vor *Heimatlosigkeit* stärkt Rechtsextreme«⁷. Gregor Gysi als deklariert »Nicht-an-Gott-Glaubender« konstatiert im Januar 2017: »Wir haben die abstrakten Ängste unterschätzt. Die Unübersichtlichkeit macht Angst. Ich finde eine gottlose Gesellschaft ganz furchtbar«⁸, und fordert Religion als Vorbedingung für gesellschaftliche Beheimatung. Schließlich verlautet Bischof Manfred Scheuer von Linz aus gegebenem Anlass: »*Heimat* bleibt nur *Heimat*, wenn man teilt.« Die Phase der »political correctness«, in der das Wort »Heimat« infolge der Nazi-Diktatur obsolet war, ist also längst vorbei.⁹ »Heimat« als Ursehnsucht des Menschen lässt sich nicht verdrängen. Die Anthropologie verrät uns warum.

2. »HEIMAT« ANTHROPOLOGISCH

Das Wort »Heimat«¹⁰ kommt von »Heim«. Heim bedeutet für Menschen personal: »Bei-sich-sein-Dürfen« und sozial: »Anerkanntsein«. Ohne diese grundlegende »Sozialisierung« misslingt jede personale Existenz. Anders gesagt: Zum gelingenden Menschsein ist unabweisbar »Beheimatung« notwendig. Wie ein kurzer Blick in die Geschichte zeigt, war mindestens bis zur Aufklärung, wenn nicht schon zuvor bis

⁵ G. GRASS: Interview.

⁶ Zitiert nach: B. SCHMIDT-LAUBER: *Heimat*, 10.

⁷ Heiner KOCH, in: Kathpress.

⁸ Gregor Gysi, in: Kathpress, 16. Jänner 2017.

⁹ Schon in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde der Heimatbegriff auch in der Praktischen Theologie wieder salonfähig. Zwei Jahrzehnte zuvor war angesichts der spürbar gewordenen globalen »Grenzen des Wachstums« (Vgl. D. MEADOWS: *Limits*) die Gefahr des selbstverschuldeten Verlustes der »Heimat Erde« je länger je mehr bewusst geworden. Eine neue Heimatsuche begann und wurde auch auf die Pastoral und Liturgie übertragen: H. BRANTZEN: *Gemeinde*.

¹⁰ Im Folgenden beziehe ich mich auf die grundlegende und immer noch unüberbotene Studie: R. LANGE: *Theologie. Die theol. Habilitationsschrift* (München) untersucht »Heimat« unter anthropologischer, soziologischer und theologischer Perspektive.

Beginn der Neuzeit, das gelebte Leben wie selbstverständlich von der Konstante »Heimat« im Daseinsgefühl der Menschen getragen. Mit der eigenen ursprünglichen Heimat war man unhinterfragt zugleich beheimatet im Gesamt der Weltwirklichkeit und des Kosmos. Aufklärung und Deismus brachten dann mit der Verselbständigung aller Wirklichkeitsbereiche auch das Zerbrechen dieser kosmischen Synthese: Der Mensch wird jetzt aus seiner grundlegenden Beheimatung im Dasein je länger je mehr herausgelöst. Das sind historisch die Wurzeln der neuzeitlichen Entfremdung des Menschen – zuletzt ins Unabsehbare hineingesteigert durch die Globalisierung und Digitalisierung. Die Folge ist in der Tat der »unbehauste Mensch« – noch längst vor und abseits aller Flüchtlingsströme. Die soziologisch vielbesprochene »Respiritualisierung« seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts ist als Suchbewegung nach einem neuen Dach über dem Kopf und nach einer neuen Beheimatung zu deuten.

3. »HEIMAT« BIBLISCH-HEILSGESCHICHTLICH

Was hat das alles mit Liturgie zu tun? Voranzustellen ist hier zunächst eine liturgiewissenschaftliche Vergewisserung: Für das Liturgieverständnis gilt das wichtige Paradigma der »bibel-liturgischen Symbiotik«, die uns unter anderem sagt: Die Liturgie feiert im *Heute* (hodie), was die Bibel heilsgeschichtlich verkündet.¹¹

Damit feiert sie aber im *Heute* mit dem *heutigen* Menschen und *seinem* Daseinsgefühl. Genau in diesem geschichtlichen *Heute* muss sie das Geheimnis ihres Ursprungs vergegenwärtigen und den Menschen existenziell Anschluss an diesen Ursprung ermöglichen. Nur so bringt sie ihn in den realen Lebensaustausch mit Christus. Dadurch wird sie auch selbst ein Stück Heilsgeschichte. Sie steht – als *conditio sine qua non* – dabei in der Überlieferungshermeneutik der Bibel, für die umgekehrt gilt, dass ihr vorrangiger theologischer Interpretationsort die Liturgie selbst ist.¹² Das gilt grundsätzlich und natürlich auch für unsere Fragestellung.

¹¹ Dazu und zum Folgenden (mit umfassenden Literaturangaben): A. REDTENBACHER: Relevanz.

¹² Ebd., 56f. vgl. auch: M. KLÖCKENER: Bibel.

Betreffend *Altes Testament* ist dafür ein Blick auf das *Gelobte Land* aufschlussreich: Gott selbst gibt seinem Volk eine »Heimat« im Gelobten Land, dass es ihn dort ungestört verehren und unter seinem Gesetz gedeihen kann. Im Bewusstsein Israels wird je länger, je mehr genau diese »irdische Heimat« zum privilegierten Ort der Gegenwart Gottes, ja zur Wohnung der Herrlichkeit Gottes selbst. Entfernt es sich aber von Gott, verliert es Wohlergehen und Heimat, muss es sogar in die Entfremdung – ins Exil. Unter der Fronarbeit in der Fremde war, wie wir bei Ezechiel lesen, der eigentlich zum Priester bestimmt war, »Heimat« ein herber Traum: War denn von diesem Gott, der eine derartige Entfremdung zuließ, überhaupt noch etwas zu erwarten? Er muss erkennen: Jahwe ist nicht nur der Gott des Tempels in Jerusalem und in Israel, sondern er ist auch in der Fremde für sein Volk da, wenn es ihn denn neu sucht. Er verlangt von Ezechiel, sich und den schon ungläubig gewordenen Israeliten, vom Wort Gottes her neuen Sinn und neuen Halt zu geben. Dies wurde zur Voraussetzung für sein Überleben als Volk und die Rückkehr in seine alte Heimat.

Neutestamentlich zeigt sich betreffend »Heimat«, dass zwar die aufgezeigte Linie: Volk unter dem Wort Gottes, unter dem Heimat wiedergefunden wird, nicht aufgehoben, aber ganz neu überboten ist. Das Mysterium der Inkarnation, dessen geschichtliche Vergegenwärtigung ja die Kirche insbesondere in ihrer Liturgie ist, begründet eine grundlegend neue Synthese der natürlichen und übernatürlichen Lebenswirklichkeit. Mit ihr wird die irdische Wirklichkeit nochmals in einem neuen Sinn heilsrelevant. Das zeigt sich notwendig auch in der Liturgie der Kirche.¹³ Darauf kommen wir noch konkret zurück. Was aber bedeutet in diesem *neuen* Sinn »Heimat«?

Selbstredend wird der Logos in eine konkrete Familie und damit in ein Heim als Mensch hineingeboren¹⁴ und hat so und nicht anders »unter uns gewohnt«, wie uns Joh 1,14 sagt. In Joh 1,39 antwortet er auf die Frage »Meister, wo wohnst du?« mit: »Kommt und seht! Da gingen sie

¹³ Anfanghaft konkretisiert als »erste Heimat« in der eigenen Familie: ihr eignet als Hauskirche eine Verwandlungskraft auf »universale Heimat« für die ganze Welt hin, deren lebendige Zelle sie ist. Darauf verweist Papst Franziskus, in: *Amoris Laetitia*, 273f.

¹⁴ So »normal« und unscheinbar sich dies zuträgt: »Die Inkarnation des Wortes in einer menschlichen Familie erschüttert mit seiner Neuheit die Geschichte der Welt« – mit selbstredenden Konsequenzen: ebd., Art. 65, 80.

mit und sahen, wo er wohnte, und blieben jenen Tag bei ihm.« Also hat er handfest Wohnung und Heimat. Bei Matthäus gibt er sich jedoch »heimatlos«. Denn auf die Frage »Meister, wo wohnst du?« antwortet er in 8,20: »Die Füchse haben ihre Höhlen, und die Vögel ihre Nester; aber der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann.« »Heimat« wird also bestätigt *und* zugleich völlig relativiert. *Wirklich* zuhause ist der Mensch- und unter Menschen »heimisch« Gewordene bei seinem Vater im Himmel, letztlich in der innertrinitarischen Communio der Liebe. Beides gilt. Und weil er als »neuer Adam« zugleich *der* maßgebliche Mensch schlechthin ist, ist in ihm dieser Weg allen Menschen eröffnet. Auch für sie gibt es dann eine Heimat in Gott, von der die Heimat in dieser Welt von Gott her, wenn sie sich in Liebe, Anerkennung und personaler Beziehung ereignet, Realsymbol der Heimat in der Liebe Gottes ist. Hier treten natürliche und übernatürliche Wirklichkeit in eins. Anders ausgedrückt: Wirkliche (!) Heimat ist zurückgebunden an das Streben nach etwas, das über sie hinausgeht. Nur von dort her kann auch in dieser Welt wirkliche Heimat werden, die jeder braucht. Schon Augustinus formuliert: »Unruhe ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir!«¹⁵ Diese Heimatruhe in Gott findet das Herz aber schon hier inmitten der Welt, was nicht ohne Folgen für diese Welt sein kann.

4. »HEIMAT« IN UND AUS DER LITURGIE

4.1 Liturgietheologisch

Liturgie kann aufgrund ihrer inkarnatorischen Prägung ohne die Kategorie Heimat gar nicht sein. Das zeigen zahlreiche rituelle Elemente und Formulierungen in offiziellen liturgischen Texten, die das Wort »Heimat« selten wörtlich, häufiger aber in sinnverwandten Wendungen ansprechen. Liturgie trägt *immer* die Signatur der vorwegnehmenden Realisierung der leibhaften, in menschlicher Zeichensprache geradezu zärtlichen Erfahrung einer endgültigen Beheimatung, ist sie doch personaler Lebensaustausch von Gott und Mensch: Wir sind ganz bei uns, wenn und weil wir ganz bei Gott sind, dessen Liebe dieses Wunder des wechselseitigen JA zwischen ihm und uns stiftet und so in ei-

¹⁵ AUGUSTINUS: Confessiones, Buch I.

nem letzten Sinn genau das wirkt, was wir als Heimat auch anthropologisch oben beschrieben haben, und wohin die Sehnsucht des Menschen geht.

Liturgie bestätigt daher die »conditio humana«, in der der Mensch in seiner personalen Selbstverwirklichung auf »Heimat« angewiesen ist. Und sie verwirklicht sie auch auf ihrer eigenen Ebene in der Feier der Gemeinde und durch sie: Wenn die konkrete Feier nämlich authentisch ist, wirkt sie »ex offio« Beheimatung – auch in die irdische und gesellschaftliche Wirklichkeit hinein.¹⁶ Wo dies mangelhaft entstellt wird und die Menschen, postmoderne Individuen, auch entwurzelte Migranten, entfremdet zurücklässt, wird die Liturgie der konkreten Gemeinde in hohem Maß zahnlos.

4.2 Liturgiepraktisch¹⁷

Entscheidend sind an dieser Stelle nicht detailreiche Handlungshinweise oder gar trockene Rubriken des Feierverlaufs. Hier kommt es auf konstitutive Leitlinien für die praktische Gestalt an:

(a) *Ars celebrandi*: Nicht weil unser Gottesdienst möglichst »kundenfreundlich« oder »pastoral-naiv« bei jedermann ankommen muss, sondern weil er aus den oben aufgezeigten liturgie-theologischen Gründen, aus seiner eigenen Tiefe, ex offio gar nicht anders kann, muss er in seiner Gestalt und in seiner Wirkung »integrierend« und beheimatend sein. Dies muss konkret erfahren werden können. Daher muss er »gastfreundlich« und von einer »Willkommenskultur« geprägt sein, damit sich in ihm und durch ihn Beheimatung ereignen kann. Das bedeutet auch ein gutes Stück lokal differenzierter Inkulturation der Feier in die konkrete Gemeinde hinein. All dies ist zugleich eine ganz wesentliche Herausforderung an eine gelungene »ars celebrandi«.¹⁸ Sie erfordert von allen Rollenträgern und Vorbereitenden, mit dem Vorste-

¹⁶ Wer inmitten dieser Welt radikal seine Heimat in Gott sucht, schafft Heimat für Menschen in dieser Welt, vorrangig für die Benachteiligten. Mit einem oft bemühten Diktum von P. M. Zulehner ausgedrückt: »Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen (Menschen) wieder auf«, so Zulehner am Theologenkongress Leipzig 2006.

¹⁷ Vgl. für den evangelischen Bereich: Th. KLIE: Fremde – Heimat – Liturgie.

¹⁸ Dazu auch: A. REDTENBACHER: *Ars celebrandi*. Das Thema ist Gegenstand in kirchenamtlichen Verlautbarungen, z.B.: Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben vom 22. Februar 2007, wie in liturgiewissenschaftlichen Beiträgen und bleibt weiter aktuell.

her voran, ein hohes Maß an liturgischer Sensibilität. Die ist freilich ohne »liturgische Bildung« nicht zu haben.

(b) *Feierkultur*: Mit den Einzelelementen der Feier ist sehr sorgfältig, ja liebevoll umzugehen – Gesten und Riten, gesangliche Gestalt, Sprache und Textauswahl, eingeübte Kompetenz der Akteure, liturgische Raumgestalt sowie Kleidung, Materialien, Gerät bis hin zur Lautsprecheranlage und Kirchenheizung können ausdrücken oder verstellen, ob hier dem Inhalt der Liturgie gehorchend sich Beheimatung ereignen kann oder verhindert wird. Heimat hat entscheidend mit dieser gemeinsamen Feierkultur zu tun, deren lieblose Missachtung eine Verachtung der versammelten Menschen bedeutet.

(c) *Liturgische Präsenz*: Die innere Haltung, die sich in Körpersprache, Wort und Gestik verleibt, in der Liturgiewissenschaft als »Liturgische Präsenz« bezeichnet, ist Zeichen dafür, ob der Vorsteher und die anderen liturgischen Akteure selbst tatsächlich *die* Heimat haben, die Himmel und Erde verbindet. Fehlt diese Liturgische Präsenz, verkommt die Feier zu einem abstoßenden rituellen Gefüge, das für die Beteiligten weder im Himmel noch auf Erden, schon gar nicht in der Liturgie als Bindeglied von beidem, Heimat stiftet. Haben die Akteure sie, wirken sie für alle resonant auf Heimat hin geradezu verwandelnd.

(d) *Vielfalt liturgischer Feiern*: Natürlich bilden Eucharistie und die Feiern der Sakramente als Kern des liturgischen Lebens so etwas wie den Quellgrund für »Heimat in und aus der Kraft der Liturgie«. Sie müssen das auch immer bleiben, ja sogar wieder neu werden. Dennoch kannte und kennt die Kirche Feierformen, die niederschwelliger sind und einen Anschluss an die »Heimat Liturgie« auch heutigen Zeitgenossen ermöglichen, die sich irgendwo im Vorraum des vollen Glaubens oder in einem präkatechumenalen Stadium bewegen oder einfach auch Suchende sind. Vielleicht suchen sie ja genau jenes Dach über dem Kopf, das die Liturgie als Heimat anbietet. Solche Feiern können gepflegt, auch weiterentwickelt werden, aber sie dürfen den »heißen Kern«, von dem die Liturgie spirituell und theologisch in ihrer »Heimatrelevanz« lebt, nicht einfach aussparen, sondern müssten sie hier ganz besonders pflegen, so wie ich das eben in (a) bis (c) beschrieben habe.

(e) *Vorsicht vor pastoralen Großräumen*: Hierzu nur eine kurze, aber, wie ich meine, wichtige Feststellung: wer meint, Gemeinden retten zu können, indem er auf ihre Mobilität setzt und sie zur Feier des Got-

tesdienstes in die nächste, über- oder überübernächste Gemeinde verschickt, zerstreut und hat liturgische Heimat schon zerstört! Mir ist bewusst, dass dieser Satz ergänzungsbedürftig ist, weil das Problem viele Aspekte berücksichtigen muss. Aber er muss in diesem Zusammenhang gesagt werden.

4.3 »Heimat« in offiziellen Liturgiebüchern

Wir können hier nicht alle liturgischen Bücher befragen, sondern greifen exemplarisch die beiden gängigsten heraus: das Messbuch und das Gotteslob. Aber zu erwägen ist, welch großes Heimat-stiftende Potenzial auch in den Ordines praktisch aller Sakramente steckt. Um nur einige zu benennen:

- die Taufe, die als Eingliederung in den Leib Christi fundamental in der Gemeinschaft der Kirche beheimatet
- die Firmung mit der Gabe des Heiligen Geistes, der als Einwohnung der Liebe Gottes im Menschen die intimst denkbare Heimat schafft und als der so Empfangene dynamisch zum Teilen dieser Liebe drängt, die wiederum Heimat stiftet
- die Ehe, die als Sakrament dazu drängt, im gelebten Leben und im Werden von Familie *als Gnade und als Hauskirche* die himmlische Heimat schon in dieser Welt einzupflanzen. Der ganze Trauungsritus ist eine einzige Entfaltung dieses Gedankens. Papst Franziskus weist in »Amoris laetitia« darauf hin,¹⁹ dass sie zur »Zelle für die Verwandlung der Welt« wird, die dann Heimat für viele wird
- das Sakrament der Buße, das in der Barmherzigkeit Gottes neu beheimatet, indem es an die Fremde verlorene Töchter und Söhne wieder im Heim des Vaters aufnimmt, dort gleich auch zu einem Fest, und so neu Heimat gibt

4.3.1 Beispiele aus dem Messbuch²⁰

Zuerst ist hier auf *rituelle Vollzüge* aufmerksam zu machen, die qualifiziert Heimat stiftend zu deuten sind:

- die Eröffnung als Begrüßung und Zusage »Der Herr sei mit Euch«
- das Gebet der Fürbitten

¹⁹ Art. 324 u. a.

²⁰ Messbuch 1975 (1988). Seitenangaben und Zitate beziehen sich auf die Auflage 1975.

- die Gabenbereitung mit dem Charakter diakonischen Teilens
- der Friedensgruß
- aber auch der eine Leib und der eine Kelch, der aus der Hand des Herrn unter allen geteilt wird und sie vereint
- vor allem am Gründonnerstag das Mandat der Fußwaschung: Tut dies aneinander

Die Texte selbst nennen selten »expressis verbis« das Wort »Heimat«, aber das Anliegen verbirgt sich implizit hinter vielen Formulierungen:

- in den *eucharistischen Hochgebeten*:
in der Kommunionepiklese; Kanon II: »Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden im Hl. Geist«²¹;
- Kanon III: »Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wie *ein* Leib und *ein* Geist werden in Christus«²²; ähnlich Kanon IV.
- ein Extrembeispiel, das Heimat direkt thematisiert, ist das *Tagesgebet* »Für Flüchtlinge und Heimatvertriebene«²³, wo es heißt: »Gott unser Vater, dir ist kein Mensch fremd ... Schau gnädig auf die Flüchtlinge, die Heimatvertriebenen, die Ausgestoßenen und die auseinandergerissenen Familien. Schenke ihnen Heimat und Geborgenheit wieder, uns aber gib ein Herz für alle Notleidenden ...«
- ein Beispiel für Heimat hinter dem Wort Hausgenossenschaft bzw. Familie ist das *Tagesgebet* »Für die Familien«, wo es heißt: »Gütiger Gott, du hast die Familie zur Grundlage der menschlichen Gemeinschaft gemacht. Das Beispiel der Heiligen Familie stärke in uns die Liebe und Gehorsam, auf denen jede Gemeinschaft ruht, damit wir in der ewigen Freude deine Hausgenossen werden ...«²⁴
- Die *Tagesgebete um Pfingsten* beten: »... Vereine im Heiligen Geist die Menschen aller Sprachen und Nationen ...« und darum, dass die Kirche »ein Sauerteig ist für die Menschheit, die du zu deiner Familie umgestalten willst«²⁵.

²¹ MB 486.

²² MB 496.

²³ MB 1070.

²⁴ MB 1085.

²⁵ MB 201 und 207.

4.3.2 Beispiele aus dem Gotteslob²⁶

GL 437 *Meine engen Grenzen*, 4. Str.: »Meine tiefe Sehnsucht nach Geborgenheit bringe ich vor dich: Wandle sie in Heimat; Herr, erbarme dich.«

GL 438 *Wir, an Babels fremden Ufern*, 1. Str.: »weit entfernt vom Heimatland«; 4. Str.: »Doch wir können hier nicht singen, fern von Zion, ohne Land.«

GL 478 *Ein Haus voll Glorie schauet*, alle Strophen, 4. Str.: »Seht Gottes Zelt auf Erden«; 5. Str.: »... er hält am Ziel der Zeiten dort ihm sein Haus bereit.«

GL 479 *Eine große Stadt ersteht*, 2. Str.: »Durch dein Tor lass uns herein und in dir geborgen sein ...«

GL 505 *Wir sind nur Gast auf Erden*, alle Strophen, 1. Str.: »... und wandern ohne Ruh ... der ewigen Heimat zu.«

5. RESÜMEE

Europa hat als »Christliches Abendland« einst seine Prägung durch die enorm dynamische Arbeit der Mönche des hl. Benedikt empfangen. In der Benediktregel²⁷ heißt es: »Dem Gottesdienst darf *nichts* vorgezogen werden.« Die Abteien als Missionszentren bezogen damals ihre Kraft aus ihrer Beheimatung in der klösterlichen Liturgie. Die haben sie weitergegeben, und aus der haben sie diakonisch und missionarisch von Gegend zu Gegend, von Ort zu Ort, den Kontinent zu einer neuen und anderen Heimat umgestaltet. Heimat, an welchen Orten auch immer, wurde aus *der* Heimat geboren, die in der verwandelnden Kraft der Liturgie »Himmel und Erde verbindet« und die himmlische Heimat für alle Gäste auf Erden als endgültige schon hier Wirklichkeit werden lässt. Liturgie birgt damals und heute für die Menschen in Kirche und Welt das »Heimatpotenzial« schlechthin.

²⁶ Gotteslob 2013.

²⁷ Regel des hl. Benedikt Nr. 42.

LITERATUR

- AUGUSTINUS VON HIPPO: *Confessiones* – Bekenntnisse, lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART, München 1980 (1955), 13.
- BENEDIKT VON NURSIA: *Benedicti Regula*. CSEL 75, deutsch: Franz FAESSLER: Die Regel des heiligen Benedikt, in: Hans Urs von BALTHASAR, *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln 1974.
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum Caritatis*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben vom 22. Februar 2007, deutscher Text herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischöfe in: VApS Nr. 177, Bonn 2007.
- Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, hg. von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands, Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart–Wien 2013.
- BLOM, Philipp: *Die Welt aus den Angeln*. Eine Geschichte der Kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart, München 2017.
- BRANTZEN, Hubertus: *Gemeinde als Heimat*. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive, Freiburg/Schweiz 1993 (*Praktische Theologie im Dialog* 7).
- FISCHER, Heinz: *Der Sinn des Lebens ist das Unvollendete*, in: *Die Presse*, 28. Jänner 2017.
- FRANZISKUS: *Amoris Laetitia*. Nachsynodales Schreiben über die Liebe in der Familie vom 8. April 2016, deutsche Ausgabe mit einer Hinführung von Christoph Kardinal SCHÖNBORN, Freiburg–Basel–Wien 2016.
- GRASS, Günter: Interview, in: *Die Presse*, 10. Sept. 2016.
- GYSI, Gregor: *Kathpress*, 16. Jänner 2017.
- KLIE, Thomas: *Fremde – Heimat – Liturgie*. Ästhetik gottesdienstlicher Stütze. Stuttgart 2010 (*Praktische Theologie heute* 104).
- KLÖCKENER, Martin: *Bibel und Liturgie*. Anmerkungen zu ihrer inneren Beziehung nach dem postsynodalen Schreiben »*Verbum Domini*«, in: Josef RIST, in Verbindung mit Christof BREITSAMETER (Hg.): *Wort Gottes*. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis. Münster 2013 (*Theologie im Kontakt*. Neue Folge 1), 143–166.
- KOCH, Heiner: *Kathpress*, 15. Sept. 2016.
- LANGE, Rudolf: *Theologie der Heimat*. Ein Beitrag zur Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Freilassing–Salzburg 1965.
- MEADOWS, Dennis u.a.: *The Limits of Growth*. New York 1972; deutsch: *Die Grenzen des Wachstums*. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1973.
- Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands u. a., Freiburg im Br. 1988 (1975).

- ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.): Liturgie. Fremde. Heimat, Dokumentation des 38. Symposions der Liturgischen Kommission für Österreich, 3.–4. Oktober 2016, in: Heiliger Dienst 71 (2017) Heft 1.
- REDTENBACHER, Andreas: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg Bd. 1, Würzburg 2007, 50–78.
- REDTENBACHER, Andreas: Was heißt »ars celebrandi«? – Ein aktuelles Dauerthema der liturgischen Diskussion, in: Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Band 2, Würzburg 2008, 52–88.
- SCHMIDT-LAUBER, Brigitta: »Heimat« – Begriff und Befinden in der Diskussion, in: HD 71 (2017) 1–10.
- SENGL, Stefan A.: Wachstumsstrategien. Was Unternehmen von Pflanzen lernen können. Wien 2016.
- ZULEHNER, Paul Michael: Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen wieder auf. Theologenkongress Leipzig, 20.9.2006 [https://www.a-m-d.de/fileadmin/user_upload/Material/Dokumentation/Theologenkongress_2006/Interview_Zulehner.pdf]

PIUS MAURER

Die Bedeutung der »alten Orden« für die Liturgie der Kirche

Bemerkungen ausgehend von den Stiften Niederösterreichs

Der Autor ist Prior der Zisterzienserabtei Stift Lilienfeld und Hochschulprofessor für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten. Er studierte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz, im »Theologischen Studienjahr in Jerusalem« sowie am Päpstlichen Athenäum San Anselmo in Rom, wo er 2002 promovierte. Maurer ist Mitglied der Liturgischen Kommission der Diözese St. Pölten und Mitglied der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg«. (Ed.)

1. EINLEITUNG

In vielen Ländern bestehen Abteien, in denen Chorherren/Chorfrauen oder Mönche/Nonnen ihrer geistlichen Berufung gemäß ihrem jeweiligen Ordenscharisma folgen. In Österreich gibt es aber auffallend viele Abteien, die seit Jahrhunderten (fast) durchgehend existieren. Das hängt sicherlich mit der österreichischen Geschichte zusammen. Durch den Schutz der Habsburgermonarchie konnten die Klöster Österreichs viele für sie bedrohliche Momente (Reformation, Revolutionen, betont kirchenkritische Politik-Epochen) überstehen. Zwar wurden besonders kontemplativ geprägte Ordensgemeinschaften, vor allem auch Frauenklöster, in der Zeit Josefs II. größtenteils aufgehoben. Viele Abteien Österreichs blieben aber durch ihren Einsatz in Pfarrseelsorge und Schulerhaltung auch in der Zeit des Josefinismus bestehen. Im 20. Jahrhundert entgingen Österreichs Klöster auch den Enteignungswellen, wie sie durch kommunistische Machthaber z. B. in Ungarn und Tschechien stattfanden. Die österreichischen Abteien verfügen daher auch heute über jene wirtschaftlichen Grundlagen, die ihnen einst von ihren Stiftern mitgegeben worden waren. Die meisten Abteien in Österreich werden auch als Stifte bezeichnet. Mit der Be-

zeichnung »Stift« wird ausgedrückt, dass die Abtei mit umfangreichem Besitz von einem oder mehreren Stiftern ausgestattet worden ist, immer verbunden mit dem Auftrag, damit geistlich, kulturell, sozial, aber auch wirtschaftlich im christlichen Sinn zu wirken. Jedes einzelne Stift hat in seiner jahrhundertealten Geschichte tatsächlich auch viel gewirkt, erlebt und Regionen geprägt und versucht auch heute, seinem Stiftungsauftrag nachzukommen.

Die Stifte Österreichs gehören zu den sogenannten »alten Orden«. Sie haben sehr alte Klosterregeln, wie die etwa 1600 Jahre alte Augustinus-Regel oder die etwa 1500 Jahre alte Benediktus-Regel, zur Grundlage. Diese Stifte schauen heute auf eine meistens fast ununterbrochene jahrhundertealte Tradition von Klosterleben zurück, sodass sie einerseits auf uralten Ordensweisungen basieren und andererseits durch die diversen Epochen der Geschichte geprägt worden sind.

Die Stifte Österreichs sind seit Jahrhunderten auch liturgische Zentren. Es gab zwar auch Jahrzehnte (während und nach dem Josephinismus), in denen die gemeinsam gefeierte Liturgie in den Stiften eine nur geringe Rolle spielte. Aber durch die liturgischen Erneuerungsbestrebungen des 20. Jahrhunderts bekamen das gemeinsame Gebet (das sogenannte Chorgebet) und die gemeinsame Eucharistiefeier (die sogenannte Konventmesse) wieder eine zentrale Rolle für das Leben der Stifte. Und selbst wenn viele Patres der österreichischen Stifte in der Pastoral tätig sind und nicht in ihrem jeweiligen Stift wohnen, so können sie sich beim Beten der liturgischen Texte und durch die regelmäßige Eucharistiefeier ihren Mitbrüdern im Stift besonders verbunden wissen. Heute gilt die Liturgie in den Stiften als Höhepunkt, auf den das Tun der jeweiligen Gemeinschaft ausgerichtet ist, und zugleich als Quelle, aus der die Gemeinschaft ihre Kraft erhält: so wie es das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dokument über die Liturgie (vgl. Sacrosanctum Concilium 10) gewünscht hat.

Tag für Tag die ganze Welt mit all ihren Sorgen und Leiden gemeinsam Gott bittend hinzulegen, oft noch vor dem Beginn des Tages, aber auch Gott täglich gemeinsam Dank zu sagen für all sein Wirken: Das sehen die Ordensleute dieser Stifte gerne als ihre Hauptaufgabe an, neben all den Aufgaben in der Gästebetreuung, in der Seelsorge, im schulischen Dienst, in der Wissenschaft, in der Verwaltung, in der Pflege christlicher Kultur u.a.

2. KLÖSTER ALS LITURGISCHE ZENTREN AM BEISPIEL DER NIEDERÖSTERREICHISCHEN STIFTE

Es sollen hier nun die Stifte Niederösterreichs in ihrer liturgischen Bedeutung beschrieben werden als ein Beispiel für liturgische Ausstrahlung der »alten Orden« und der Orden überhaupt. In Niederösterreich gibt es ein besonders dichtes Vorkommen an Stiften. Dieses Faktum prädestiniert die niederösterreichischen Stifte, beispielhaft angeführt zu werden. Es sind in Niederösterreich insgesamt zwar mehrere verschiedene Orden mit Niederlassungen vertreten, die Stifte Niederösterreichs selbst lassen sich allerdings nur vier Orden zuordnen: Augustiner-Chorherren gibt es in Herzogenburg und Klosterneuburg, Prämonstratenser sind in Geras, Benediktinerstifte sind in Altenburg, Göttweig, Melk und Seitenstetten. Die niederösterreichischen Zisterzienserstifte befinden sich in Heiligenkreuz, Lilienfeld und Zwettl.¹ Folgende Themen zeigen einige liturgische Gemeinsamkeiten:

Festliche liturgische Gestaltungen: Zweifellos wirkt die feierliche, behutsam gepflegte und oft mit großem Aufwand gefeierte Liturgie in den Stiften, vor allem an den großen Festtagen des Jahres, für manche Christen sehr attraktiv. Eine Stiftskirche bietet sich sehr gut dazu an, ein liturgisches Zentrum für die umliegende Region zu sein. Durch eine große Zahl an erfahrenen Liturgen, durch eine intensive Pflege sakraler Musik, durch festliche Paramente und nicht zuletzt durch den großen und eindrucksvollen Sakralraum ergibt sich in einem Stift an hohen Festtagen eine besonders gepflegte Liturgie, die Menschen aus der Region anzieht. Manchmal finden in Stiften auch große Fest- und Wallfahrtsgottesdienste statt, zu denen überregional organisierte Gruppen und Vereine aus besonderen Anlässen einladen.

Liturgische Horen: In allen nö. Stiften wird täglich das Chorgebet gefeiert, als Ausdruck des ständigen Gotteslobs und des beharrlichen Betens. Manche Stifte feiern alle kanonischen Horen, d.h. Lesehore /

¹ Das eigenständige Benediktinerpriorat Maria Roggendorf und die Zisterzienserinnenabtei Marienfeld, beides noch relativ junge Gründungen, werden wegen des fehlenden umfangreichen Grundbesitzes nicht als Stifte bezeichnet. Näheres zur Erläuterung der niederösterreichischen Stifte und der »alten Orden« vgl. G. GLASSNER: Orden. Die Benediktinerabtei Schotten in Wien gehört zwar zur nö. Äbtekonferenz. Weil sie aber, geographisch gesehen, nicht im Bundesland Niederösterreich liegt, wird hier nicht näher auf sie eingegangen.

Vigilien (Gebet zur Nachtwache), Laudes (Morgenlob), Terz (Gebet zur dritten Stunde, also ca. 9 Uhr), Sext (Gebet zur sechsten Stunde, also ca. 12 Uhr), Non (Gebet zur neunten Stunde, also ca. 15 Uhr), Vesper (Abendlob) und Komplet (Nachtgebet), dazu auch das tägliche Nekrologium (Totengedenken), Martyrologium (Lesen über das Leben der Tagesheiligen) und die Lectio divina (Lesung aus einer geistlichen Schrift). In manchen Stiften werden – aufgrund vieler pastoralen Verpflichtungen – regelmäßig nur einzelne Horen gemeinsam gefeiert, vorzugsweise die Laudes, die Mittagshore, die Vesper und die Komplet. Gäste sind willkommen, bei den liturgischen Gebeten in den Stiften dabei zu sein bzw. mitzubeten.

Liturgische Sprache: In früheren Jahrhunderten wurden die Liturgien in unseren Stiften ausschließlich in lateinischer Sprache gefeiert. In manchen Stiften ist es aber in den letzten Jahrzehnten eingeführt worden, die Liturgie größtenteils in deutscher Sprache zu feiern, manche Stifte sind dagegen der lateinischen Sprache als Liturgiesprache treu geblieben, manche wiederum verwenden sowohl Deutsch als auch Latein als Liturgiesprache. In manchen Klöstern wird bei der Stundenliturgie viel gesungen.

Liturgische Bücher: Für die Eucharistiefeier verwenden natürlich alle Stifte die gängigen liturgischen Bücher des römisch-katholischen Ritus. Für die Stundenliturgie benutzen einige Stifte das *Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes* (Freiburg 1978) als Übersetzung der *Liturgia Horarum* (Rom 1974). In Klöstern der benediktinischen Tradition ist auch sehr häufig das *Monastische Stundenbuch* (St. Ottilien 1981; mit späteren verbesserten Neuauflagen) das Gebetbuch der Gemeinschaft. Die Chorherren von Geras verwenden das *Antiphonale der deutschsprachigen Zirkarie des Prämonstratenserordens* (Münsterschwarzach 2001). Im Zisterzienserstift Zwettl wird das bewährte traditionelle *Psalterium Cisterciense* mit der postkonziliaren liturgischen Ordnung kombiniert. Das Zisterzienserstift Heiligenkreuz hat eine eigene *Liturgia Horarum Ordinis Cisterciensis* (Heiligenkreuz 1978) erstellt, die von Rom approbiert wurde (1974) und auch im Großdruck für das Gebet in der Gemeinschaft aufbereitet wurde. Außerdem haben manche Stifte Eigentexte für ordenseigene Feste oder Gedenktage zu ordenseigenen oder klostereigenen Heiligen bzw. Seligen.

Bei den nun folgenden Erklärungen zur Liturgie in den jeweiligen Stif-

ten werden hier vor allem Informationen zusammengefasst, die auf den Homepages dieser Stifte zu finden sind. Es handelt sich hier nicht um eine umfassende Beschreibung der Liturgien, sondern bloß um die Anführung einzelner liturgischer Charakteristika in diesen Stiften.

2.1 Zur Liturgie im Augustiner-Chorherrenstift Herzogenburg

Der Stifts- und Chorherrenstift Herzogenburg wurde 1112 in St. Georgen an der Mündung der Traisen in die Donau gegründet. Das Chorherrenstift, das 1244 wegen der dortigen häufigen Hochwasser nach Herzogenburg verlegt wurde, ist auch heute der hl. Georg (23. April). Der Patron der Stifts- und Pfarrkirche Herzogenburg dagegen ist der hl. Stephan (26. Dezember).

Die Stiftskirche Herzogenburg ist gleichzeitig Pfarrkirche. Daraus ergibt sich eine Vielzahl verschieden ausgerichteter Gottesdienste.

Zu besonderen liturgischen Feiern singt der Motettenchor Herzogenburg. An besonderen Hochfesten gibt es eine Pontifikalvesper und ein Pontifikalamt.

Als Sakralräume für die Liturgie werden die Stiftskirche, die Chorkapelle und die Osterkapelle verwendet.

2.2 Zur Liturgie im Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg

Im 1114 gegründeten Stift Klosterneuburg wird das Fest des hl. Leopold am 15. November jedes Jahr besonders festlich begangen, ist der hl. Leopold doch der Stifter von Klosterneuburg und werden dort auch sein Grab und seine Schädelreliquie verehrt.

Weitere heiligmäßige Personen, die im Stift Klosterneuburg gelebt und gewirkt haben, sind der sel. Otto von Freising (7. September), der einst der zweite Propst von Klosterneuburg war, außerdem der sel. Hartmann von Brixen (12. Dezember), der als dritter Propst das Stift Klosterneuburg geleitet hatte.

Besondere Hochfeste werden im Stift Klosterneuburg mit einem Pontifikalamt oder mit einer Pontifikalvesper liturgisch hervorgehoben. Der Stifts-Chor, die *Cantorey* und der Vokalkreis sind wichtige Akteure des kirchenmusikalischen Lebens von Klosterneuburg. Der Stifts-Chor gestaltet die Kirchenmusik an hohen Festtagen des Jahres. Die *Cantorey*, gegründet und geleitet vom Klosterneuburger Chor-

herrn Meinrad Bolz, wirkt regelmäßig an der Liturgie des Stiftes mit und beschäftigt sich mit der Pflege des Gregorianischen Choral. Der Vokalkreis gilt als der Chor der Stiftspfarr.

Als Sakralräume für die Liturgie werden die Stiftskirche, die Prälatenkapelle und die Anbetungskapelle verwendet. In Klosterneuburg befindet sich auch die Pius-Parsch-Kapelle St. Gertrud, in der jeden ersten Samstag des Monats eine Vesper und eine Eucharistiefeier gehalten werden.

Das Wirken des Klosterneuburger Chorherrn Pius Parsch als einem weltberühmten Promotor der Liturgischen Bewegung und Wegbereiter der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wirkt bis heute vor allem durch die Initiativen des Pius-Parsch-Instituts und der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg fort.

2.3 Zur Liturgie im Prämonstratenserstift Geras

Im 1153 gegründeten Prämonstratenserstift Geras hat das Fest des sel. Jakob Kern (geb. 1897; gest. 1924) eine besondere Bedeutung: Dieser trat nach seiner schweren Verwundung im Ersten Weltkrieg 1917 zunächst in das Priesterseminar Wien und schließlich mit bewusster Sühne-Absicht (für einen abgefallenen tschechischen Prämonstratenser) in das Prämonstratenserstift Geras ein. Er starb nach großem, mit Sühne-Intentionen ertragenem Leiden. Seine Gebeine wurden in Geras beigesetzt. 1988 wurde Jakob Kern seliggesprochen. Sein liturgischer Festtag ist der 20. Oktober. Jeden Mittwoch nach dem Mittagessen wird unter Psalmengebet eine Prozession zum Reliquienschrein des sel. Jakob Kern gehalten, wo ein spezielles Gebet im Gedenken an den sel. Jakob Kern gesprochen wird.

Wie in der Prämonstratenserliturgie üblich, wird in der Osteroktav während der Vesper kurz vor dem Magnificat eine Prozession zum Taufbrunnen mit Taufgedächtnis gehalten.

Seit einigen Jahrzehnten gibt es jeden 13. des Monats in Geras einen marianischen Wallfahrtsgottesdienst. Das Patrozinium der Stiftskirche Geras wird zu Mariä Geburt (8. September) gefeiert.

Auf Initiative von Abt Michael Proházka wird an manchen Tagen die byzantinische Liturgie gefeiert, besonders häufig in der Quadragesima. Die *Chorodia Byzantina Geras* singt bei manchen byzantinischen Liturgien.

2.4 Zur Liturgie im Benediktinerstift Altenburg

Im 1144 besiedelten Benediktinerstift Altenburg wird das Patrozinium seit alters her am 15. August, also am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel, begangen. Der Patron der Stiftskirche selbst ist aber der hl. Lambert von Maastricht (18. September).

Der 1961 gegründete Chor der Altenburger Sängerknaben oder der StiftsKirchenChor gestalten regelmäßig die Musik von Gottesdiensten an bestimmten Sonn- und Feiertagen. Die Sängerknaben singen während des Schuljahres jeden zweiten Sonntag und an den hohen Feiertagen bei der Konventmesse in der Stiftskirche.

Als Sakralräume für die liturgischen Feiern werden die Stiftskirche und die Hauskapelle verwendet.

2.5 Zur Liturgie im Benediktinerstift Melk

In Melk, wo seit Anfang des 11. Jahrhunderts Kanoniker lebten und 1089 die Benediktiner einzogen, waren am 13. Oktober 1014 die Gebeine des hl. Koloman feierlich bestattet worden. Der 13. Oktober gilt heute als Kolomani-Fest, das jedes Jahr besonders feierlich begangen wird. Der hl. Koloman ist Patron des Stiftes Melk, während die hll. Petrus und Paulus (29. Juni) die Patrone der Stiftskirche sind.

Der Stifts-Chor, aber auch andere professionelle Musiker wirken bei der liturgischen Gestaltung der Pontifikalämter an den Hochfesten mit. Für liturgische Feiern verwendete Sakralräume sind die Stiftskirche, die Chorkapelle, die Sommersakristei und die Benediktuskapelle. Im Benediktinerstift Melk ist das Mittagsgebet von April bis Oktober um 12 Uhr in der Stiftskirche für anwesende Besucher und Touristen zugänglich und wird nach eigens dafür gefertigtem Formular mit Orgelspiel, *Engel des Herrn*, Liedern, teilweise adaptiertem Psalm, Gebetstexten, Meditation und Segen bewusst als Gebet *In der Mitte des Tages* gestaltet. Die Vesper (mit integrierter Komplet) wird an Sonn- und Feiertagen um 18 Uhr mit modernen, für Melk komponierten Melodien in der Stiftskirche gesungen.

2.6 Zur Liturgie im Benediktinerstift Göttweig

Heute wird der Bischof Altmann von Passau, der 1083 das Stift Göttweig gegründet hat und dessen Gebeine in Göttweig bestattet worden sind, als Heiliger der Kirche mit dem liturgischen Fest am 8. August verehrt. In Göttweig gibt es außerdem am 16. Juni ein eigenes Translationsfest des hl. Altmann, das daran erinnert, dass 1362 die Gebeine des hl. Altmann erhoben und neu bestattet worden sind.

Außer dem hl. Altmann zählen auch der sel. Berthold von Garsten (Gedenktag: 27. Juli), der 1107 bis 1111 Prior von Göttweig war, und der sel. Wirnto (Gedenktag: 10. März), der ebenfalls im 12. Jahrhundert Prior von Göttweig war, zu den Eigenheiligen/-seligen von Göttweig. Bei den Festmessen an den Hochfesten wirkt im Stift Göttweig musikalisch auch der Stifts-Chor Göttweig mit.

Jeden ersten Freitag im Monat gibt es im Stift Göttweig eine Monatswallfahrt, mit Marienvesper, Rosenkranz, Beichtgelegenheit und Pilgermesse.

Jeden Donnerstagabend wird in der Krypta eine *Heilige Stunde* gehalten: mit Rosenkranz, Aussetzung des Allerheiligsten und Anbetung (19.30–20.30 Uhr).

Das Patrozinium der Stiftskirche wird zum Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel (15. August) begangen.

Für liturgische Feiern verwendete Sakralräume sind die Stiftskirche, die Krypta, die Chorkapelle und die Jugendhaus-Kapelle.

2.7 Zur Liturgie im Benediktinerstift Seitenstetten

Im 1112 gegründeten Benediktinerstift Seitenstetten wird das Patrozinium zum Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel (15. August) gefeiert.

Die für die liturgischen Feiern verwendeten Sakralräume sind die Stiftskirche und die Ritterkapelle. Das Chorgebet wird in der Ritterkapelle, die heilige Messe in der Stiftskirche gefeiert.

Jeden ersten Freitag im Monat gibt es in der Ritterkapelle eine Jugendvesper. Jeden Donnerstag wird nach dem Nachtgebet (Vigil und Komplet) eine eucharistische Anbetung gehalten.

Der Kirchenchor Seitenstetten wirkt bei der musikalischen Gestaltung der Festmessen an Hochfesten mit.

2.8 Zur Liturgie im Zisterzienserstift Heiligenkreuz

Das 1133 gegründete Zisterzienserstift Heiligenkreuz hat (so wie das Stift Klosterneuburg) den hl. Leopold zum Stifter. Dadurch hat das Hochfest des hl. Leopold am 15. November besondere Bedeutung für Heiligenkreuz. Auch das Fest des sel. Otto von Freising (7. September) ist für Heiligenkreuz wichtig, war es doch der sel. Otto, der seinem Vater Leopold die Gründung des ersten Zisterzienserstiftes in der damaligen Markgrafschaft Österreich empfohlen hatte.

Besonders bedeutsam ist für Heiligenkreuz das Kreuzerhöhungsfest, an dem die in Heiligenkreuz außergewöhnlich große Kreuzreliquie sehr verehrt wird. Der Name »Heiligenkreuz« bezieht sich schließlich auf das Kreuz Christi. Im Stift Heiligenkreuz wird vor allem der Sonntag nach dem Kreuzerhöhungsfest (14. September) als »Kreuzerhöhungssonntag« festlich begangen. Das Patrozinium wird im Stift Heiligenkreuz, so wie in den meisten Zisterzienserklöstern, am 15. August, am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel, gefeiert.

Im Stift Heiligenkreuz arbeitete Abt Karl Braunstorfer (Abt 1945–1969) mit besonderer Sorgfalt daran, die monastische Liturgie im Sinne der liturgischen Bewegung wieder stärker zu pflegen und schließlich nach den Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils neu zu ordnen.² Die betont katholische Ausrichtung, die vielen Klostereintritte, das Gedeihen der Hochschule und des interdiözesanen Seminars Leopoldinum (früher Rudolphinum) sind alles Faktoren, die sich direkt oder indirekt auch günstig auf die Liturgie des Stiftes auswirken. Im Stift Heiligenkreuz werden täglich neben der Feier aller übrigen liturgischen Horen zumindest die Vesper und die Komplet feierlich gesungen. Die Gesänge der Heiligenkreuzer Patres haben durch Tonaufnahmen Weltberühmtheit erlangt, bleiben für die Patres aber vor allem Gebet.

Als Sakralräume dienen auf dem Stiftsareal für liturgische Feiern die Stiftskirche, die Bernardikapelle, die Krankenkappelle, die Kreuzkirche und die Katharinenkapelle (im Leopoldinum).

² Vgl. P. M. MAURER: *Bewegung*, bes. 128–130; A. V. SCHACHENMAYR: *Braunstorfer*.

In Heiligenkreuz wird jeden ersten Freitag im Monat eine viel besuchte Jugendvigil abgehalten. Außerdem gibt es täglich in der Kreuzkirche Eucharistische Anbetung.

2.9 Zur Liturgie im Zisterzienserstift Zwettl

Im 1137 gegründeten Zisterzienserstift Zwettl wird das Patrozinium am 15. August, am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel, gefeiert.

Das Stift Zwettl hat mit dem seligen Hugo Turso von Lichtenfels (gest. 1294) einen eigenen Seligen (4. Februar). Der selige Turso war ein Ritter, der sich durch tiefen Glauben und Edelmut ausgezeichnet haben soll. Nach dem Tod seiner Gattin lebte er bis zu seinem Tod als Laienbruder im Stift Zwettl.

Im Stift Zwettl gestalten die Zwettler Sängerknaben die Musik bei besonderen Festmessen an Hochfesten, außerdem auch der StiftsKirchenchor und die *Puellae Clara Vallis*.

Die für liturgische Feiern verwendeten Sakralräume sind die Stiftskirche, das Cellarium und die Chorkapelle.

2.10 Zur Liturgie im Zisterzienserstift Lilienfeld

Das 1202 gegründete Stift Lilienfeld feiert sein Patrozinium am 15. August, dem Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Stiftskirche ist gleichzeitig Pfarrkirche, als deren Patronin die hl. Maria Magdalena (22. Juli) verehrt wird.

Der Stifts-Chor, der Chor *Carpe diem* und diverse Gastchöre wirken im Laufe des Kirchenjahres als wichtige kirchenmusikalische Akteure an der Liturgie des Stiftes mit. Für liturgische Feiern verwendete Sakralräume sind die Stiftsbasilika, der Kapitelsaal (als beheizte »Winterkirche«) und die Chorkapelle in der Klausur.

Weil im Stift Lilienfeld eine besonders große Kreuzreliquie aufbewahrt wird, feiert das Stift jedes Jahr mit einer besonderen Feierlichkeit den »Kreuzerhöhungssonntag« (Sonntag nach dem Kreuzerhöhungsfest).

3. DIE LITURGISCHE BEDEUTUNG DER AUGUSTINER-CHORHERREN, DER PRÄMONSTRATENSER, DER BENEDIKTINER UND DER ZISTERZIENSER FÜR DIE KIRCHE

Im Laufe der Geschichte haben einige Orden die Liturgieentwicklung sogar der ganzen Kirche beeinflusst. Es werden im Folgenden diesbezüglich jene Orden näher untersucht, die in Niederösterreich mit einem Stift oder mit mehreren Stiften vertreten sind, nämlich die Augustiner-Chorherren, die Prämonstratenser, die Benediktiner und die Zisterzienser. Dadurch wird deutlich, welches liturgiegeschichtliche Erbe diese Stifte als Angehörige ihres jeweiligen Ordens begleitet.

Daneben soll aber auch ausdrücklich erwähnt sein, dass außer diesen genannten Orden natürlich auch andere Orden im Laufe der Geschichte großen Einfluss auf die Entwicklung der Liturgie ausgeübt haben.

3.1 Geschichte der Augustiner-Chorherren³

Als ihr Regelvater gilt der hl. Augustinus (geb. 354; gest. 430), der nach seiner Bekehrung und noch vor seiner Bischofsernennung mehrere Jahre ein monastisch geprägtes Leben führte und Regeln für eine geistliche Gemeinschaft verfasste.

Dass Priester in einer geistlichen Gemeinschaft vereint leben, ist seit der Spätantike bezeugt. Die Verbindung klerikalen Lebens mit der monastischen *vita communis* ist nicht nur bei Augustinus von Hippo, sondern auch bereits bei Eusebius von Vercelli (geb. um 283; gest. 371) grundgelegt. Chrodegang von Metz (geb. um 715; gest. 766) verfasste eine wichtige Chorherrenregel (*Regula canonicorum*). Außerdem regelte die Aachener *Institutio canonicorum* (816) das Leben der Kanoniker. Sie bildeten als *ordo canonicorum* (Chorherrenstand) einen eigenen Stand gegenüber dem *ordo monasticus* (Mönchsstand).

Reformen im 11. Jahrhundert regelten die Lebensform der Kanoniker »mit dem Leitbild einer asketisch interpretierten *vita apostolica*, konkretisiert in der Forderung eines geordneten Gemeinschaftslebens und persönlicher Besitzlosigkeit«⁴. Alle Kanoniker, die sich zur Armut

³ Vgl. K. EGGER: *Canonici*; K. REHBERGER / K. S. FRANK: *Augustiner-Chorherren*; F. RÖHRIG: *Chorherren*; A. REDTENBACHER: *Zukunft aus dem Erbe*.

⁴ F. RÖHRIG: *Chorherren*, 1093.

verpflichteten und Ordensgelübde ablegten, galten von nun an als Regularkanoniker, alle anderen Kanoniker als Säkularkanoniker. Die Bindung der Regularkanoniker an die Augustinus-Regel erfolgte allmählich, vor allem während des 12. Jahrhunderts. Das Augustiner-Chorherrenkloster St-Victor wurde im Mittelalter Zentrum einer großen Kongregation und einer einflussreichen theologischen Schule. Die Windesheimer Kongregation, die im 14. Jahrhundert entstand, war ein wichtiger Nährboden der *Devotio moderna*.

Die Zeit der Reformation, Französischen Revolution und der Säkularisation überlebten viele Chorherrenklöster nicht und bedeutete das Ende mehrerer Chorherren-Kongregationen. Die Augustiner-Chorherrenstifte im Kirchenstaat, in Österreich und in der Schweiz ermöglichten ein Überleben der Augustiner-Chorherren-Tradition. Einige Chorherren-Kongregationen gründeten 1959 die »Konföderation der Regularkleriker vom hl. Augustinus«. Mittlerweile entstanden drei weitere Augustiner-Chorherren-Kongregationen, die derselben Konföderation beitraten. Jede Kongregation hat einen Generalabt.

Der höchstrangige Obere der ganzen Augustiner-Chorherren-Konföderation ist der Abtprimas. Von 2010 bis 2016 war der Klosterneuburger Abt Bernhard Backovsky Abtprimas der Augustiner-Chorherren-Konföderation.

3.2 Die liturgische Bedeutung der Augustiner-Chorherren

Schon der Name »Chorherr« drückt einen engen Bezug zur Liturgie aus. Der Begriff »Chorherr« kommt vom gemeinsamen Gebetsdienst der Geistlichen, den sie miteinander im Chor leisten.

Besonderen Einfluss auf die Liturgie hat bereits Augustinus ausgeübt. In seinen theologischen Schriften berührt er zahlreiche sakramental-theologische und liturgische Themen (vor allem die Taufe und die Eucharistie). Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* verweist auf ein Zitat des Augustinus, wenn sie zur Taufe erklärt: »... so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft.«⁵

Die Augustinus-Regel enthält auch Aussagen über das Gebet, z. B.: »Dem Gebet obliegt mit Eifer zu den festgesetzten Stunden und Zei-

⁵ SC 7; vgl. AUGUSTINUS: In Ioannis Evangelium Tractatus 6, 1, 7, in: PL 35, 1428.

ten! [...] Wenn ihr in Psalmen und Hymnen zu Gott betet, soll das euer Herz bewegen, was euer Mund ausspricht.«⁶

Eine außerordentliche Bedeutung für die Liturgie der jüngeren Zeit erlangte der österreichische Pionier der liturgischen Bewegung, der Klosterneuburger Augustiner-Chorherr Pius Parsch (1884–1954)⁷. In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg konnte er mit seinen Bibelrunden und Liturgierunden und schließlich mit der Feier von sogenannten Gemeinschaftsmessen viele Menschen für ein tieferes Verständnis der Liturgie gewinnen.

Pius Parsch gründete 1925 das Volksliturgische Apostolat, das viele Vorträge, Bibelrunden, Kurse und Publikationen organisierte zugunsten einer aktiven Mitfeier an der Liturgie. Das Volksliturgische Apostolat betrieb auch sehr erfolgreich den Versand leicht verständlicher liturgischer Behelfe in viele Pfarren. Mit bibelnaher Frömmigkeit erschloss Pius Parsch den Sinn der Liturgie vor allem in den Werken: *Das Jahr des Heiles* (1923), *Kurze Meßerklärung* (1930), *Opfere mit der Kirche* (1930), *Liturgische Erneuerung* (1931), *Lernet die Messe verstehen* (1931), *Volksliturgie* (1940), *Messerklärung* (31950).

In einer äußerst fruchtbaren schriftstellerischen Tätigkeit erklärte er den Gläubigen die Liturgie. Seine Schriften fanden durch Übersetzungen auch in anderen Ländern große Verbreitung. 1926 gründete Pius Parsch die Zeitschrift *Bibel und Liturgie*, 1928 die Zeitschrift *Lebe mit der Kirche*. Als 1933 beim Katholikentag in Wien mit den etwa 200.000 Teilnehmern die Form der Betsingmesse verwendet wurde, gelangte die Betsingmesse zu großer Anerkennung. Während der Nazizeit wurde das Volksliturgische Apostolat stark behindert. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg konnte Pius Parsch seine biblisch-pastoral-liturgischen Tätigkeiten wieder aufnehmen.

Pius Parsch gehört zu den großen Impulsgebern während der Liturgischen Bewegung. Er versuchte, vor allem auch einfache Gläubige zur Teilnahme an der Liturgie zu führen. Ihm gelang es, dass die liturgische Bewegung eine Breitenwirkung erhielt. Er hob zudem die Verbindung von Bibel und Liturgie hervor.

Pius Parsch starb am 11. März 1954 in Klosterneuburg. Obwohl er nicht einmal mehr die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Kon-

⁶ AUGUSTINUS: Praeceptum 2, 1.3, zitiert nach: In unum congregati 4 (1981).

⁷ Vgl. N. HÖSLINGER / T. MAAS-EWERD (Hg.): Erneuerung.

zils erlebte, gilt er als ein einflussreicher Wegbereiter der liturgischen Reformen von Sacrosanctum Concilium.

Das *Volksliturgische Apostolat* fand seine Fortsetzung im Pius-Parsch-Institut von Klosterneuburg. Direktor des Pius-Parsch-Instituts ist seit 2011 der Klosterneuburger Chorherr Andreas Redtenbacher. Dieser hatte 2004 mit anderen Liturgiewissenschaftlern die *Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg* und die Buch-Reihe *Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung* (PPSt) gegründet, außerdem 2007 dieses Periodikum *Protokolle zur Liturgie*.

3.3 Geschichte des Prämonstratenserordens⁸

Nach der Gründung des Klosters Premontre durch den hl. Norbert (1080/85–1134) mit Blick auf das Ideal der Urkirche gab es viele, die sich für dieses Kloster und seine auf Seelsorge ausgerichtete Observanz begeisterten. Norbert von Xanten führte im Kloster Premontre die Augustinusregel ein. Die ersten Prämonstratenserklöster entstanden als Doppelklöster, also sowohl mit einer Gemeinschaft von Chorherren als auch mit einer Gemeinschaft von Chorfrauen. Allmählich entwickelten sich die verschiedenen Niederlassungen der Prämonstratenser zu einem eigenen Orden.

Die Reformation und die Säkularisation bewirkten den Untergang vieler Prämonstratenserklöster. Der Orden umfasste in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur mehr neun Abteien in Österreich-Ungarn und die Abtei Berne in den Niederlanden. Im Laufe der Jahrzehnte konnten neue Prämonstratenserklöster gegründet werden. Der Orden ist in Zirkarien gegliedert, die österreichischen Prämonstratenserstifte gehören zur deutschsprachigen Zirkarie. Seit 1883 hat der Prämonstratenserorden wieder durchgehend einen Generalabt als höchsten Repräsentanten.

3.4 Liturgische Bedeutung der Prämonstratenser⁹

Der Prämonstratenserorden kennt einen Eigenritus, der viele Riten-elemente aus der Liturgie des frühmittelalterlichen Rom, des hochmit-

⁸ Vgl. L. HORSTKÖTTER: Prämonstratenser; F. PETIT: Premostratensi.

⁹ Vgl. A. A. KING: Liturgies, 157–234.

telalterlichen Lothringen und des Heiligen Landes aus der Kreuzzugszeit enthält. Die Prämonstratenserliturgie distanzierte sich von der überladenen Liturgie von Cluny und übernahm den nüchternen, majestätischen Ausdruck der Liturgie des Rheinlandes im 12. Jahrhundert, die wiederum großen Einfluss ausübte auf die römische Liturgie-Entwicklung des 13. Jahrhunderts.¹⁰

Die Prämonstratenserklöster taten sich oft hervor durch eine besonders feierliche Liturgie und durch eine sorgfältige Pflege der eigenen Gesangstraditionen ihres Ordens.

Als besonderes Beispiel für ein Element der Prämonstratenserliturgie sei erwähnt: Bei der Vesper in der Osteroktav ist es bis heute üblich, eine Prozession zum Taufbrunnen zu machen. Dieser Prämonstratenser-Brauch geht auf einen frühchristlichen Brauch zurück.¹¹

3.5 Geschichte der Benediktiner¹²

Der Ordensvater der Benediktiner, der hl. Benedikt von Nursia (um 480–547), scharte nach seinen eremitischen Lebensjahren in Subiaco erste Schüler um sich. Nach seiner Übersiedelung nach Montecassino schrieb er seine Klosterregel, die sich durch besondere Ausgewogenheit und monastische Erfahrung auszeichnet. Diese *Regula Benedicti* breitete sich auch aufgrund der Förderung durch die Päpste und durch die Frankenkönige rasch aus. Die Klöster Cluny, Gorze, Hirsau u.a. wurden zu wichtigen Zentren benediktinischer Klosterverbände. Im 11., 12. und 13. Jahrhundert entstanden mehrere benediktinische Orden wie die Vallombrosaner, Kamaldulenser und Zisterzienser.

Im 15. Jahrhundert gab es unter den Benediktinerklöstern mehrere Reformzentren, wie z. B. Melk oder Valladolid. Ab dem 16. Jahrhundert entstanden neue Benediktinerkongregationen. Eine besonders bedeutende Benediktinerkongregation war jene der Mauriner in Frankreich. Nach den Klosteraufhebungen der Französischen Revolution und mehrerer liberaler Politepochen kam es im 19. und 20. Jahrhundert zu einer monastischen Restauration und der Gründung neuer Kongregationen (Kongregation von Solesmes, Beuroner Kongrega-

¹⁰ Vgl. A. A. KING: Liturgies, 170.

¹¹ Vgl. ebd., 230f.

¹² Vgl. A. MANCONE u.a.: Benedettini; P. ENGELBERT: Benediktiner; P. SCHMITZ: Geschichte.

tion, Kongregation von St. Ottilien). Auf Betreiben von Papst Leo XIII. schlossen sich 1893 die diversen Benediktinerkongregationen zu einer Konföderation zusammen. Die Benediktinerkonföderation zählt heute zwanzig Kongregationen und einzelne kongregationslose Klöster. Oberster Repräsentant der Benediktiner ist der Abtprimas. Sitz des Abtprimas ist Sant'Anselmo in Rom.

3.6 Liturgische Bedeutung der Benediktiner

Schon die Regel des hl. Benedikt betont die Bedeutung des gemeinschaftlichen Gebets. Die *Regula Benedicti* (= RB) erklärt: »Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden« (RB 43,3). Besonders häufig rezipiert ist der Vers: »stehen wir so beim Psalmensingen, dass Herz und Stimme in Einklang sind« (RB 19,7).¹³ Dieser Vers wurde 1963 auch im Konzilsdokument *Sacrosanctum Concilium* (SC 90) zitiert.

Die *Regula Benedicti* enthält eine Beschreibung der Stundenliturgie, die zwar zu einem großen Teil aus älteren Traditionen stammt, aber gerade durch die *Regula Benedicti* eine enorm große Ausbreitung erfahren sollte. Die Psalmen- und Hymnen-Ordnung der *Regula Benedicti* für die Stundenliturgie wurde für die monastische Stundenliturgie des Abendlandes, aber auch für die römisch-katholische Stundenliturgie der Diözesen geradezu wegweisend.¹⁴

Papst Gregor der Große (um 540–604), der vor seiner Papstwahl selbst Mönch war, verfasste eine spirituell angereicherte Lebensbeschreibung des hl. Benedikt (2. Buch der Dialoge) und trat als Förderer der benediktinischen Lebensform auf. Nach Gregor dem Großen sind auch die gregorianischen Gesänge benannt, deren Zusammenhang zu Gregor dem Großen zwar nur legendär ist, die aber gerade auch in Benediktinerklöstern reichhaltige Verwendung fanden.¹⁵

Als ein wichtiges Beispiel von mittelalterlicher Liturgieerklärung ist der Liturgiekommentar des Benediktinerabtes Rupert von Deutz (1070–1129) zu nennen. Dieser Liturgiekommentar, *De divinis officiis*, legt mit biblischer, patristischer und monastischer Auslegung das Stundengebet, die Messe und das Kirchenjahr ausführlich aus.¹⁶

¹³ Benediktusregel, 137.177.

¹⁴ Vgl. R. MESSNER: Einführung, 265–269; J. PINELL: Liturgie, 78–83.

¹⁵ Vgl. A. HAUG: Gesang.

¹⁶ Vgl. RUPERT VON DEUTZ: *De divinis officiis*.

Bei den verschiedenen Reformbewegungen im benediktinischen Mönchtum hatte normalerweise auch die Pflege der Liturgie einen hohen Stellenwert. Die Kongregation von Cluny legte besonders viel Wert auf eine umfangreiche und feierliche Liturgie in den Klöstern. Andere monastische Reformen betonten eher die Einfachheit der Liturgie.

Eine besonders wichtige Rolle hatten einige Benediktinerklöster bei der liturgischen Bewegung des 19./20. Jahrhunderts.¹⁷

Abt Prosper Guéranger (1805–1875)¹⁸ von der Benediktinerabtei Solesmes trat neben seinem Einsatz für die Wiederbelebung des monastischen Lebens auch für eine Wiedereinführung eines möglichst gepflegten gregorianischen Chorals ein. Sein bedeutendstes Werk ist die mehrbändige Publikation *L'Année liturgique* (ab 1841). Sie ist geprägt von dem starken Interesse an einer möglichst ursprünglichen Liturgie. Die Brüder Maurus und Placidus Wolter aus dem 1863 gegründeten Benediktinerkloster Beuron förderten in ähnlicher Weise die Pflege einer möglichst authentischen Liturgie. Sowohl Solesmes als auch Beuron wurden zu wichtigen Zentren, in denen die Liturgie erforscht und eine sehr eindrucksvolle Liturgie gefeiert wurde. Viele spirituelle und liturgische Impulse gingen aus diesen beiden monastischen Zentren der liturgischen Bewegung aus. Von Beuron aus entstanden parallel zur monastisch-liturgischen Erneuerungsbewegung mehrere Neugründungen wie Maredsous (1872), Mont-César (1872), Emaus-Prag (1880), Seckau (1883), Maria Laach (1892), Gerleve (1901) und Jerusalem (1906). Der Benediktiner Anselm Schott aus Beuron veröffentlichte 1884 das erste deutsche Volksmessbuch, das in der Folge immer wieder neu aufgelegt werden sollte. In der Einleitung zum ersten Schott-Volksmessbuch schreibt er: »Das ›Meßbuch‹ möchte ein Weniges dazu beitragen, daß der reiche Gebetsschatz der Kirche, der in ihrer heiligen Liturgie niedergelegt ist, immer mehr den Gläubigen zugänglich und vertraut werde.«¹⁹ Er drückte damit ein zentrales Anliegen der Liturgischen Bewegung des 19./20. Jahrhunderts aus. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die Benediktinerabtei Maria Laach mit ihrem Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) ein wichtiges

¹⁷ Vgl. E. ISELOH: Bewegungen; B. NEUNHEUSER: Movimento.

¹⁸ Vgl. G.-M. OURY: Guéranger.

¹⁹ A. SCHOTT: Meßbuch, V.

Zentrum der liturgischen Erneuerungsbewegung und liturgischen Forschung. Der Benediktiner Odo Casel, aber auch andere Mönche von Maria Laach, veröffentlichten wichtige und einflussreiche liturgiewissenschaftliche Studien. Abt Basilius Ebel gründete 1948 das Abt-Herwegen-Institut in Maria Laach für liturgische Forschung, das seit 1950 auch die Zeitschrift *Archiv für Liturgiewissenschaft* herausgibt (vormals: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, erschienen ab 1921). In Italien veröffentlichte in der Zeit der Liturgischen Bewegung der Benediktiner Alfredo Ildefonso Schuster (geb. 1880; Abt von San Paolo fuori le mura in Rom 1918–1929; seit 1929 Erzbischof von Mailand und Kardinal; gest. 1954; seliggesprochen 1996) das viel beachtete liturgiewissenschaftliche Werk *Liber sacramentorum*.²⁰ Die Mönche der Benediktinerabtei Finalpia gründeten 1914 die Liturgie-Fachzeitschrift *Rivista liturgica*. In Spanien gingen wichtige Impulse der liturgischen Bewegung von Santo Domingo de Silos und von Montserrat aus, in den USA zunächst von der Benediktinerabtei St. John (Collegeville), wo 1926 der Benediktiner Virgil Michel die Zeitschrift *Orate Fratres* gründete, die später in *Worship* umbenannt wurde.

Den Benediktinern von Sant'Anselmo in Rom vertraute 1962 Papst Johannes XXIII. die Leitung des neu gegründeten Päpstlichen Liturgischen Institutes an, deren Lehrende wesentlichen Einfluss auf die Liturgiereform während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausübten. Der Benediktinermönch Cipriano Vagaggini verfasste ein Eucharistisches Hochgebet, das nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als III. Hochgebet in das Römische Messbuch aufgenommen wurde.²¹ Seit 1984 erscheint in Sant'Anselmo die liturgiewissenschaftliche Zeitschrift *Ecclesia Orans*.

In Österreich gründete 1947 die Benediktiner-Erzabtei St. Peter in Salzburg auf Initiative des Benediktiners Adalbero Raffelsberger (1907–1952)²² das *Institutum Liturgicum*, zu dessen Gründung die österreichische Bischofskonferenz am 2. Oktober 1946 die Zustimmung gegeben hatte. Im Auftrag von Bischof Joseph Calasanz Fließner aus Linz, dem Vorsitzenden des Liturgischen Referats der österreichischen Bischofskonferenz, lud dieses *Institutum Liturgicum* am

²⁰ Vgl. A. I. SCHUSTER: *Liber Sacramentorum*.

²¹ Vgl. H. B. MEYER: *Eucharistie*, 350; C. VAGAGGINI: *Il canone*.

²² Vgl. W. BACHLER: *Raffelsberger*.

27. und 28. März 1947 zur ersten Sitzung der österreichischen Liturgikerkonferenz (Vorläufergremium der heutigen Liturgischen Kommission für Österreich) nach Salzburg ein.²³ Adalbero Raffelsberger selbst wirkte in seinem kurzen Leben – er wurde nur 45 Jahre alt – mehrfach als überzeugter Protagonist der Liturgischen Bewegung. Er hatte wesentlichen Anteil daran, dass das *Institutum Liturgicum* in Salzburg eine zentrale Stelle für liturgische Reformen in Österreich wurde. Auch seine Gründung des Rupertuswerks (heute: Verlag St. Peter) und der Zeitschrift *Heiliger Dienst* standen in Zusammenhang mit seiner Förderung der liturgischen Bewegung. Das *Institutum Liturgicum* der Benediktiner-Erzabtei St. Peter wurde nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in das pastoralliturgisch ausgerichtete Liturgische Institut der Österreichischen Bischofskonferenz umgewandelt, das weiterhin seinen Sitz in der Benediktiner-Erzabtei St. Peter in Salzburg haben sollte. Heute ist der Benediktiner Winfried Bachler aus der Erzabtei St. Peter Leiter des Österreichischen Liturgischen Institutes.

3.7 Geschichte des Zisterzienserordens²⁴

Auch die Zisterzienser verehren den hl. Benedikt als Ordensvater. Der hl. Benedikt hat jene Klosterregel geschrieben, nach der auch die Zisterzienser ihr Leben ausrichten. 1098 gründete eine kleine Benediktinergemeinschaft aus dem Kloster Molesme das erste Zisterzienserkloster, nämlich Cîteaux (Cistercium) in Burgund. Erst unter dem charismatischen Wirken des hl. Bernhard von Clairvaux (geb. 1090; Eintritt in Cîteaux 1112/13; Abt von Clairvaux 1115–1153; gest. 1153) breitete sich der Zisterzienserorden rasch in ganz Europa aus. Der hl. Bernhard war bald die geistliche und organisatorische Leitpersönlichkeit im Zisterzienserorden, obwohl er weder der Gründer noch Generalabt des Zisterzienserordens war. Bernhard hinterließ zahlreiche geistliche Schriften.

Das 12. und 13. Jahrhundert war die Blütezeit der Zisterzienser. Im Zisterzienserorden gibt es seit dem Spätmittelalter Kongregationen (typisch für die Kongregation: der Präses der Kongregation visitiert

²³ Vgl. A. RAFFELSBERGER: Dienst; DERS.: Liturgikerkonferenz.

²⁴ Vgl. A. M. ALTERMATT: Zisterzienser; I. EBERL: Zisterzienser; L. J. LEKAI: Cistercensi.

die anderen Klöster der Kongregation), die das ursprüngliche Filiationsystem der Zisterzienser (typisch für das Filiationsystem: das Mutterkloster visitiert seine Tochtergründungen) ablösten. Die Reformation und die Revolutionen im 18. und 19. Jahrhundert führten zu vielen Klosteraufhebungen.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden allmählich die Leitungsstrukturen des Zisterzienserordens wiedererrichtet. Mit dem Generalkapitel 1869 begann die Neustrukturierung des Zisterzienserordens unter der Leitung eines Generalabtes. Der Generalabt der Zisterzienser hat seinen Sitz in Rom.

3.8 Liturgische Bedeutung der Zisterzienser²⁵

Die Liturgie der Zisterzienser setzte sich von Anfang an bewusst von den äußerst langen, aufwendigen liturgischen Feiern von Cluny ab und zeichnete sich durch große Einfachheit aus. Dadurch trug sie – bei aller Treue zu einer feierlichen monastischen Liturgie – zu einer Rückbesinnung auf einfache liturgische Formen auch in der ganzen Kirche bei.

Die Zisterzienser verwendeten seit dem Mittelalter einen eigenen Ritus, der sich durch Einfachheit und einzelne Eigenelemente in der Eucharistiefeier und bei der Stundenliturgie auszeichnete. Die aktuellen liturgischen Bücher des Zisterzienserordens haben einzelne Elemente des traditionellen Zisterzienserritus rezipiert. Die Zisterzienserklöster pflegten eine einfache und feierliche Liturgie mit Eigentraditionen des gregorianischen Gesangs.

Besondere liturgiewissenschaftliche Bedeutung erlangte der Zisterzienser und Liturgiker Giovanni Kardinal Bona (1609–1674),²⁶ ein Zisterzienser aus der italienischen Kongregation der Reform-Zisterzienser, *Feuillant* genannt. Heute ist er weitgehend unbekannt. Im 18. und 19. Jahrhundert galten dagegen seine Schriften als grundlegendes Nachschlagewerk für liturgische Sachinformationen.

Giovanni Bona veröffentlichte nämlich mit seinem Traktat *De divina psalmodia* (Paris 1663) eine für damals einzigartige umfassende Darstellung der Geschichte der Stundenliturgie mit einer Fülle von Quellen- und Literaturangaben.

²⁵ Vgl. A. A. KING: Liturgies, 62–136.

²⁶ Vgl. J. BÄRSCH: Giovanni Bona; P. M. MAURER: Giovanni Bona.

Das Hauptwerk Bonas bilden seine *Rerum liturgicarum libri duo* (Rom 1671). Mit dieser Publikation schuf er das erste umfassende Gesamtwerk über die Geschichte der Eucharistiefeier und ihrer Teile überhaupt. Die Fülle an Quellenmaterial – aus biblischer, urchristlicher, frühchristlicher und mittelalterlicher Zeit –, verbunden mit Stellungnahmen seiner zeitgenössischen Autoren ließen diese Veröffentlichung für mehrere Generationen zu einem wertvollen Sammelwerk über die verschiedenen historischen Entwicklungen um die Eucharistiefeier werden. Weil Bona darin die Entstehung der Eucharistiefeier so umfassend und bereits mit der durch den Humanismus gereiften historischen Methode darstellt, wird er mitunter ein *Gründer der Liturgiewissenschaft* und *Vater der historischen Liturgiewissenschaft* genannt.²⁷

LITURGISCHE ZENTREN UND ANGEHÖRIGE VON LITURGISCH BEDEUTSAMEN ORDEN

Ein Blick auf die niederösterreichischen Stifte hat gezeigt, dass sie zweifellos liturgische Zentren für ihre jeweilige Region sind. Sie gehören dabei Orden an, die in der Liturgiegeschichte der Kirche durchaus wichtige Beiträge geleistet haben. Ihre wichtigste liturgische Bedeutung erhalten sie freilich vor allem durch ihre regelmäßige und gepflegte Feier der Liturgie.

LITERATUR

- ALTERMATT, Alberich Martin: Zisterzienser, in: LThK 10 (2001) 1466–1470.
 BACHLER, Winfried: P. Dr. Adalbero Raffelsberger OSB. Promotor der Liturgischen Bewegung in Österreich, in: HlD 66 (2012) 298–300.
 BÄRSCH, Jürgen: Giovanni Bona und die Erforschung des Gottesdienstes. Zu Leben und Werk eines Liturgiewissenschaftlers im 17. Jahrhundert, in: Giovanni Bona. Zwei Bücher über die Liturgie. *Rerum Liturgicarum Libri Duo*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinz PIESIK (Texte der Zisterzienserväter 1), Heimbach / Aachen 2015, 8–42.
 BOUYER, Louis: *Liturgical Piety*, Notre Dame–Indiana 1955.

²⁷ Vgl. L. BOUYER: *Piety*, 272; H. DUMAINE: Bona (Jean), 1000.

- DUMAINE, Henri: Bona (Jean), in: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 2, Paris 1925.
- EBERL, Immo: *Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens*, Ostfildern 2007.
- EGGER, Karl: *Canonici Regolari*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione* 2, Rom 1975, 46–63.
- ENGELBERT, Pius: *Benediktiner*, in: *LThK* 2 (1994) 211–218.
- GLASSNER, Gottfried: *Die »Alten Orden« in der Diözese St. Pölten*, in: *Geweihtes Leben. Ordensgemeinschaften in Niederösterreich. Ein Sonderprodukt der NÖN (11-NÖN-Klösterextra)*, 30–35, in: <http://www.noen.at/abo-epaper/epaper/beilagen/xmv54930,4095> (Zugriff vom 30. März 2016).
- HAUG, Andreas: *Gregorianischer Gesang*, in: *LThK* 4 (1995) 1033–1037.
- HÖSLINGER, Norbert / MAAS-EWERD, Theodor (Hg.): *»Mit sanfter Zähigkeit«.* Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979.
- HORSTKÖTTER, Ludger: *Prämonstratenser, Prämonstratenserinnen*, in: *LThK* 8 (1999) 505–510.
- In unum congregati. *Mitteilungen der österreichischen Chorherren-Kongregation*, hg. im Auftrag des hochwürdigsten Herrn Generalabtes Gebhard KOBERGER, Heft 4 (1981).
- ISERLOH, Erwin: *Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg 1979, Bd. 7, 301–337.
- KING, Archdale A.: *Liturgies of the Religious Orders*, London 1955.
- LEKAI, Louis J.: *Cistercensi*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione* 2, Rom 1975, 1058–1098.
- MANCONE, Ambrogio u.a.: *Benedettini*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione* 1, Rom 1974, 1284–1346.
- MAURER, Pius Martin: *Die liturgische Bewegung im Cistercienserorden. Entwicklungen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanischen Konzil*, in: Alkuin Volker SCHACHENMAYR (Hg.): *Aktuelle Wege der Cisterciensenforschung (EuCist Studien 1)*, Heiligenkreuz 2008, 103–132.
- MAURER, Pius Martin: *Kardinal Giovanni Bona. Cistercienser, geistlicher Schriftsteller und Pionier der Liturgiewissenschaft*, in: *Analecta Cisterciensia* 59 (2009) 3–166.
- MESSNER, Reinhard: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001.
- MEYER, Hans Bernhard: *Eucharistie. Geschichte – Theologie – Pastoral (GdK 4)*, Regensburg 1989.
- NEUNHEUSER, Burkhard: *Movimento liturgico*, in: Domenico SARTORE / Achille M. TRIACCA (Hg.): *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo 1988, 843–856.
- OURY, Guy-Marie: *Dom Prosper Guéranger 1805–1875. Ein Mönch im Dienst für die Erneuerung der Kirche*, Heiligenkreuz 2013.
- PETTIT, François: *Premostratensi. I canonici. I–III*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione* 7, Rom 1983, 720–734.

- PINELL, Jordi: Liturgie delle ore (Anamnesis 5), Genua 1990.
- RAFFELSBERGER, Adalbero: Die Österreichische Liturgikerkonferenz in Salzburg (27. und 28. März 1947), in: Heiliger Dienst 1 (1947) Heft 3–4, 3–6.
- DERS.: Heiliger Dienst. Zur Gründung unseres Institutes und unserer Werkblätter, in: Heiliger Dienst 1 (1947), Heft 1–2, 5f.
- REDTENBACHER, Andreas: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren, Innsbruck–Wien 2007.
- REHBERGER, Karl / FRANK, Karl Suso: Augustiner-Chorherren, in: LThK 1 (1993) 1232f.
- RÖHRIG, Floridus: Chorherren, in: LThK 1 (1994) 1092–1094.
- SCHACHENMAYR, Alkuin Volker: Abt Karl Braunstorfer (1895–1978). Abt von Heiligenkreuz und Abtpräses der Österreichischen Zisterzienserkongregation (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 24), Berlin 2005.
- SCHMITZ, Philibert: Geschichte des Benediktinerordens 1–4, Zürich 1947.
- VAGAGGINI, Cipriano: Il canone della messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti, Turin 1966.

QUELLEN

- AUGUSTINUS: In Ioannis Evangelium Tractatus 6, 1, 7, in: PL 35, 1428.
- Die Benediktusregel. Lateinisch – Deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1992.
- RUPERT VON DEUTZ: De divinis officiis. Der Gottesdienst der Kirche (Fontes Christiani 33/1–4), Freiburg 1999.
- SCHOTT, Anselm: Das Meßbuch der heiligen Kirche, Freiburg ³⁴1929.
- SCHUSTER, Alfredo Ildefonso: Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano 1–10, Turin / Rom 1930–1933.

Teil 2

Liturgie in Kontexten

Teil 2

Liturgie in Kontexten

Theologie als Dienst am Glauben

Der Autor ist emeritierter Univ.-Professor für Dogmatik an den Katholisch-Theologischen Fakultäten der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Nach seiner Promotion 1961 wurde er Assistent von Hans Küng in Tübingen, habilitierte 1964 und wurde bereits im Alter von 31 Jahren Professor für Dogmatik in Münster. 1993–2001 gab er die dritte Auflage des »Lexikons für Theologie und Kirche« heraus. Kasper war Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart (1989–1999), wurde 2001 in das Kardinalskollegium aufgenommen und war Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen (2001–2010). (Ed.)

»Theologie als Dienst am Glauben«. Dieses Thema hat mir P. George Augustin für die Feier des zehnjährigen Bestehens des *Kardinal Walter Kasper Institutes* in Vallendar vorgeschlagen. Der Titel soll das Programm des Instituts für die nächsten zehn Jahre und hoffentlich noch länger zum Ausdruck bringen.

Solche griffigen Kurztitel haben es in sich. Sie können goldrichtig sein und doch missverständlich und missbrauchbar werden, wenn wir sie nicht sorgfältig interpretieren. Denn was heißt »Glauben«? In diesem Zusammenhang ist sicher der christliche Glaube gemeint und nicht eine andere Art von religiöser Gläubigkeit. Was heißt dann »Dienst am Glauben«? Ist damit eine Theologie gemeint, die Diskurse führt und Bücher schreibt, die nur wieder für andere Theologen verständlich sind, oder eine mehr erbauliche kerygmatische oder praktische Theologie mit möglicher Lebens- und Praxisnähe?

¹ Im Folgenden geht es nicht um eine Wissenschaftstheorie der Theologie. Wie jede Wissenschaft ist auch die Theologie nie nur Anwendung einer Theorie, sondern eine Art Handwerk, das man von einem Meister lernt und das man dann nach den Regeln seiner Zunft praktiziert und reflektiert. So geht es im Folgenden um eine schlichte Beschreibung dessen, was ein Theologe sozusagen handwerklich tut und tun kann. Vgl. meine eigenen wissenschaftstheoretischen Überlegungen: W. KASPER: *Kirche*; DERS.: *Theologie*.

Damit stellt sich das Identitäts-Relevanz-Dilemma: Je mehr man nach der Relevanz des Glaubens für das Leben fragt, umso mehr kann die Identität des Glaubens verloren gehen; je mehr man umgekehrt auf die Identität pocht, umso mehr gerät die Relevanz für die heutige Welt aus dem Blick, umso mehr gehen uns die Leute verloren, weil sie das Gesagte als für ihr Leben irrelevant finden. Aber auch umgekehrt gilt: Eine liberal angepasste Theologie, die nur noch sagt, was andere mit weniger frommen Worten auch sagen, wird ebenso irrelevant; man braucht sie nicht mehr. Sie führt letztlich zur Auflösung des Glaubens und zum Ende der Religion.

Deshalb die Frage: Was ist das Geschäft der Theologie? Identität oder Relevanz des Glaubens? Was kann und was will das Theologische Institut? Wie verortet es sich in der gegenwärtigen Landschaft der Theologie und der Kirche?¹

1. THEOLOGIE AUS LEBENDIGER ÜBERLIEFERUNG – NARRATIVE THEOLOGIE

Es ist bekannt, dass ich selbst aus der Tradition der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts komme und insbesondere von Johann Adam Möhler, einem der großen Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils, geprägt wurde. Mein Lehrer in dogmatischer Theologie hat über die Tübinger Schule ein Buch veröffentlicht mit dem Titel: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*.² Mancher wird bei diesem Buchtitel die Nase rümpfen. Denn Tradition gilt vielen als überholte Gewohnheit, zumindest als etwas, was man besser hinter sich lassen sollte oder längst hinter sich gelassen hat. Gefeierte Tabubrüche, Neuentdeckungen, Neuaufbrüche, neue Einfälle, Geistesblitze.

Doch die alten Tübinger haben schon früh mit der auf die Aufklärung folgenden Romantik entdeckt, dass der Fortschrittsoptimismus seine Grenzen hat. Heute spricht man von der Dialektik der Aufklärung (T. W. Adorno). Man weiß, dass jeder Fortschritt, auch wenn er noch so begrüßenswert ist, auch Verlust bedeutet. Das ist keine naive Nostalgie der goldenen alten Zeiten, in denen die Welt scheinbar noch in Ordnung war. Natürlich war sie es auch damals nicht, und das Rad der Geschichte zurückdrehen können wir im Ernst gleich gar nicht.

² J. R. GEISELMANN: Glaube.

Es geht um die schlichte Einsicht, dass keiner einfach am Nullpunkt anfängt. Jeder wird in eine Welt hineingeboren, die im Guten wie im Schlimmen so ist, wie sie faktisch geworden ist. Jeder lernt diese Welt durch die Muttersprache kennen und deuten, die über Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende gewachsen ist. So wächst man hinein in eine Familie, eine Mit- und Umwelt, in eine bestimmte geschichtlich gewordene Kultur und einen bestimmten Stil des Lebens. Man wird und muss diesen mit der Zeit verändern. Aber jede Veränderung ist Veränderung von etwas, sie geschieht am Material des Alten. Hegel sprach von der konkreten Negation, die ans Negierte gebunden bleibt. Das Neue ist nur neu, indem es sich vom Alten abhebt, dieses bleibt gleichsam als Hintergrundfolie gegenwärtig. Die totale Negation führte ins Nichts oder – wieder mit Hegel – in eine Nacht, in der alle Kühe schwarz und alle Katzen grau sind. Es gibt in dieser Welt nicht das absolut Neue. Wir leben in und aus der Tradition auf eine immer wieder offene Zukunft hin, die uns mit Hoffnung erfüllt, die aber mit dem Verlust bisheriger Sicherheiten auch Ängste weckt.

Nicht anders ist es mit der Tradition des Glaubens. Wir lernen den Glauben durch Menschen kennen, welche schon glauben. Normalerweise und hoffentlich auch heute in den meisten Fällen in der Familie, jedenfalls durch Menschen, welche den Glauben glaubwürdig, einladend und überzeugend leben und bezeugen. Wir lernen ihn kennen durch die Mitfeier der Liturgie und die dort vorgetragenen biblischen Texte, die dort gesprochenen alten Glaubensbekenntnisse, durch Gebete, Lieder, Geschichten von großen Glaubenszeugen, die wir als Heilige bezeichnen, durch die Volksfrömmigkeit dort, wo sie noch lebendig ist, oder durch Begegnungen, die uns nachdenklich machen.

Die Tradition ist also kein Museum, wo man hinter Glasvitrinen alte Kodizes und wertvolle Kunststücke bestaunt. Sie ist der generationenübergreifende Prozess des Lebens. Sie ist nicht wie ein stehendes Gewässer, das fad und faul wird, sondern wie ein fließender Strom. Sie ist das lebendige Geschehen der aktiven Glaubensweitergabe wie der aktiv und subjektiv sich aneignenden Rezeption des Glaubens. Nach christlicher Überzeugung ist die Überlieferung der vom Heiligen Geist geleitete Prozess, in dem das Evangelium Jesu durch die Geschichte hindurch weitergegeben und immer wieder neu gegenwärtig wird, in dem sich der erhöhte Herr im Heiligen Geist in seiner Kirche

vergegenwärtigt. Deshalb der Titel *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*.

Die Theologie ist Dienst an dieser Glaubensgeschichte. Sie soll das maßgebende Grundzeugnis des Glaubens, die Schriften des Alten und des Neuen Testaments, erforschen und auslegen, bei den Kirchenvätern in die Schule gehen, der Liturgie-, Dogmen- und Theologiegeschichte nachgehen, dabei Vergessenes und Übersehenes wieder entdecken und es neu in Erinnerung rufen.

Theologie ist also kein abstraktes spekulatives Konstrukt, sondern erzählte Glaubensgeschichte. Heute sprechen wir von narrativer Theologie, welche die Glaubensgeschichte erzählt und hilft sie weiterzuzählen.³ Die narrative Theologie ist dem Emmaus-Weg vergleichbar, in dem Jesus seine verängstigten und enttäuschten Jünger erinnert: »Wisst ihr denn nicht, habt ihr denn nicht gelesen? Habt ihr noch immer nicht begriffen?« (Vgl. *Lk* 24,13–35).

Solche Emmaus-Wege sind heute doppelt wichtig, da wir vor großen geschichtlichen Traditionsbrüchen stehen, in denen die traditionellen »Kanäle« der Glaubensüberlieferung oft verstopft oder sonst funktionsuntüchtig geworden sind. Wir leiden an Amnesie, an einer der schlimmsten Krankheiten, welche einem Menschen widerfahren kann, wenn er sich nicht mehr erinnern kann und nicht mehr weiß, wer er ist, woher er kommt, wo er ist, sich in seiner Welt nicht mehr zurechtfindet und orientierungslos geworden ist.

Bei dieser Nacherzählung entdeckt man auch schwierige Texte, die den heutigen Plausibilitäten nicht entsprechen, ja geradezu als Provokation empfunden werden, z.B. die Rede vom Zorn und Gericht Gottes, von Sünde und drohender Hölle. Man kann diese Geschichten nicht einfach übergehen; man muss sie als Provokation verstehen und ernst nehmen. Sie zwingen zum Nachdenken und können eine befreiende Wirkung haben, weil sie helfen, die Verblendung durch die gegenwärtigen Plausibilitäten aufzubrechen. Die Theologie kann zeigen, wie, warum und unter welchen kulturellen, soziologischen, politischen u.a. Umständen es zu diesen uns heute provozierenden Aussa-

³ Die narrative Theologie knüpft entweder bei W. Benjamin und der Frankfurter Schule (J. B. Metz) oder bei der hermeneutischen Sprachtheorie von P. Ricœur an. Ebenso kann man an die Hermeneutik von H.-G. Gadamer erinnern, die für mich wichtig geworden ist. Vgl. den instruktiven Überblick bei K. WENZEL: Art. Narrative Theologie.

gen gekommen ist, was sie den Menschen damals bedeuteten und was sie heute unter weithin anderen Umständen wieder bedeuten können. Man kann diese Geschichte nicht als neutraler desinteressierter Berichterstatter erzählen. Der Theologe erzählt sie engagiert, sozusagen als seine eigene Geschichte. Das unterscheidet Theologie von Religionswissenschaft und von Kultur- oder Sozialgeschichte des Christentums. Natürlich muss der Theologe die Geschichte *sine ira et studio* darstellen. Er darf Fehlentwicklungen, Skandale, Katastrophen nicht beschönigen. Die Kirchengeschichte ist nicht nur Heiligengeschichte, sie ist aber auch nicht nur Kriminalgeschichte. Sie ist immer wieder neu notwendige Reformgeschichte. Die Theologie, welche diese Umkehr- und Reformgeschichte erzählt, soll zur heute notwendigen Glaubenserneuerung und Reform anleiten. Wenn sie kritisiert, geschieht dies nicht aus Unglauben, sondern aus der Leidenschaft des Glaubens.

So kann die Theologie den Glauben als ein Geschenk zum Weitergeben darstellen und zum Weitererzählen befähigen. Wenn aus der Überlieferung lebendiger Glaube wird, der auf Zukunft hin weitergegeben wird, dann sind konservativ und progressiv keine Gegensätze, sondern eine immer wieder neu fruchtbar zu machende Spannung. Sie gehören zusammen, wie auch Glauben und Denken zusammengehören.

2. DENKENDE THEOLOGIE

Es ist schon deutlich geworden: Die Tradition ist nicht wie eine Münze, welche man von Hand zu Hand weitergibt und die dabei immer mehr abgegriffen wird. Die Tradition wird durch lebendige Menschen weitergegeben, ja, den Glauben gibt es nie an sich, sondern nur im gläubigen Herzen, im Denken, Sprechen und Handeln von Menschen, die glauben. Nur der Mensch, der mit Verstand und freiem Willen begabt ist, kann den Akt des Glaubens überhaupt setzen. Der Glaube setzt den mit Vernunft begabten Menschen voraus. Hier liegt das Recht der anthropologischen Wende und des anthropologischen Ansatzes in der Theologie, wie ihn Karl Rahner entwickelt und Thomas Pröpper weitergeführt hat. Sie haben gezeigt, dass die verstehende Auslegung des Glaubens nicht äußerlich zum Glauben hinzukommt; Glauben und Denken gehören zusammen.

Diese Wende knüpft an eine alte Tradition an: Schon Paulus spricht von einer *logike latreia*, Glaube ist ihm ein *obsequium rationi consentaneum*, ein vernunftgemäßer Gehorsam (Röm 12,1, vgl. DH 3009). Daraus hat schon Augustinus und vollends der Vater der mittelalterlichen Theologie, Anselm von Canterbury, die Idee der *fides quaerens intellectum*, des Glaubens, der nach dem Verstehen fragt, entwickelt. Anselm formuliert sein Anliegen in Gebetsform: »Ich versuche nicht, Herr, Deine Tiefe zu durchdringen, denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich; aber mich verlangt, Deine Wahrheit einigermaßen einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt. Ich suche ja nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube um einzusehen. Denn auch das glaube ich: wenn ich nicht glaube, werde ich nicht einsehen.«⁴ Der Glaube ist also ein nach Verständnis fragender und suchender Glaube. Das schließt ein rein irrationales und rein emotionales Glaubensverständnis aus, ebenso das fundamentalistische Missverständnis. Fundamentalisten wollen Bibelaussagen oder Glaubensformeln nur wiederholen, sie anderen auferlegen und gleichsam eintrichtern. Sie sperren sich gegen verstehen wollende rationale Durchdringung. Solche Angst vor dem Denken ist nicht Ausdruck eines starken, sondern eines schwachen Glaubens. Der Glaube soll ja kein Joch sein für den Menschen, sondern ein Licht, eine Botschaft der Freude. Wer wirklich glaubt, hat keine Angst, sich dem Denken zu stellen und durch das Feuer der Kritik hindurchzugehen. Der Glaube kann dadurch gereinigt, bereichert und vertieft werden. Aus dem Kinderglauben kann und soll ein verantworteter mündiger Glaube werden.

Auch wenn Glauben und Denken zusammengehören, können beide aufgrund von Missverständnissen, die auf beiden Seiten möglich sind, faktisch in Konflikt miteinander geraten, wie etwa im Fall Galileo Galilei. Sie stehen aber in keinem prinzipiellen Widerspruch zueinander (vgl. DH 3017). Sie sind – wie Papst Johannes Paul II. sagte – die zwei Flügel der Seele, mit denen wir uns zu Gott aufschwingen⁵ und – so füge ich hinzu – die uns helfen, dass wir nicht abheben, sondern im recht verstandenen Sinn mit beiden Füßen auf dem Boden der Wirklichkeit bleiben.

Eine solche Begegnung von Glauben und Denken ist nur möglich, wenn der Glaube wirklich Glaube bleibt. Man kann ihn nicht rational

⁴ ANSELM VON CANTERBURY: Proslogion c. 1, 83f.

⁵ Fides et ratio, Einleitung.

beweisen, ihn nicht rational in Vernunftwahrheiten auflösen oder ihn in einer höheren Spekulation aufheben (Hegel). Aber man kann den Glauben als Glauben als vernunftgemäß aufweisen.⁶ In diesem Sinn spricht Bonaventura von einer dreifachen Funktion des Denkens im Glauben⁷:

1. Das Denken dient *ad confudendum adversarios*, um Einwände gegen den Glauben aufzulösen (*rationes solvere*).⁸ Etwas drastischer formuliert: man kann manchen allzu frechen Kritikern das Maul stopfen, und man kann zeigen, dass auch der Nichtglaubende Voraussetzungen macht, die er nicht beweisen kann. Man kann fragen: Was glaubt der, welcher nicht glaubt?⁹

2. Das Denken dient *ad firmandum infirmos*. Die Theologie soll die im Glauben Schwachen stärken. Sie soll helfen, dass wir im Glauben antwortfähig, diskursfähig und sprachfähig werden, um auf Einwände nicht polemisch, sondern konstruktiv zu antworten. »Gebt jedermann Rechenschaft (*apologia*), die euch nach dem Grund eures Glaubens fragen (1 Petr 3,15).

3. Die Theologie dient *ad delectandum perfectos*. Sie soll die Gläubigen erfreuen, sie soll zeigen, dass der im Denken verantwortete Glaube in sich stimmig, das heißt, dass er schön ist. Die Theologie will Freude am Glauben machen. Das Studium der Theologie soll darum keine Buße sein, es soll nicht Verdruss, sondern Freude am Glauben wecken.

Bei alldem kann es nicht nur darum gehen, zu sagen, was der Glaube für mich und für uns und unsere Zeit bedeutet. Gott hat nur dann eine Bedeutung für uns, wenn er nicht nur ein Konstrukt unseres Denkens ist, sondern wenn er wirklich ist. Wir dürfen den Glauben nicht in Deutungen und Bedeutungen auflösen und ihn zu einem Konstrukt von Chiffren und Symbolen machen. Wir kommen nicht darum herum, im Glauben Ist-Aussagen zu machen. Darum gibt es keine Theologie ohne Ontologie, der Wissenschaft vom Sein. Es muss nicht eine bestimmte, etwa die platonische oder aristotelische Ontologie sein, es kann auch eine moderne personale oder relationale Ontologie sein.

⁶ BONAVENTURA: In Sent. prooemium q. 1: Die Vernunft *addit rationem porbabilitatis*, so dass aus dem *credibili ut cedibili* das *credibili ut factum intelligili* wird.

⁷ Ebd., q. 2.

⁸ THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae I, q. 1 a. 8.

⁹ C. M. MARTINI / U. ECO: Woran, Wien 1998.

Aber die Theologie muss den Mut haben zu sagen, dass Gott *ist*, dass Jesus Christus der Sohn Gottes *ist*, die Eucharistie der Leib Christi *ist*. »Hoc est!« – »Das *ist* mein Leib.«

Bei diesen Ist-Aussagen müssen wir uns freilich bewusst sein, dass alle unsere Begriffe nur Gleichnis sind. Gott ist nicht so, wie die Dinge dieser Welt sind. Bei allen Begriffen, die wir benützen, entspricht aller Ähnlichkeit eine je größere Unähnlichkeit; sie gelten nur analog. Gott ist immer größer als alles, was wir von ihm auszusagen vermögen (vgl. DH 806). Die Theologie ist eine *fides quaerens*, sie bleibt immer fragende Theologie, die erst unterwegs ist. Wir sind als Theologen Pilger, Fragende und Suchende (vgl. 2 Kor 5,6f.). Aber als solche Pilger sind wir nicht allein.

3. KIRCHLICHE THEOLOGIE

Wer glaubt, gehört zur Familie der Brüder und Schwestern Jesu, zur Gemeinschaft der Glaubenden. *Congregatio fidelium* ist eine der ältesten Selbstbezeichnungen der Kirche. Kirche – das sind alle Getauften in der Vielfalt ihrer Gaben und Aufgaben in der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieses im umfassenden Sinn katholische Verständnis der Kirche neu herausgestellt und dabei auch die Bedeutung des Zeugnisses der Laien zur Geltung gebracht (LG 12; 35).

Das hat Konsequenzen für die Kirchlichkeit der Theologie. Sie darf nicht auf Linientreue gegenüber dem Lehramt reduziert werden. Der Theologe soll den Glauben der Kirche auslegen, so wie er in der Kirche verkündet und gelehrt, wie er in der Liturgie der Kirche gefeiert und wie er in der Kirche gelebt wird.

Der Meister der theologischen Methodenlehre, Melchior Cano, führt in seinem Werk *De Locis theologicis; Über die Fundorte der Theologie* sozusagen die Fundgruben der Theologie auf.¹⁰ Grundlegend ist die Heilige Schrift, dann die Liturgie, die Glaubensbekenntnisse, die Kirchenväter, die Theologen, die Heiligen, der Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*), die Volksfrömmigkeit und selbstverständlich das kirchliche Lehramt. Heute wird man auch Glaubenszeugnisse anderer Christen nennen. Sie sind nicht nur *adversarii*, sondern – mit den not-

¹⁰ M. SECKLER: Bedeutung.

wendigen Unterscheidungen – auch Zeugen des Glaubens. Schließlich zögert Cano nicht, auch Literatur, Kunst, Geschichte zu nennen.

Jeder dieser Fundorte hat seine spezifische Bedeutung. Sie können sich nicht gegenseitig ersetzen, sie interpretieren sich gegenseitig. Sie sind in ihrem Zusammenspiel ein offenes System, das man nicht von einem Punkt her in Griff nehmen kann. Als offenes System gibt es Raum für das freie Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Lehramtliche Aussagen haben also ihre spezifische Autorität, sie müssen aber im Zusammenhang des biblischen Zeugnisses und im Ganzen der Traditionszeugnisse ausgelegt werden.

Erst in diesem großen Zusammenhang kann man das Verhältnis von Lehramt und Theologie sachgemäß bestimmen. Darüber ist es neuerdings zu einem Streit gekommen, über den ich mich nur wundern konnte. Denn kein geringerer als Thomas von Aquin spricht von einem zweifachen Lehramt, *cathedra magisterialis*, d.h. der Theologen, und der *cathedra pontificalis seu episcopalis*, das pastorale Lehramt der Bischöfe.¹¹ Beide liegen nicht auf derselben Ebene; sie lassen sich auch nicht einfach einander über- oder unterordnen. Sie sind einander zugeordnet.

Der *cathedra episcopalis* kommt eine *eminentia potestatis* zu; ihr steht die vollmächtige Lehrentscheidung zu. Der *cathedra magisterialis* kommt eine *excellencia scientiae* zu. Sie hat keine Vollmacht, sondern eine *licentia communicandi* und die *auctoritas docendi*. Bei ihr zählt nicht die Autorität, sondern das Argument, das sie aus den genannten Quellen schöpft und das sie in der theologischen Disputation (Auseinandersetzung) zu vertreten hat. Dabei soll sie nicht nur zeigen, *dass* etwas zu glauben ist, sondern auch *wie* es zu glauben und wie es im Glauben zu verstehen ist. Ohne Verständnis des Glaubens bleibt die bloße Berufung auf den Gehorsam des Glaubens leer. Der Theologie kommt also eine Auslegungskompetenz auch für lehramtliche Entscheidungen zu, mit der sie dem Verständnis des Glaubens und der Glaubensfreude der Gläubigen dient.

Das Lehramt der Theologen ist damit kein Super- oder Parallellehramt, das sich neben oder über die Bischöfe stellen kann. Aber da auch

¹¹ THOMAS VON AQUIN, Quodlibetalia 3 q. 4 a. 9; 4 q. 9 a. 18; Summa contra gentiles I c. 2.8.9; Summa theologiae II/II 185, 1 ad 1; Opusc. 19,4. Vgl. M. SECKLER: Wände, 111–115.

die Bischöfe nicht nur sagen sollen, *dass* etwas zu glauben ist, sondern auch *wie* es im Glauben zu verstehen ist, sind sie auf Theologie angewiesen. Entweder müssen sie wie die Kirchenväter selbst theologische Kompetenz haben und sich damit dem Disput stellen, oder sie müssen die Hilfe von Theologen in Anspruch nehmen.

Das Konzil von Trient hat dieses Zusammenspiel auf exemplarische Weise institutionalisiert. Es gab nicht nur eine Bischofs-, sondern auch eine Theologenkongregation. Alle Fragen wurden zunächst von den Theologen diskutiert und dann den Bischöfen vorgelegt. Auf dem letzten Konzil war das Verhältnis nicht institutionell geregelt, aber in den Kommissionen war der Mitwirkung der Theologen Raum gegeben, und die Bischöfe haben sich ausgiebig des Rats der Theologen bedient. Nach dem Konzil wurde 1969 eine Internationale Theologenkommision eingerichtet. Man hat jedoch nicht den Eindruck, dass deren Beratungen bisher angemessenen Einfluss auf die Kirchenleitung haben.

Kurzum: Man kann die Theologen nicht in die Studierstube oder in die Seminarräume verbannen, und sie selbst dürfen sich nicht in ein akademisches Getto zurückziehen. Sie haben eine öffentliche Verantwortung in der Kirche und sollen dem Glauben der Kirche dienen. Das soll mit Freimut geschehen, aber auch mit Demut, welche auf die Stimme der anderen Gaben und Aufgaben in der Kirche hört. Es gibt das Wort von Johann Adam Möhler: Es gebe zwei Extreme, wenn einer alles sein will oder wenn jeder alles sein (und können) will. Beides sei Egoismus. »Alles können nur alle sein und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.«¹²

4. WEISHEITLICHE, AUF DAS WESENTLICHE BEDACHTE THEOLOGIE

Die Theologie darf sich nicht mit innerkirchlichen Fragen zufriedengeben oder in innerkirchlichen Machtkämpfen ausarten. Die Theologie ist über alles bloße Glaubenswissen hinaus letztlich Glaubensweisheit. Thomas von Aquin zitiert Aristoteles: *Sapientis est ordinare*¹³. Weisheitliche Theologie soll die innere Ordnung, d.h. die Logik, die

¹² J. A. MÖHLER: Einheit, 237.

¹³ THOMAS VON AQUIN: Summa contra gentes I c. 1.

Architektur und damit die innere Schönheit des Glaubens zum Leuchten bringen. Der Glaube ist keine äußere Summe von Wahrheiten, die man anhand einer Strichliste abhaken kann. Er ist ein Ganzes. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von der Hierarchie der Wahrheiten, bei der es gilt, alle Wahrheiten von ihrem gemeinsamen Fundament und ihrer inneren Mitte her zu erschließen (vgl. UR 11).

Die Besinnung auf das Wesen des Christentums¹⁴ geschieht in der gegenwärtigen Theologie in doppelter Form: Einerseits spekulativ bei Karl Rahner und seiner Forderung nach Kurzformeln des christlichen Glaubens, die er in seinem *Grundkurs des Glaubens* genial durchgeführt hat,¹⁵ andererseits in der mir mehr naheliegenden Konzeption von Romano Guardini und Joseph Ratzinger, wonach Grund und Mitte des christlichen Glaubens keine Idee und kein Prinzip ist, sondern eine Person, Jesus Christus.¹⁶ Schon Bonaventura erläuterte, dass Jesus Christus das integrale Subjekt der Theologie ist. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch, Haupt und Leib der Kirche, Alpha und Omega.¹⁷ Von ihm her ist die Geschichte Gottes mit den Menschen im Alten Testament zu lesen, in ihm das Neue Testament zusammengefasst. In ihm ist das alles umfassende Geheimnis Gottes konkret offenbar geworden (2 Kor 2,7–10; Eph 3,3.9f.). In ihm wird konkret anschaulich, wer und wie Gott ist; wer ihn sieht, der sieht den Vater (Joh 14,9). Er ist das *Concretum universale* (H. U. von Balthasar).¹⁸

Botschaft und Werk Jesu Christi lassen sich als Offenbarwerden der Barmherzigkeit des Vaters verstehen.¹⁹ Denn in seiner Barmherzigkeit wird Gott als Liebe offenbar (1 Joh 4,8). Barmherzigkeit ist der Name unseres Gottes (Papst Franziskus). Als der dreieine Gott ist er in sich selbst sich mitteilende und sich schenkende Liebe, durch den Heiligen Geist lässt Gott uns in seiner Barmherzigkeit an seiner Liebe teilhaben. Das ist keine abstrakte Lehre, sondern fordert von uns Bekehrung zur Barmherzigkeit. Wir sollen barmherzig sein, wie unser Vater im Himmel barmherzig ist (Lk 10,15). Die Mitte und das Ganze des

¹⁴ Zur historischen und sachlichen Problematik M. SECKLER: Christentum.

¹⁵ K. RAHNER: Forderung; DERS.: Reflexionen; DERS.: Grundkurs.

¹⁶ R. GUARDINI: Wesen; J. RATZINGER: Einführung.

¹⁷ BONAVENTURA: Sent. prooemium. q. 1; vgl. De reductione artium in theologiam, 12: Christus totius fidei integritas; vgl. ebd., 21.

¹⁸ Dazu auch W. KASPER: Kirche, 116f.

¹⁹ Dazu: DERS.: Barmherzigkeit.

Christseins ist also, an die Liebe Gottes zu glauben und mit allen Kräften aus ihr zu leben (*Mt 22,34–40*. Die Liebe ist das Band, das alles zusammenhält (*Kol 3,14*).

Diese weisheitliche Konzentration aufs Wesentliche ist keine wohlfeile Reduktion. Sie zeigt vielmehr, dass der christliche Glaube kein kompliziertes System ist; er ist ganz einfach, aber in dieser Einfachheit nicht billig und banal, sondern höchst anspruchsvoll und herausfordernd. Der Dienst der Theologie am Glauben ist es, diese Schönheit des Glaubens zu zeigen und zur Freude am Glauben beizutragen. Sie soll für den Glauben begeistern.

5. THEOLOGISCHE THEOLOGIE UND DIE MYSTISCHE DIMENSION DER THEOLOGIE

Die Weisheit betrachtet alles im Licht der letzten Gründe der Wirklichkeit. So gilt die Leidenschaft einer weisheitlichen Theologie nicht der Kirche, sondern Gott, der Kirche, insofern sie Gottes Volk ist, das berufen ist Gottes Großtaten zu bezeugen (*1 Petr 2,9*). Das eigentliche Thema der Theologie ist Gott, alles andere ist Thema, insofern es in Beziehung steht zu Gott.²⁰ Das sagt schon das Wort Theologie, d.h. Rede von Gott.

Die Rede von Gott ist nicht erst heute aufgrund einer säkularistischen Mentalität schwierig. Es stellen sich grundsätzliche erkenntnistheoretische Fragen. Wie können wir denn von Gott reden? Können wir das überhaupt? Bekanntlich hat Kant das Scheitern aller Gottesbeweise behauptet und die menschliche Erkenntnis auf den Bereich möglicher Erfahrung begrenzt. Diese Position ist philosophisch nicht unbestritten, aber sie hat Schule gemacht und bestimmt heute eine weit verbreitete Mentalität. So ist aus der Rede von Gott oft die Rede über die Rede von Gott, manchmal sogar eine Grabrede auf Gott geworden, wie in der Theologie des Todes Gottes, die inzwischen verdientermaßen selber tot ist.

Doch die Frage, wie von Gott zu reden ist, ist nicht nur ein erkenntnistheoretisches Problem, sie ist auch ein theologisches Problem. Denn Gott ist ein verborgener Gott (*Jes 45,15*), er wohnt im unzu-

²⁰ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I q. 1 a. 7; II/II q. 1 a. 1.

gänglichen Licht (1 Tim 6,16), er ist unbegreiflich (Ijob 11,2; Röm 11,33). Es ist Glaubenssatz, dass Gott seinem Wesen nach unbegreiflich ist.²¹ Zwar ist Gott Licht und keine Finsternis in ihm (1 Job 1,5). Aber für unsere Augen ist er wie das Licht der Sonne, in das wir nicht hineinschauen können, ohne dass wir geblendet werden. Bonaventura: »Wie sich das Auge der Fledermaus zum Licht verhält, so verhält sich das Auge unseres Geistes zu dem, was an sich das Offenbarste ist.«²² Thomas von Aquin: Wir können von Gott eher sagen, was er nicht ist, als was er ist.²³

Die Offenbarung ist keine Aufklärung über Gott, welche den Lücken und Schwächen unserer menschlichen Gotteserkenntnis aufhilft; sie hilft ihnen auf, indem sie Jesus Christus die endgültige Offenbarung des Geheimnisses Gottes erweist. Gegen alle Versuche, Gott für weltliche Zwecke ideologisch zu vereinnahmen, sagt sie: Gott allein ist der Heilige; er allein ist absolut. Sie hält uns an, den Namen Gottes heilig zu halten, und wehrt damit allen Versuchen, Menschen um anderer, angeblich höherer und letzter Werte willen zu opfern. Indem sie Gott dient, dient sie zugleich der Freiheit und Würde des Menschen.

Die Theologie ist *reductio in mysterium*. Sie soll all die vielen Glaubensaussagen auf das eine Geheimnis, das Gott ist, zurückführen. Das Geheimnis Gottes ist uns zusammenfassend im Pascha-Mysterium, *mysterium paschale*, offenbar geworden. In ihm leuchtet am Kreuz die unergündliche Liebe Gottes im Zerbrechen der menschlichen Gestalt wie in deren österlicher Verklärung im Hinübergang zum Vater auf. Das Pascha-Mysterium ist darum für das Konzil zentral für das Verständnis der Liturgie, die in der Feier des Pascha-Mysteriums ihre Quelle und ihrem Höhepunkt hat; es ist nach dem Konzil ebenfalls grundlegend für unser Gottesverständnis und für die Ausbildung in der Theologie.²⁴ Sie soll alle Glaubensaussagen als Ausfaltung des einen Pascha-Mysteriums verstehen lehren.

Die *reductio in mysterium* ist wichtig für das rechte Verständnis der Glaubensartikel. In ihnen erfassen wir die Wahrheit Gottes in verlässlicher Weise, aber wir erfassen sie so, dass jede Aussage über sich hi-

²¹ K. RAHNER: Überlegungen; DERS.: Verborgenheit; DERS.: Grundkurs.

²² BONAVENTURA: Itinerarium, 4; vgl. 105ff.

²³ THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae I, q. 1, a. 3 ad 3. Vgl. K. RAHNER: Fragen.

²⁴ SC 5f; 61; 102; 104; 106f; GS 22; OT 8. Vgl. H. U. von BALTHASAR: Mysterium.

naus verweist auf die gemeinte Sache, d.h. auf Gott selbst.²⁵ Der Glaubensakt bezieht sich nicht auf die Aussage als solche, sondern auf die ausgesagte Sache, auf Gott und sein in Jesus Christus offenes Geheimnis.²⁶ Karl Rahner hat in seinem letzten Vortrag kurz vor seinem Tod aus Anlass seines 80. Geburtstags als Summe seines Lebens als Theologe gesagt: »Glauben heißt, die Unbegreiflichkeit Gottes ein Leben lang aushalten.«²⁷

Wie kann der Theologe, der doch von Gott reden und nicht schweigen soll, das aushalten? Man kann es, weil die Offenbarung nicht eine Information über Gott ist, sondern Kommunikation, Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist. Gott begegnet uns nicht nur als ein von außen uns treffendes Wort, sondern indem er die Augen unseres Herzens mit seinem Licht erleuchtet (*Eph 1,18*). Gott selbst ist das Licht, in dem wir ihn erkennen können. »In deinem Licht sehen wir das Licht« (*Ps 36,10*). In diesem Sinn sprechen wir von dem uns gnadenhaft geschenkten Licht des Glaubens (*lumen fidei*).

Weil Gott in uns ankommt und im Licht des Glaubens von uns angenommen wird, hat der Glaube etwas mit Erfahrung zu tun. Wir können auch sagen: Er hat eine mystische Dimension. Mystik gilt vielen als irrational, dunkel, versponnen, eben als mysteriös und damit als verdächtig. Recht verstandene Mystik meint jedoch nicht außerordentliche Erfahrungen von wenigen »Auserwählten«. Mystik ist eine verinnerlichte Form des normalen Glaubenslebens.²⁸ Als das Innwerden der unmittelbaren Gegenwart Gottes gehört sie zu jedem intensiveren christlichen Leben. Man kann darum als Theologe nicht über Gott reden, wenn man nicht wenigstens versucht, im Gebet mit Gott zu reden. Theologe kann nur einer sein, der etwas von Gott in all seiner Unbegreiflichkeit erfahren und zu bezeugen hat. In diesem Sinn ist die Theologie nicht nur Wissenschaft über den Glauben, sondern auch Wissenschaft aus dem Glauben und auf Glauben hin. Als solche ist sie Dienst am Glauben.

Die Theologie ist Dienst am Glauben, der nach dem Verstehen fragt, und sie bleibt angesichts des je größeren Geheimnisses Gottes immer

²⁵ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* II/II q. 1 a 5 s.c.: »articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.«

²⁶ Ebd., q. 1, a. 3 ad 2: »actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem.«

²⁷ K. RAHNER: Unbegreiflichkeit.

²⁸ K. RAHNER: Gotteserfahrung, 164; DERS.: Spiritualität, 198; DERS.: Art. Mystik, 743f.

eine fragende Theologie. Wir wären schlechte Theologen, wären wir nicht sensibel für die Fragen von Menschen und wären ihre Fragen nicht auch unsere Fragen. Kirchlich ist die Theologie, wenn sie mit dem ganzen Volk Gottes unterwegs ist und es durch alle Fährnisse und auch Finsternisse seines Weges hindurch glaubend und denkend begleitet, damit es in Glaube, Hoffnung und Liebe wächst und in der Freude am Glauben bestärkt wird. Diesen Dienst am Glauben soll das Theologische Institut leisten. Ad multos annos!

QUELLEN

ANSELM VON CANTERBURY: Proslogion, hg. von Franciscus Salesius SCHMIDT, Stuttgart–Bad Cannstatt 1962.

BONAVENTURA: In Sent. prooemium q. 1.

DERS.: Sent. prooemium. q. 1.

DERS.: De reductione artium in theologiam.

DERS.: Christus totius fidei integritas.

DERS.: Itinerarium mentis in Deum. Pilgerbuch der Seele zu Gott, München 1961.

Fides et ratio. Enzyklika von JOHANNES PAUL II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998.

THOMAS VON AQUIN: Summa contra gentes.

DERS.: Summa theologiae I.

DERS.: Quodlibetalia 3 q. 4 a. 9; 4 q. 9 a. 18.

DERS.: Summa contra gentiles I c. 2.8.9.

DERS.: Summa theologiae II/II 185, 1 ad 1.

DERS.: Opusc. 19,4.

LITERATUR

BALTHASAR, Hans Urs von: *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. III/2, Einsiedeln 1969, 133–326.

GEISELMANN, Josef Rupert: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mainz 1942.

GUARDINI, Romano: *Das Wesen des Christentums* (1938), Mainz 1991.

KASPER, Walter: *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg/Br. 2012.

- DERS.: Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg/Br. 2011, 76–94.
- DERS.: Theologie im Diskurs (WKGS 6), Freiburg/Br. 2014.
- MARTINI, Carlo Maria / ECO, Umberto: Woran glaubt, wer nicht glaubt?, Wien 1998.
- J. A. MÖHLER: Die Einheit in der Kirche (1825) (§ 70), Darmstadt 1957.
- RAHNER, Karl: Die Forderung nach einer Kurzformel des christlichen Glaubens, in: Schriften VIII, 155–164.
- DERS.: Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin, in: Schriften XII, 306–319.
- DERS.: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976.
- DERS.: Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Schriften IX, 242–256.
- DERS.: Über die Verborgenheit Gottes, in: Schriften XII, 285–305.
- DERS.: Überlegungen zur Methode der Theologie, in: Schriften IX, 115–126.
- DERS.: Von der Unbegreiflichkeit Gottes: Erfahrungen eines katholischen Theologen, hg. v. Albert RAFFELT, mit einer Einleitung von Karl LEHMANN, Freiburg/Br. 2006.
- DERS.: Gotteserfahrung heute, in: Schriften IX.
- DERS.: Spiritualität des Priesters, in: Schriften XIV.
- DERS.: Art. Mystik, in: LThK² 7 (1962), 743f.
- RATZINGER, Joseph: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (1968), München 2006.
- SECKLER, Max: Christentum, in: LThK³ 2 (1994) 1107–1115.
- DERS.: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »loci theologici«. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: DERS.: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg/Br. 1988, 79–104.
- WENZEL, Knut: Art. Narrative Theologie, in: LThK³ 7 (1998) 640–644.

HELMUT KRÄTZL

Ökumene und Reformationsgedenken in Österreich

Vortrag bei der Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg am 26. Januar 2017

Der Autor war 1977–2008 Weihbischof in Wien, zugleich 1981–1985 Generalvikar und nach der Emeritierung Kardinal Königs von Sept. 1985 bis Sept. 1986 Diözesanadministrator der Erzdiözese Wien. Zuletzt war er Bischofsvikar für die Belange der Ökumene. Er bekleidete darüber hinaus wichtige Funktionen in der Österreichischen Bischofskonferenz und ist auch heute noch bei bischöflichen Pfarrvisitationen und in einer regen Vortragstätigkeit über die Grenzen Wiens hinaus engagiert. Er gilt auch international als herausragender Vertreter des österreichischen Episkopates und ist Autor zahlreicher Bücher mit hohen Auflagenzahlen. Er referierte oftmals in Klosterneuburg und ist Ehrenmitglied der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“. (Ed.)

1. MIR WAR ÖKUMENE VOR DEM KONZIL UNBEKANNT

In meiner Jugend erlebte ich das Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen nur kontroversiell. Pius XII. hatte in seiner Kirchenenzyklika »Mystici Corporis« 1943 noch eindeutig erklärt, dass die wahre Kirche Christi »die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche« ist.

2. DIE NEUEN KATHOLISCHEN PRINZIPIEN DES ÖKUMENISMUS IN UNITATIS REDINTEGRATIO (UR)

- Anders als bei der Selbstidentifikation der römischen Kirche mit dem Leib Christi in der Enzyklika »Mystici Corporis« heißt es nun, dass die eine Kirche Christi in der römisch-katholischen Kir-

che »subsistiert« (LG 8), also nicht deckungsgleich mit dem Leibe Christi ist, sondern im Referenzrahmen mit den anderen christlichen Kirchen gesehen wird.¹

- Durch die Taufe im »einen Leib Christi« verbunden können auch außerhalb der sichtbaren Grenzen (saepta = Zäune, Schranken) der katholischen Kirche viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, existieren, wie das geschriebene Wort, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes.
- Auch zahlreiche liturgische Handlungen in anderen Kirchen zeugen ohne Zweifel »das Leben der Gnade« und müssen »als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden.«
- Gemeinsamkeit in Dialog, Feier und Engagement, früher verboten, werden nun angemahnt. Das gebietet nicht nur der gegenseitige Respekt, sondern man erwartet sich davon besondere Früchte, etwa Lehre und Leben der anderen besser kennen zu lernen, enger zusammenzuarbeiten und sich gegenseitig zu ermutigen, die eigene »Treue gegenüber dem Willen Christi hinsichtlich der Kirche zu überprüfen«².
- Neben allem Trennenden wird nun die Freude am Gemeinsamen entdeckt. So wird Ökumene zur gegenseitigen Bereicherung, ja zur gegenseitigen Auferbauung.
- Als Anlass für die Kirchenspaltung wird fehlende Reformbereitschaft und Schuld auf *beiden* Seiten einbekannt; Voraussetzung für den Prozess der Einigung wäre Treue gegenüber der eigenen Berufung, aber auch eigene Bekehrung und Demut. So wird der Weg zur Einheit nur über das Erkennen eigener Fehler und den ehrlichen Willen zur Erneuerung gehen. Und jede Erneuerung besteht wesentlich im Wachsen der Treue gegenüber der eigenen Berufung.³
- Der Ökumenismus wird seinem innersten Wesen nach als *geistliche Bewegung* gesehen. Nur so wird er vor Veräußerlichung und Routine bewahrt.⁴

¹ Vgl. dazu M. PLATHOW: Ökumenismusdekret.

² UR 4.

³ UR 6,1.

⁴ J. FEINER: Kommentar, 74.

3. WACHSENDE ÖKUMENE IN ÖSTERREICH

Wie ich das persönlich erlebte:

Die Stiftung *Pro Oriente* (Kardinal König schon während des Konzils) hat in Ausnützung der besonderen geopolitischen Lage Österreichs die Tore zum Osten, zu Altorientalen und Orthodoxen geöffnet. Wir gedenken heute besonders Mesrob Krikorian, des Bischofs der apostolisch-armenischen Kirche, der gestorben ist.

Pastorale Übereinkünfte zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens betreffend die Taufe, die Mischehe, den simultanen Gebrauch von Kirchen u.a. haben ein ganz neues Klima zwischen den Kirchen geschaffen.

Im *Ökumenischen Rat der Kirchen*, in dem 14 Kirchen vertreten sind, ist die röm. kath. Kirche seit 1. Dezember 1994 Vollmitglied. Viele gemeinsame Veranstaltungen und Gottesdienste werden abgehalten. Der ÖRKÖ nimmt deutlich die gesellschaftliche Verantwortung wahr und hat bedeutsame Resolutionen nach Brüssel abgegeben. In Bezug auf Österreich wird dies deutlich durch ein gemeinsam verantwortetes Ökumenisches Sozialwort,⁵ das am 1. Adventsonntag 2003 feierlich im Dom zu St. Stephan vorgestellt wurde. Durch die frühere Vorsitzende Oberin Gleixner war der ÖRKÖ auch im Konvent für eine neue Verfassung in Österreich vertreten und brachte dort eine unüberhörbare Stimme ein.

Die österreichische Bischofskonferenz bildet gemeinsam mit dem Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche seit 40 Jahren eine *Gemischt katholisch-evangelische Kommission*.

Die Zusammenarbeit auf *karitativem, sozialem und kulturellem* Gebiet wird immer stärker. Gesellschaftspolitisch wird dies vor allem durch das Engagement von Caritas und Diakonie deutlich in Fragen der Menschenrechte, der Ausländer, der Asylanten und der Hilfe in Not im In- und Ausland.

Die *ARGE-Ökumene konfessionsverbindender Eben*, österreichweit vernetzt, gehört wohl zur »Speerspitze« vorantreibender Ökumene. Dies vor allem, weil sowohl die schmerzliche Wunde der Trennung in der eigenen Familie täglich spürbar wird, aber auch, weil in großer Verantwortung weiterführende Ökumene »erprobt« wird.

⁵ Sozialwort.

Ökumenische Morgenfeier im ORF. Dabei lernte ich, was evangelische Christen wirklich glauben, und es bildeten sich ganz persönliche Freundschaften (Werner Horn).

Die Früchte in der Ökumene nach dem Konzil können gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

4. WAS WIR VONEINANDER LERNTEN

Bischof Bünker hat dies ausführlich beschrieben:

- »Der Dialog – ein Austausch der Gaben« (Johannes Paul II. »Ut unum sint« 28).
- Wir Katholiken entdeckten die Bibel, evangelische Kirche die tiefere Bedeutung des Abendmahls.
- Gemeinsames Zeugnis für Christus.
- Verantwortung für die Gesellschaft, politisch, karitativ.
- Gemeinsame Ausbildung der Religionslehrer.
- Die konfessionelle Vielfalt bedeutet Reichtum (Bünker)

5. DIE NEUEN HERAUSFORDERUNGEN

- Säkularisierung und neues Heidentum drängen zu einem noch überzeugendere Christusbekenntnis.
- Die Begegnung mit den Weltreligionen durch die Flüchtlingsbewegung und die Angst vor dem »Fremden«.
- In einer zerrissenen Gesellschaft und Welt das Beispiel »versöhnter Verschiedenheit«.
- Das Lutherjahr:
 1. selbstkritische Suche nach den je eigenen Wurzeln für die Reformation.
 2. Dank für das Geschenk wachsender Einheit, aber auch offizielle Rezeption.
 3. der eine Leib und die getrennten Tische.

6. MEIN BESONDERER WUNSCH FÜR DAS LUTHERJAHR HINSICHTLICH DER EUCHARISTIE

Wie weit die Theologen gekommen sind, zeigte uns das Vorfeld zum ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003. Evangelische und katholische Theologen haben sehr sorgsam die wichtigsten Ergebnisse zur Frage des Amtes und der Eucharistie aufgelistet.⁶ Harding Meyer, ehemaliger Professor am Centre d'Études Oecuméniques des Lutherischen Weltbundes in Straßburg, dokumentiert Erörterung und Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis und Praxis von Abendmahl und Eucharistie;⁷ Hans Jorissen, em. Prof. für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, gibt ein katholisches Plädoyer für die Anerkennung reformierten Ämter.⁸ Das Ökumenismusdekret forderte ausdrücklich, dass die Lehre vom Abendmahl auch zu den Gegenständen künftiger Dialoge gehöre.⁹ Ergebnisse solcher Dialoge sind aber von den Kirchen offiziell nie angenommen, aber auch nicht in den einschlägigen Papstschreiben erwähnt worden.¹⁰ 1999 hat Kardinal Kasper nach der gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund gemeint, bald könne man eine ähnliche gemeinsame Erklärung über die Eucharistie abgeben. Bis heute geschah dies leider nicht. Die katholische Kirche meint, zuerst müsse es die volle Einheit geben (was ist damit gemeint?), erst dann gemeinsame Eucharistie. Bünker hat die evangelische Meinung deutlich gemacht, der ich mich gerne anschließe: Ob nicht die eucharistische Gastfreundschaft sogar ein Mittel, ein Gnadenmittel zu mehr Einheit wäre?

Ich danke Prof. Redtenbacher, dass er der Ökumene bei der Jahrestagung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft so breiten Raum gegeben hat. Und ich danke Bischof Bünker für sein so ausführliches Referat, das in Form und Inhalt für mich gerade den so gut gewachsenen ökumenischen Geist in Österreich wiedergibt.

⁶ J. BROSEDER / H. G. LINK (Hg.): Gastfreundschaft.

⁷ Ebd., 61–84.

⁸ Ebd., 85–97.

⁹ UR 22,3.

¹⁰ Vgl. z.B. die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* von Johannes Paul II., 2003. Das Fehlen beklagt der Direktor des Centre d'Études Oecuméniques des Lutherischen Weltbundes in Straßburg: T. DIETER: 40 Jahre, 108.

QUELLEN

ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH (Hg.): Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003.

LITERATUR

BROSSEDER, Johannes / LINK, Hans-Georg (Hg.): Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen-Vluyn 2003.

DIETER, Theodor: 40 Jahre Unitatis redintegratio – Aufbruch und Grenzen, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 55 (2004) 107–109.

FEINER, Josef: Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, in: LThK.E 2, 40–126.

PLATHOW, Michael: 40 Jahre Ökumenismusdekret: Abgebrochener Aufbruch?, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 55 (2004) 105f.

MICHAEL BÜNKER

Ökumene der Gaben: vom Miteinander zum Füreinander – Was wir voneinander lernen

26.1.2017 Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg

Der Autor ist Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich. Er promovierte 1981 mit einer neutestamentlichen Dissertation über den Ersten Korintherbrief, war 1991–1999 Leiter der Evangelischen Religionspädagogischen Akademie und ist seit 2003 Honorarprofessor an der Evangelischen Fakultät der Universität Wien. Bünker ist Vorsitzender des Evangelischen Oberkirchenrates A.u.H.B. in Österreich und Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). (Ed.)

Am Beginn des Jahres 2017, in dem die Evangelischen Kirchen weltweit 500 Jahre Reformation feiern und bedenken, hier bei Ihnen sprechen zu können, ist für mich eine besondere Ehre und Freude. 2017 ist das erste der Reformationsjubiläen im ökumenischen Zeitalter. Den Auftakt bildete mit starken Bildern der gemeinsame Gottesdienst, den Papst Franziskus mit den Vertreterinnen und Vertretern des Lutherischen Weltbundes am Reformationstag, dem 31. Oktober 2016, in Lund in Schweden gefeiert hat. Aber auch in Österreich war das möglich, am ersten Advent haben wir, live im ORF und im ZDF übertragen aus der lutherischen Kirche in Linz-Dornach, einen ökumenischen Gottesdienst gefeiert, an dem die reformierte, methodistische und römisch-katholische Kirche beteiligt waren. Im Licht der Versöhnung, so wurde das Licht der ersten Kerze am Adventkranz aufgenommen und auf unsere Situation hin gedeutet. Die gemeinsame Freude an der Wiederentdeckung des Evangeliums und die Ausrichtung auf Jesus Christus verbinden uns, sie machen es möglich, aus dem Geist der Versöhnung auf die Geschichte zu blicken, die von einem Gegeneinander und Nebeneinander geprägt war, und uns auf die Aufgaben zu besinnen, die Gott für seine Kirche heute und morgen bereithält. Dabei gehen wir zum Miteinander und zum Füreinander. Dass

einer der überzeugtesten und überzeugendsten Vertreter des katholischen Ökumenismus heute mit mir vor Ihnen steht, Bischof Helmut Krätzl, bringt das noch einmal deutlich zum Ausdruck.

Ich werde mit einem Zitat aus einem noch nicht gehaltenen Gottesdienst beginnen, dann einige Überlegungen zur Ökumene der Gaben anschließen und im letzten Teil auf den Gottesdienst eingehen, den wir evangelisch und katholisch und immer wieder auch ökumenisch feiern.

Im Wortlaut der beiden Passagen:

Lit. kath. Wir danken Gott für die geistlichen, die theologischen und die ethischen Impulse der Reformation, die wir in der katholischen Kirche teilen können. Ich nenne die Wertschätzung des Wortes Gottes und der Heiligen Schrift. Ich nenne die Rechtfertigungslehre: Es ist auch für die katholische Kirche wichtig zu erkennen, dass ein Mensch nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wird. Wir sehen das Engagement so vieler Männer und Frauen in den evangelischen Gemeinden als lebendiges Zeugnis des Glaubens. Wir schätzen die intensiven Diskussionen und die verantwortungsvollen Entscheidungsprozesse in den Synoden. Wir sind beeindruckt von dem starken Einsatz der evangelischen Kirche in der Diakonie, in unserem Land und auf der ganzen Welt. Vieles wäre noch zu nennen. Liebe evangelische Glaubensgeschwister: Wir danken Gott, dass es Sie gibt und dass Sie den Namen Jesu Christi tragen.

Lit. ev. Wir danken Gott für das Glaubenszeugnis der katholischen Kirche. Wir sehen, dass sie im wahren Sinn des Wortes eine Weltkirche ist, die Nationen, Sprachen und Kulturen verbindet. Wir schauen voll Achtung auf die Liebe zur Liturgie, die in der katholischen Kirche gepflegt wird. Wir schätzen die besondere Aufmerksamkeit für die Überlieferungen des Glaubens, Bekenkens und Denkens, die die Geschichte der Christenheit und so auch unsere Geschichte geprägt haben. Wir wissen uns herausgefordert, unser eigenes Verständnis von Kirche und Kircheneinheit, von Ordination und Amt im Dialog mit der katholischen Theologie zu vertiefen. Wir sind beeindruckt vom karitativen Dienst der katholischen Kirche in unserem Land und auf der ganzen Welt. Vieles wäre noch zu nennen. Liebe katholische Glaubensgeschwister: Wir danken Gott, dass es Sie gibt und dass Sie den Namen Jesu Christi tragen.

Vieles wäre noch zu nennen! Dieser Gottesdienst wird am 11. März 2017 in der Michaeliskirche in Hildesheim gefeiert, geleitet von Kardinal Reinhard Marx und Bischof Heinrich Bedford-Strohm. Der Titel ist: Erinnerung heilen – gemeinsam Jesus Christus bezeugen.¹ In der dafür erarbeiteten gemeinsamen Erklärung wird auf die Ökumene der Gaben eingegangen. Dort heißt es:

»In jüngerer Zeit haben sich trotz der offenen Fragen in der Sinnbestimmung der Ökumene und auch angesichts des damit verbundenen Streits über die rechten Wege, an ein noch unbestimmtes Ziel zu gelangen, neue Perspektiven eröffnet: Die konfessionelle Vielfalt wird (auch) als ein Reichtum wahrgenommen. Manche christlichen Gemeinschaften haben ein Gut bewahrt, das Anderen verloren ging und an dem sie nun als Gabe teilhaben. Insbesondere die Entdeckung des großen Schatzes an unterschiedlichen Weisen, die eine christliche Spiritualität zu leben, ist ein Gewinn für die Gesamtheit der Kirchen. Zur Wahrnehmung und Aufnahme von Erfahrungen in anderen christlichen Traditionen als der eigenen bereit zu sein, aufeinander zu hören, miteinander zu leben und füreinander da zu sein, sind Grundanliegen der Ökumene heute.«

Kardinal Marx hat bei der Pressekonferenz, bei der diese Erklärung am 16.9.2016 in München vorgestellt wurde, gesagt: »Der Liturgieentwurf, der auf der Grundlage des Gemeinsamen Wortes entwickelt wurde, bringt diese wechselseitige Wertschätzung in einer ›Ökumene der Gaben‹ praxisnäher zum Ausdruck. Katholischerseits wird für die theologischen und ethischen Impulse der Reformation wie die Wertschätzung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, die Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht aus Werken des Gesetzes oder die synodalen Entscheidungsprozesse gedankt. Umgekehrt werden als besondere Gaben der katholischen Kirche zum Beispiel ihr weltkirchlicher Horizont, ihre Liebe zur Liturgie oder ihre Aufmerksamkeit für die Tradition genannt. Im Liturgieentwurf ist vorgesehen, dass beide Seiten ihren Dank mit den Worten schließen: ›Wir danken Gott, dass es Sie gibt und dass Sie den Namen Jesu Christi tragen.‹ Stärker kann man die wechselseitige Wertschätzung nicht zum Ausdruck bringen.«

¹ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ/EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Erinnerung.

»Dienet einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes« – so mahnt der Apostel Petrus seine Gemeinde (1 Petrus 4,10), die auserwählten Fremdlinge in der Diaspora (1,1), angesichts des nahe herbeigekommenen Endes aller Dinge (4,7). Als besondere Gaben nennt der Apostel die Liebe, die Gastfreundschaft und das Gebet – ein Gabenaustausch, »damit in allen Dingen Gott gepriesen werde durch Jesus Christus« (4,11). Unter dieses biblische Leitwort stellt die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Lumen gentium*, die Gemeinschaft des Gottesvolkes (LG 13). Es ist Kennzeichen und Ausdruck der Katholizität, dass die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche einbringen. Kirche verwirklicht sich als Gütergemeinschaft. »Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind.«

Was hier noch eher angedeutet ist und hinsichtlich seiner ekklesiologischen Bedeutung noch zu klären wäre, hat Papst Johannes Paul II. in seiner Ökumene-Enzyklika »*Ut unum sint*« von 1995 aufgegriffen und explizit auf den ökumenischen Dialog bezogen: »Der Dialog ist nicht nur ein Gedankenaustausch. Er ist gewissermaßen immer ›ein Austausch von Gaben und Geschenken‹« (*Ut unum sint*, 28).

Ausdrücklich aufgegriffen wurde die Rede von der »Ökumene der Gaben« vom früheren Ratsvorsitzenden der EKD, dem Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland Nikolaus Schneider, rund um den Besuch von Papst Benedikt XVI. in Erfurt im Jahr 2011. Es ist damit eine neue Perspektive eröffnet worden, die den Gegensatz von Konsens- und Differenzökumene und auch die Formulierung einer »Ökumene der Profile« um einen wichtigen Aspekt ergänzt.

In der theologischen Arbeit greift die Ökumene der Gaben auf Überlegungen zurück, wie sie etwa von Margaret O’Gara 1998 entfaltet wurde. Sie spricht von einem »*ecumenical gift exchange*«, einem kommunalen, dialogisch-prozessualen Begriff von Rezeption kirchlich-dogmatischer Entscheidungen. Die fünfte Weltkonferenz von *Faith and Order* hat 1993 in Santiago de Compostela die Gabe-Terminologie für ihre Vorstellung der *Koinonia* verwendet. *Koinonia* ist Gabe

Gottes und wird zu Auf-Gabe der Kirchen, Koinonia zu suchen, zu bewahren und zu gestalten. Der Austausch der Gaben wird also zu einem Kreislauf, der angestoßen wird durch die aktivierende Kraft, die aktivierende Eigenschaft der Gabe. 2005 hat dann der finnische lutherische Theologe Risto Saarinen sein Buch »*God and the Gift. An Ecu-
menical Theology of Giving*« veröffentlicht. Er spricht vom Handeln Gottes als einem vielfältigen Geber: in der Schöpfung, in deren Bewahrung und Erneuerung, in der Gabe von Zuwendung, Liebe und Lebensmöglichkeit in Jesus Christus und von der Kraft, der Hoffnung und dem Trost, die Gottes Heiliger Geist schenkt. Gott gibt uns, was wir nicht haben, und wir würdigen diese Gabe, indem wir uns gegenüber unseren Mitmenschen und Mitkirchen entsprechend verhalten. Dabei ist die Grundasymmetrie im Verhältnis der Gabe Gottes und des menschlichen Empfangens zu wahren. Gott gibt uns nicht, weil wir es verdienten oder so liebenswürdig wären, sondern: weil er uns gibt, werden wir seiner Liebe entsprechend und seiner Zuwendung würdig. Es ist also nicht der sozialwissenschaftlich, kulturwissenschaftlich oder auch ökonomisch oft beschriebene Gabenkreislauf, den die ethnologische Forschung eingehend beschrieben hat (Marcel Mauss, Rene Girard und andere). Es ist die Liebesgabe, die freie Gabe (*free gift*), ja sogar die Gabe aus unglücklicher Liebe, *giving gifts to enemies*, sagt Saarinen, denn erst die Gabe der göttlichen Zuwendung schafft die Würdigkeit des Menschen. Heilvolles Leben und damit auch Vergebung gibt es nur durch die bleibende Differenz von Schöpfer und Geschöpf und unter Wahrung der Freiheit, in der Gottes Liebe gibt, was der Mensch braucht.

Es gehört zu den für dieses Verständnis von Gabe typischen Geheimnissen, dass an einem bestimmten Punkt die Komplexität von Geber und Empfangendem nicht mehr auflösbar ist. Jesus Christus ist der Empfangende, er ist zugleich der Gebende und die Gabe selbst. Daher ist das Gabe-Geschehen im Letzten unerklärlich. Bei Wahrung der Grunddifferenz von Schöpfer und Geschöpf wird der Mensch auf Gottes Gabe antworten durch eine Haltung und durch seine Handlungen. Die Haltung bezieht sich auf Gott, den Geber aller guten Gaben, und besteht aus Dank und Lob. Zwischenmenschlich und zwischenkirchlich vollzieht sich das Empfangen der göttlichen Gabe aber in Handlungen der Versöhnung. Eine zweite wichtige Anregung, die auch für uns von Bedeutung sein kann, betrifft den Umstand, dass im

Gabegeschehen die Empfangenden im Fokus der Aufmerksamkeit stehen müssen. Wenn man beim Schenken an die Empfangenden denkt, wird man nicht zuerst und ausschließlich die eigenen Lieblingsstücke anbieten, sondern genau und einfühlsam überlegen, was die anderen brauchen bzw. was ihnen Freude macht. *Ecumenical gift exchange* ist kein kumulativer Austausch. Nicht jeder braucht alles. Und die Gütergemeinschaft unter den an Christus Glaubenden, von der das Konzil spricht, ist nicht dann vollendet, wenn alle alles haben. Es geht also um ein ökumenisches Teilen, ein *ecumenical sharing*, das schon weit unterhalb aller institutionellen Lösungen – welche Einheit wollen wir? – möglich ist. Die eigene Tradition zu entfalten, aber in dem Bewusstsein, dass es auch plausible Alternativen gibt, und in der Bereitschaft, mit diesen gemeinsam auf die Suche nach neuer Gotteserkenntnis zu gehen. Insofern dient die Ökumene der Gaben der Katholizität der Kirche.

Für Martin Luther war der Gottesdienst ein dialogisches Geschehen, ein Geben und Empfangen.² Bei der Einweihung der Torgauer Schlosskirche sagt er 1544: »Meine lieben Freunde, wir wollen jetzt dieses neue Haus einsegnen und weihen unserem Herrn Jesus Christus ... auf dass nichts anderes darin geschehe, als dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang« (WA 49,588). Fast gleichlautend sagt es übrigens das Zweite Vatikanum in *Sacrosanctum concilium* (33): »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.« Das Augsburger Bekenntnis formuliert in Artikel 7: »Es wird auch gelehrt, dass allezeit die eine, heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden.« Das heißt, die Kirche verwirklicht sich im gottesdienstlichen Geschehen. Programmatisch stellt das der Wittenberger Reformationsaltar des Lucas Cranach vor Augen, da sehen wir die Sakramente auf den drei Flügeln, links die Taufe, rechts die Beichte und im Zentrum das Heilige Abendmahl. Alle drei ruhen auf der berühmten Predella, die Luther als Pre-

² EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Gottesdienst; EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Abendmahl; H.-C. SCHMIDT-LAUBER (Hg.): Handbuch.

diger auf der Kanzel zeigt, ihm gegenüber die Gemeinde und zwischen beiden im Mittelpunkt der gekreuzigte Christus. Inhaltlich ist auch das reformatorische Gottesdienstverständnis stark geprägt von der Rechtfertigungsbotschaft und der neu und wiederentdeckten Bedeutung der Heiligen Schrift. Daraus haben sich weitreichende Konsequenzen ergeben: Das Abendmahl in beiderlei Gestalt, die zentrale Bedeutung der Predigt, die Beteiligung der ganzen Gemeinde vor allem durch den Gesang. Letztlich folgt aus Luthers Überzeugung vom Priestertum aller Glaubenden auch die Öffnung aller Ämter für Männer und Frauen sowie die Beteiligung von Nichtordinierten an den Leitungsaufgaben im Gottesdienst bei Predigt und Sakramentsfeier. Luther selbst war kein Liturgiker, dennoch haben seine grundlegenden Werke, *Formula missae et communionis* von 1523 und vor allem die *Deutsche Messe* von 1526 die Grundlinien gelegt. Gleichzeitig ist eine Vielzahl von Gottesdienstordnungen erschienen, zu erwähnen sind Thomas Müntzer oder Veit Dietrich in Nürnberg, aber auch David Chytraeus mit seiner Agende für die Evangelischen Gottesdienste im heutigen Niederösterreich.³ Neben dieser lutherischen Tradition entstanden Gottesdienstordnungen im reformierten Bereich, in Zürich, Genf und Straßburg, wurde der alte oberdeutsche Prädikantengottesdienst weiterentwickelt, nicht zu vergessen die täuferische Tradition, Balthasar Hubmaier veröffentlicht 1527 – ein Jahr bevor er in Wien verbrannt wird – seine »*Form des Abendmahls Christi*«. Der täuferische Sonntagsgottesdienst bestand aus Bibellesung, Bibelauslegung, Gesang und Gebet, Elemente, die den freikirchlichen Gottesdienst bis heute in erstaunlicher Stabilität ausmachen. Ich lasse jetzt aus Zeitgründen alle weiteren gottesdienstlichen Aufbrüche des Reformationsjahrhunderts, vor allem die puritanische und anglikanische Tradition, und die späteren Entwicklungen bei Methodisten und Quäkern beiseite.

Für den deutschen Sprachraum hat die Erarbeitung und Einführung des Evangelischen Gottesdienstbuches im Jahr 1999⁴ die lutherischen, reformierten und unierten Traditionen zusammengeführt. Für das Verstehen und Gestalten des evangelischen Gottesdienstes werden dort sieben Kriterien genannt, von denen das vierte lautet: »Der evan-

³ H. KRIMM: Agende; F. HERMANN: Einblicke.

⁴ Evangelisches Gottesdienstbuch.

gelische Gottesdienst steht in einem lebendigen Zusammenhang mit den Gottesdiensten der anderen Kirchen in der Ökumene.« Dazu wird ausgeführt: »Evangelischer Gottesdienst ist immer auf die ganze Kirche Jesu Christi bezogen. Er ist deshalb für den Reichtum der Spiritualität in den anderen Kirchen offen.« Von diesem Reichtum ist vieles in den evangelischen Gottesdiensten aufgenommen und umgesetzt worden. Auch wenn für Evangelische der Wortgottesdienst nach wie vor ein vollständiger Gottesdienst ist, hat doch in den letzten Jahrzehnten die Häufigkeit der Abendmahlsfeiern deutlich zugenommen. Aber auch in der Gestaltung der Abendmahlsliturgie – nicht zuletzt durch die ökumenischen Bemühungen, die in der Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt von 1982, der Lima-Erklärung, ihren vorläufigen Höhepunkt gefunden haben – sind die Einflüsse anderer Kirchen in den evangelischen Liturgien unübersehbar. Für die Feier des Abendmahls, über dessen theologischem Verständnis es bekanntlich 1529 im Marburger Religionsgespräch zum Bruch zwischen Luther und Zwingli gekommen war mit der Folge jahrhundertelanger Spaltung innerhalb des Protestantismus, war zuerst eine innerevangelische Verständigung notwendig, die letztlich mit der Leuenberger Konkordie von 1973 erreicht wurde.⁵ Sie stellt fest: »Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen« (LK 18). Luther hätte wohl dem »mit« bei Brot und Wein nicht zugestimmt, vielmehr auf einem »in« bestanden. Das begründet die gemeinsame Überzeugung aller evangelischen Konfessionen, dass Jesus Christus als Gastgeber des Abendmahls zugleich auch die Gabe ist, die unter Brot und Wein gegeben wird und so gegenwärtig wird. Wieder begegnet uns das unauflösbare Geheimnis des Ineinander von Gabe und Geber. Der ganze Christus wird mit Brot und Wein gegenwärtig. Diese Personalpräsenz des Gekreuzigten und Auferstandenen ist zugleich Realpräsenz Jesu Christi, die nicht vom gemeinsamen Akt des Essens und Trinkens getrennt werden kann. Folgerichtig hat die Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« aus dem Jahr 1986 festgestellt, dass weder bei der Rede von der Gegenwart Christi im Abendmahl noch bei den Vorstellungen vom Modus dieser Gegenwart

⁵ M. BÜNKER / M. FRIEDRICH (Hg.): Konkordie.

kirchentrennende Gegensätze zwischen den evangelischen Kirchen und der katholischen Kirche bestehen. Warum gerät aber unser ökumenisches Miteinander bei der Frage des gemeinsamen Abendmahls offenkundig an eine Grenze? Dazu erinnere ich noch an die zweite Hälfte des 7. Artikels aus dem Augsburgischen Bekenntnis: »Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gefeiert werden.« Wort und Sakrament begründen also die Kirche und ihre Einheit, nicht die Kirche trägt das Sakrament, sondern Wort und Sakrament tragen und erhalten die Kirche. Insofern setzt nach evangelischem Verständnis – ich sage es jetzt ein wenig holzschnittartig – die Abendmahlsgemeinschaft nicht die Einheit der Kirche voraus. Sie kann ein wichtiger Schritt, eine Ermutigung und Stärkung auf dem Weg sein. Das Gegenteil scheint für die katholische Kirche zu gelten, so etwa bei Walter Kasper: »Die Eucharistie setzt die Einheit der Kirche voraus«. Und noch deutlicher: »Interkommunion ohne *communio* in der einen Wahrheit, in denselben Sakramenten und in Gemeinschaft mit dem einen apostolischen Amt wäre unehrlich; sie wäre eine Einheit ohne wirkliche Einheit.«⁶ Also gemeinsames Abendmahl erst nach Erreichen des Ziels und gleichsam als Bestätigung der Einheit. Fast scheint es, als hätte Friedrich Schleiermacher nach wie vor recht, der einmal den Unterschied zwischen evangelischem und katholischem Kirchenverständnis so formulierte: Während nach katholischer Lehre das Verhältnis der Glaubenden zu Christus abhängig von ihrem Verhältnis zur Kirche ist, macht der Protestantismus das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältnis zu Christus abhängig. Diese Beschreibung des Gegensatzes dürfte ihre Gültigkeit bis heute nicht verloren haben, umso schwerer wird es sein, das Anliegen einer Konvergenzerklärung oder Gemeinsamen Erklärung zu Kirche und Einheit zu erreichen.

Aber das Miteinander und Füreinander ist davon nicht direkt abhängig. Um so manches werden wir zu ringen haben, manches werden wir im Gebet erbitten müssen und das Entscheidende werden wir in die Hand Gottes legen dürfen. Von den Gaben der katholischen Kirche an die evangelische nennt das eingangs zitierte Votum aus dem »Healing of Memories«-Gottesdienst: die Liebe zur Liturgie, die Be-

⁶ Walter KASPER: Sakrament, 138.142.

achtung der Überlieferung und das Verständnis von Amt und Ordination. Hier haben die evangelischen Kirchen gelernt und sind dankbar für die Gaben, die sie von der katholischen empfangen haben. Alle drei Aspekte berühren Anliegen, die wir als Evangelische gebraucht haben und weiter brauchen. Umgekehrt werden als Gaben der evangelischen an die katholische Kirche genannt: Die Heilige Schrift, die Rechtfertigungslehre und die synodalen Entscheidungsprozesse, vielleicht sogar die presbyterial-synodale Kirchenordnung selbst, auch wenn sich diese ursprünglich aus dem reformierten Bereich kommend erst im Laufe der Zeit durchgängig auch in den lutherischen Kirchen durchgesetzt hat. Wenn das Aspekte sind, die in der katholischen Kirche gebraucht wurden und weiterhin gebraucht werden, dann hat die Rede von der Ökumene der Gaben und vom Füreinander der Kirchen ihren Wahrheitstest bestanden. Wenn Gott dafür gedankt wird, dass es evangelische und katholische Kirche gibt, dann ist damit der Konfessionalismus früherer Zeiten endgültig überwunden. Die Verschiedenheit der Kirchen wird als Bereicherung verstanden, weil sie im Licht der Versöhnung gesehen werden kann. Eine Ökumene der Gaben setzt die Verschiedenheit der Kirchen voraus, allerdings muss diese Verschiedenheit ihre spaltende, ihre trennende Wirkung hinter sich lassen und zu einer Einheit der Verschiedenen weiterentwickelt werden. Ich bin davon überzeugt, dass die gemeinsame Erinnerung der Reformation und die gemeinsame Überzeugung, dass die Kirche – immer die eigene, nie nur die andere! – stets der Erneuerung, der Umkehr und Reform bedürftig ist (*ecclesia semper reformanda*), dazu wichtige Beiträge geben kann.

LITERATUR

- BÜNKER, Michael / FRIEDRICH, Martin (Hg.): Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, Leipzig 2013.
- HERMANN, Florian: »Von den unordnungen ledig und frey gemacht.« Einblicke in die oberösterreichischen Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts, JGPrÖ 126 (2010) 79–121.
- KASPER, Walter: Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche, Freiburg–Basel–Wien 2004.
- KRIMM, Herbert: Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahr 1571, Wien 1933.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph (Hg.): Handbuch der Liturgik, Leipzig-Göttingen 1995.

QUELLEN

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ/EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Gemeinsame Texte 24, Hannover-Bonn 2016.

Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die EKU und die VELKD, Berlin 1999.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Der Gottesdienst. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche, Hannover 2009.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, Hannover 2003.

Sinn und Unsinn eines Reformationsjubiläums

Der Autor ist evangelisch-reformierter Liturgiewissenschaftler mit historischem Schwerpunkt und emeritierter Pfarrer in der Schweiz. Er war Dozent für Liturgik und Hymnologie am Kirchenmusikinstitut in Zürich, an der Musikhochschule Winterthur und an der Musikakademie St. Gallen sowie wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Deutschschweizerischen Liturgiekommission. Ehrensperger ist Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Liturgiewissenschaft „Societas Liturgica“ und der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“. (Ed.)

GRUNDSÄTZLICHE VORBEMERKUNGEN

Reformation im kirchlichen Sinne hat eigentlich nie einen Anfang und nie ein Ende. Im Hinblick auf die Geschichte, ihre Voraussetzungen, ihren jeweiligen Sachbereich und ihre Auswirkungen ist Reformation ein sehr vielgestaltiger Vorgang, ein ständiger Prozess der Kirche: »Ecclesia semper reformanda est«, die christliche Kirche ist ständig reformbedürftig. Unter diesem Aspekt stellt sich sofort die grundlegende Frage, was denn da eigentlich »jubiläumsbedürftig« sei, wie sinnvoll oder sinnlos ein »Reformationsjubiläum« ist.

Anlass zu diesen kritischen Überlegungen geben die gegenwärtig im westlich-christlich geprägten Traditionsbereich mit großem finanziellen und propagandistischen Aufwand betriebenen Bemühungen, das Ereignis der Reformation im 16. Jahrhundert ins öffentliche Bewusstsein zu bringen. Sozusagen als Jubiläumsbeginn wird in Filmen, Theater, Medien, Vorträgen, Ausstellungen u.a. das Jahr 1517 und damit der vermeintliche Thesenanschlag Martin Luthers in Wittenberg vorausgesetzt, der die Bewegung der Reformation initiiert haben soll. Man darf nebenbei daran erinnern, dass 2017 auch ein Jubiläum des bekannten heiligen Einsiedlers Niklaus von Flüe oder z.B. das Gedenken an die russische Revolution reformerische Wirkung ausgelöst haben. Nach bisheriger Erfahrung wird das ganz groß aufgezogene Reforma-

tionsjubiläum hauptsächlich von kirchlich führenden Amtsinhabern, von ihnen eingesetzten Vorbereitungsgruppen und auch unter Beteiligung gewisser Politiker inszeniert. Dazu eignen sich auch Großanlässe, wie z.B. Demonstrationen auf dem Bundeshausplatz in Bern. Selbst katholische Würdenträger treten aktiv in Erscheinung, offenbar um dem Reformationsjubiläum ein ökumenisches Ansehen zu geben. Nun, was soll dieser ganze Jubiläumsbetrieb? Für uns Menschen im privaten und gesellschaftlichen Bereich ist es immer schön, wenn man irgendein Jubiläum feiern kann. Aber ist dies hier nötig?

IST REFORMATION ÜBERHAUPT EIN JUBILÄUMSANLASS?

Ein Jubiläum ist normalerweise mit einem konkreten Datum oder Anlass verbunden, z.B. einem Geburtstag, einer Siegesfeier, dem 8. Mai als dem offiziellen Ende des unseligen Zweiten Weltkriegs, der Gründung eines Vereins, der Eröffnung des Gotthard-Basistunnels (NEAT) oder des Eidgenössischen Bundesstaates durch die Annahme der ersten Bundesverfassung oder der überwältigenden Annahme der Liturgiekonstitution durch die Konzilsväter am 4. Dezember 1963. Was für ein Datum oder besonderes Ereignis soll nun im Reformationsjubiläum gefeiert werden? Allgemein wird der sogenannte Thesenanschlag Luthers von 1517 gegen den Ablass sozusagen als Beginn der Reformation bezeichnet. Hier beginnen aber gleich schon die Probleme, wie z.B. der katholische Kirchenhistoriker Erwin Iserloh nach sorgfältigen Untersuchungen feststellt und als Ergebnis seiner Ermittlungen klar macht: »Der Thesenanschlag fand nicht statt.«¹ Luther hatte damals nicht im Geringsten an eine Reform der römischen Kirche gedacht. Er sah die Problematik der Ablasskrämerei, wie sie durch den Mönch Samson betrieben wurde: Dieser predigte angeblich mit päpstlicher Vollmacht dem gläubigen Volk ohne eine Beichtvorbereitung gegen Geld Vergebung der lässlichen, im Fegfeuer abzubüßenden Sünden. Wer wollte da nicht zugreifen? Luther tat sich schwer, als er diese Taktik überdachte, und er wollte mit seinem zuständigen Bischof ganz privat darüber reden. Leider gab ihm der Bischof keine Antwort. Luther ließ zunächst die Sache auf sich beruhen und unterhielt sich ge-

¹ E. ISERLOH: Thesenanschlag.

wiss in seinem Freundeskreis darüber. Luthers Bedenken, die keineswegs für die Öffentlichkeit gedacht waren, wurden aber in indiskreter Weise, vielleicht von Höflingen des schweigenden Bischofs (?), verbreitet und irgendjemand fand, man müsse die Angelegenheit öffentlich publizieren. So wurden ohne Luthers praktisches Einverständnis Thesen gegen den Ablass auf einem Plakat an die Tür der Schlosskirche in Wittenberg angeheftet. Die dadurch entstandene Unruhe führte dann zu weiteren Problemen der damaligen kirchlichen Praxis und brachte in den folgenden Jahren in Deutschland die bekannte Reformbewegung in Gang.

Was bedeutet dieser Vorgang nun für die damaligen 13 Eidgenössischen Orte? Einzelne mögen davon erfahren haben; aber für die Eidgenossen spielte diese Ablassfrage und damit das Jahr 1517 überhaupt keine besondere Rolle. Der aufdringliche, unverschämte Ablassprediger versuchte zwar, sein übles Verhalten auch in der Eidgenossenschaft zu vermarkten, was ihm allerdings nicht gelang: Die Inneren Orte wiesen ihn sofort aus; er kam sogar nach Zürich, wo er von der Obrigkeit sogleich weggewiesen wurde. Ausschlaggebend waren zwei Faktoren: Erstens war in der Eidgenossenschaft die Ablass-Sucht im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten wenig bedeutend; und zweitens verbot Bischof Hugo von Hohenlandenberg, der Bischof der Konstanzer Diözese, dem Ablasskrämer, überhaupt in seinem Bistum tätig zu sein, da er keine Bewilligung für seine Predigten und Geldgeschäfte für Ablass vorweisen konnte. Kurz zusammengefasst: Weder die Ablassproblematik noch das Jahr 1517 hatten in der Eidgenossenschaft irgendeine Bedeutung, deren man mit einem Reformationsjubiläum gedenken müsste. Zwingli war damals noch Leutpriester in Einsiedeln und kam erst Ende 1518 als Chorherr nach Zürich ans Grossmünsterstift, wo er bis 1522 regelmäßig die Messe hielt. Ein erster Reformationsgedenktag wurde in Zürich und möglicherweise in anderen eidgenössischen Orten erst 1619 (nicht 1617) angeordnet, allerdings mit wenig Echo; denn am 1. Januar 1519 begann Zwingli mit seiner Predigtstätigkeit am Grossmünster, und zwar in Form der »Lectio continua«, der fortlaufenden Auslegung ganzer biblischer Bücher in Reihengottesdiensten, beginnend mit dem Matthäus-Evangelium. Diese schon bei seiner Wahl nach Zürich angekündigte Predigtpraxis war keineswegs unbestritten, setzte sich aber durch und entsprach völlig dem für die Reformen zentralen, sogenannten Schriftprinzip, d.h. der Ausrichtung aller

kirchlichen Gottesdienste, Zeremonien und Handlungsweisen allein auf biblische Grundlagen. In der Übertretung der Fastengebote und vor allem in den beiden Zürcher Disputationen von 1523 galt die biblische Grundlage des Argumentierens gegen jede traditionell-lehramtliche Autorität (Papst, Bischof) und bisherige kirchliche Praxis. Auch dieses Prinzip der übergeordneten Schriftautorität war nicht neu, sondern wurde schon im Mittelalter von verschiedenen Gelehrten (z.B. Johannes Gerson, Abaelard) verfochten. Man sieht hieraus, dass auch im kirchlichen Bereich Reformideen ihre Geschichte haben und sich nicht auf bestimmte Daten festlegen lassen. Eine an der Bibel orientierte theologische Arbeit und Position ist ihrem Wesen nach immer in Bewegung, also eine Theologie des Fragens, Forschens, Suchens nach zeitgemäßen Antworten; sie weicht in diesem Sinne auch ab von einem festgelegten, kirchlichen Rechtsanspruch, der womöglich dogmatisch-lehramtlichen Charakter hat. Darin unterscheiden sich christliche Theologie und Glaube von jeder Art Fundamentalismus. Es gibt kein einziges Datum, an dem eine »eidgenössische Reformation« orientiert sein könnte oder gar jubiläumsfähig wäre. Schon deshalb nicht, weil in den eidgenössischen Orten, sowie in Genf oder Neuenburg, kirchliche Reformen in ganz verschiedener Weise mindestens über einen Zeitraum zwischen 1520 und ca. 1570 stattfanden. Wie die damaligen Reformen während des Wirkens von Zwingli (bis 1531) und seines Nachfolgers Heinrich Bullinger in Zürich sich entwickelten, lässt sich nicht auf die übrigen Orte der Eidgenossenschaft, die den neuen Glauben annahmen, übertragen. Zudem darf der Einfluss Luthers auf die eidgenössische Reformation nicht derart überschätzt werden, wie dies häufig und oft missverständlich geschieht.

ZWINGLIS GOTTESDIENSTREFORMEN IN STADT UND LANDSCHAFT ZÜRICH

Kirchenreformen wurden nicht an allen Orten der Eidgenossenschaft² in gleicher Weise in Gang gebracht: In Zürich waren die drei Leutpriester Zwingli, Leo Jud und Engelhard zusammen mit Bürgermeis-

² Eine Schweiz im heutigen Rahmen mit einzelnen Kantonen gab es im 16. bis 18. Jahrhundert noch nicht; daher ist es unsachgemäß, von einer Schweizer Reformation zu sprechen, statt von Reformen in einzelnen eidgenössischen Orten, die durch Tagsatzungen miteinander verbunden waren.

ter, Großem und Kleinem Rat und einigen Zünften die Initianten; in Basel waren der Einfluss einzelner Universitätsprofessoren und Oekolampad mit einigen Gesinnungsprädikanten begleitend; in St. Gallen der Stadtarzt und dreimalige Bürgermeister Vadian; in Appenzell einzelne Prediger in Kirchhören³, Landammann Tanner und der päpstliche Gardehauptmann Berweger; in Bern der Barfüßer Lese-meister Dr. Sebastian Meyer, der Dominikaner Berchtold Haller und der Künstler und Dramatiker Niklaus Manuel, um nur einige wenige Namen zu nennen. Ich habe sie ausgewählt, um zu zeigen, dass an jedem dieser neugläubigen eidgenössischen Orte Weltpriester, Mönche, Politiker oder Amtsleute als Laien an der Spitze der Reformen standen, also eine sehr verschiedenartige Palette von Reformern. Nicht zuletzt gab es z.B. in Bern oder Basel eine »Reformation von unten«, durch das Volk. Auch diese Tatsache unterscheidet sich grundlegend von den Verhältnissen im lutherischen Deutschland.

Wie in der Luther zugeschriebenen Ablassaffäre war auch in Zürich 1522 eine völlig marginale Angelegenheit ein Auslöser für die religiösen Unruhen, nämlich die Übertretung des Fastengebotes durch ein Wurstessen im privaten Rahmen. In all diesen Fällen sehe ich keinen Anlass, ein Reformationsjubiläum zu feiern. Wenn man die relativ kurze Wirkungszeit Zwinglis (1519–1531, also nur 12 Jahre) überdenkt, findet man natürlich einige wenige Daten, die hervorgehoben werden können, z.B. 1519 Zwinglis Amtsantritt; 1523 die beiden Zürcher Disputationen im Rathaus; 1523 Zwinglis bedeutende Schrift »Epichiresis de canone missae«⁴, in der sich Zwingli eingehend mit einer Reform der Messe, besonders des Kanonteils, befasste; oder April 1525 als Datum für die erstmalige Feier des in vier Tagen entstandenen Entwurfs seiner Nachtmahlliturgie »Action oder bruch des Nachtmals«⁵, welche fast ausschließlich Teile aus der Messliturgie enthält und an einen Predigtgottesdienst angehängt wurde. Zwingli hatte nie im Sinn, die Gestalt der Messe abzuschaffen; er bemühte sich vielmehr um eine biblisch verankerte Messreform, welche leider unter dem Druck der radikalen Reformer (Täufer) und einer ganz knappen Stimmenmehrheit im Zürcher Rat nicht verwirklicht werden konnte. Der

³ Kirchhöri ist die Bezeichnung für eine eigenständige Gemeinde.

⁴ Originaldrucke in der Zürcher Zentralbibliothek, Signaturen: 18.423.9, 6.161.17, 5.174.8 III M 156.11 und III B 128.7.

⁵ Originaldruck in der Zentralbibliothek Zürich, Signatur: 18.1470.

zwangsläufige Verzicht auf den Messgottesdienst, der teilweise auf dem Land noch eine Zeitlang weitergeführt wurde, ist eine der folgenreichsten Entscheidungen der Zürcher und dann auch der neugläubig-eidgenössischen Reformation. Ein weiterer, keineswegs jubiläumswürdiger Entscheid der Zürcher, insbesondere Zwinglis und seiner Mitstreiter, war 1524 die zwanghafte Aufhebung der Zürcher Klöster in Stadt und Land.⁶

Die Disputationen der Zwinglizeit (Januar 1523 und Herbst 1523 in Zürich, als katholische Gegenveranstaltung 1526 in Baden) sind für beide Seiten kein Ruhmesblatt, sondern eher geistlich verbräunte Machtdemonstrationen. Den »Sieg« der Reformer 1523 in Zürich feiern zu wollen, wäre meines Erachtens geradezu blasphemisch, wenn man die Voten-Notizen der ersten und das Protokoll der zweiten Zürcher Disputation genau studiert; ebenso wenig dürften die Katholiken auf ihren »Sieg« an der Badener Disputation stolz sein. In all diesen Fällen wurde die jeweilige Gegenseite kaum ernst genommen, und das Ergebnis stand eigentlich schon am Anfang fest. Man darf aber festhalten, dass mindestens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts keiner der Reformatoren nur im Geringsten an eine Kirchenspaltung dachte. Man wollte dringend nötige Reformen des kirchlichen Lebens, besonders der gottesdienstlichen Praxis, Missbräuche bekämpfen und die moralisch-finanziell eher fragwürdige Lebenshaltung der Priesterschaft verbessern.

Eine der segensreichsten Taten der Zürcher Reformer war 1525 die Gründung einer Art Lehrhaus zur Schulung der zukünftigen Priester und Prädikanten in der Kenntnis der alten Sprachen Hebräisch, Griechisch, Latein: die sogenannte Prophezei am Großmünsterstift. Wenn überhaupt ein Ereignis der Reformationsbewegung Anlass zu einem Jubiläum und zu dankbarer Rückschau gibt, wäre es 1525 die Gründung der Prophezei: Hier wurden in einer strengen Reihenfolge die alttestamentlichen Schriften in Form einer *Lectio continua* täglich fortlaufend erarbeitet, zuerst nach der lateinischen Vulgata das betref-

⁶ Anfang des 16. Jahrhunderts befanden sich auf Zürcher Gebiet etwa 30 Klöster oder Stifte. Nur deren drei (Fraumünsterstift, Zisterzienserkloster Kappel und Stift Embrach unter Abt Engelhard) hatten die Auflösung selber beschlossen und ihre Liegenschaften der Stadt zum profanen Gebrauch überlassen. Einige Klöster hatten bis zur Auflösung noch eine blühende Klosterkultur (z.B. Oetenbach oder Töss sowie in der Stadt die Dominikaner).

fende Textstück gelesen, dann in hebräischer Sprache nach dem Urtext, weiter in der Fassung der Septuaginta und schließlich auch in deutscher Sprache gelesen und ausgelegt, wobei zu diesem letzten Vorgang auch das Volk zugelassen wurde. Bekannte Sprachwissenschaftler, wie z.B. Ceporin, Pellikan, Bibliander und Zwingli selber, teilten sich in diese Aufgabe. Jede Tages-Morgenlektion wurde mit einem Gebet eingeleitet. Aus dieser einmaligen Institution sind mindestens vier Ergebnisse entstanden und hervorzuheben: die Schulung der Pfarrer in ihrer exegetischen Vorbereitungsarbeit für biblische Predigten; die etappenweise Entstehung der 1531 vollständig erschienenen deutschsprachigen Zürcher Bibel; die Grundlage für die spätere Theologische Fakultät der Universität Zürich; und die Vertiefung der Bibelkenntnisse im Volk. Eine entsprechende Schulung für das Neue Testament erteilte Oswald Myconius am Fraumünster.

WANN UND WIE WÄRE EIN REFORMATIONSGEDENKEN SINNVOLL
UND WANN SINNLOS?

1619, 1719 und 1819 hatte sich das sonst im Hinblick auf Feiertage sehr zurückhaltende Zürich jeweils am Neujahrstag an die Reformation erinnert, sinnvollerweise also am Tag der ersten Predigt Zwinglis im Grossmünster. Das Jahr 1517 stand überhaupt nie zur Diskussion und wird nun in unseren Tagen aus dem lutherischen Bereich in die Eidgenossenschaft hineingeschmuggelt, obwohl wir damit überhaupt nichts zu tun haben. Besonders eindrücklich und auch liturgisch reichhaltiger gestaltet war das Jubiläum von 1819, da unmittelbar vorher eine große Hungersnot wegen Missernten die Bevölkerung geplagt hatte. Im gleichen Jahr 1819 regte die Zürcher Asketische Gesellschaft den Kirchenrat dazu an, einen besonderen Sonntag Ende Oktober als Reformationssonntag einzuführen, wahrscheinlich einerseits zur Erinnerung an Zwinglis Tod am 17. Oktober 1531 in der Schlacht bei Kappel und am Gubel gegen die katholisch gebliebenen Inneren Orte; aber auch als Gegendemonstration gegen den Allerheiligen-Feiertag. Dieser letzte Sonntag im Oktober oder der erste im November wurde in allen Schweizer Kirchen zum Anlass einer Reformationskollekte, die seit 1841, der Gründung des Protestantisch-kirchlichen Hilfsvereins, diesem für einen von den kantonalen Synoden zu beschließenden

Zweck übergeben. Mit einem Reformationsjubiläum hat dies nichts zu tun, wohl aber mit der Unterstützung eines kirchlichen, sozialen Hilfswerks. Auch aus diesem Grund halte ich das diesjährige falsch datierte und mit theatralischem Pomp aufgezogene »Reformationsjubiläum« für unsinnig und unverhältnismäßig. Die vielen Millionen Franken, die da für all die obengenannten Anlässe und die ganze Propaganda hinausgeworfen werden ohne wirklich konkreten Hintergrund, müsste man doch den verschiedenen kirchlichen Hilfswerken zuweisen, welche es für ihre segensreiche und menschenwürdige Arbeit in unseren zahlreichen Notgebieten und angesichts von Flüchtlingsproblemen bitter nötig hätten. Der Egoismus und Popularismus des geplanten Reformationsjubiläums ist meiner Meinung nach unnötig, unwürdig, unchristlich, unreformatorisch, ja ganz einfach ein inakzeptabler Blödsinn. Dahinter steckt wohl auch die naive Meinung, man könne so wieder mehr (jüngere) Leute in die Kirche zurückholen. Wer diese Sache überdenkt, wird eher zum Gegenteil neigen. Mein Vorschlag wäre, dass jede Kantonalkirche sich auf ein ihr eigenes Ereignis der Kirchenreform zurückbesinnt.⁷ Zudem könnten solche Jubiläen oder Gedenktage, ob katholisch (Nikolaus von Flüe) oder evangelisch, in ökumenisch echter Versöhnlichkeit miteinander gefeiert werden in einem gegen außen weit bescheideneren Rahmen. Wir ertrinken heute ohnehin fast in der Überfülle von Festereien aller Art und sollten diesen »Turm zu Babel« nicht noch höher hinaufbauen wollen. Gefragt ist gerade hier nicht vermehrte Oberflächlichkeit, sondern besinnliche Demut und Vertiefung des biblisch orientierten Glaubens!

LITERATUR

ISERLOH, Erwin: Der Thesenanschlag fand nicht statt, in: Uwe Wolff ISERLOH: Der Thesenanschlag fand nicht statt, Münster 2016, 169–238.

⁷ Zürich z.B. auf die Gründung der Prophezei 1525 oder Zwinglis Messreform 1523; Bern an den Berner Synodus 1532, Appenzell an die Landteilung von 1597 usw.

Passion und Emotion. Kreuzwege – Kalvarienberge – Heilige Gräber

Die Autorin ist Kunsthistorikerin und Ethnologin sowie Kultur- und ORF-Journalistin. Sie betreute das „KulturQuartier“ in Wien, war als Chefredakteurin von „Kirche in Wien“ Mitarbeiterin des Bischofsvikariates Wien-Stadt, Mitarbeiterin und Autorin zahlreicher Sendungen des ORF und gilt als eine der tiefendsten Kennerinnen österreichischen und kirchlichen Brauchtums, über das sie auch zahlreiche Publikationen vorgelegt hat. Sie ist Mitglied der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“. (Ed.)

Tod und Auferstehung von Jesus Christus sind die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens. Das Neue Testament (NT) enthält Passions- und Osterberichte von den drei Synoptikern (Mt 26–28, Mk 14–16, Lk 22–24) und Johannes (Joh 13–20). Auch apokryphe Schriften wie das Petrus- und das Nikodemus-Evangelium erzählen davon.¹

MIT JESUS AUF DEM (KREUZ-)WEG

Seit dem 4. Jahrhundert versuchten Gläubige, die Evangelienstoffe mit den Traditionen der heiligen Stätten, wie der *Via Dolorosa* in Jerusalem, in Übereinstimmung zu bringen.² Für jene, die keine Pilgerfahrt nach Jerusalem antreten konnten, schuf man Nachbildungen in der Heimat. Plastische und bildliche Darstellungen sollten zur Vergegenwärtigung und zum Mitleiden anregen. Besonders der Jesuitenorden, der eine Mission für alle Sinne betrieb und dabei den Emotionen hohen Wert beimaß, förderte den Bau von Kalvarienbergen und Heiligen Gräbern.

¹ E. WEIDINGER: Apokryphen.

² LEXIKON DER CHRISTLICHEN IKONOGRAPHIE (LCI): 2/654f.

Sein Gründer, Ignatius von Loyola (1491–1556), schrieb in seinem Exerzitienbuch, einem Klassiker des geistlichen Lebens: »Nicht das Vielwissen sättigt die Seele, sondern das Verkosten der Dinge von innen her.«³ Als Vorbereitung zum Gebet nannte er die *compositio loci* (Zusammenstellung des Raumes, Zurichtung/Aufbau des Schauplatzes). Die Meditierenden sollten sich den Text konkret vorstellen und in diesen einfühlen.

»Hier ist zu bemerken: bei der ›sichtbaren‹ Betrachtung oder Besinnung etwa wenn man Christus, unseren Herrn, betrachtet, der sichtbar ist, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sicht der Vorstellungskraft den körperlichen Raum zu sehen, wo sich die Sache befindet, die ich betrachten will [...] etwa der Tempel oder Berg, wo sich Jesus Christus [...] befindet.«⁴

Nach den Überlieferungen der Synoptiker begann die Leidensgeschichte mit dem Beschluss des Hohen Rates zwei Tage vor dem Paschafest (Mt 26,1-5; Mk 14,1-2; Lk 22,1-2).

Jesus ließ die Jünger das traditionelle Paschamahl vorbereiten. Beim Mahl sprach er über seine bevorstehende Auslieferung, betete den Lobpreis und teilte mit den Aposteln Brot und Wein (Mt 26,17-29; Mk 14,12-25; Lk 22,7-23). Darstellungen des Letzten Abendmahls finden sich auf Patenen und Kelchen und zur Ausschmückung von Kloster-Refektorien. Das wohl berühmteste Wandgemälde der Welt mit diesem Motiv (Abendmahl, *Il Cenacolo* bzw. *L'Ultima Cena*) schuf Leonardo da Vinci in den Jahren 1494 bis 1498 für den Speisesaal des Dominikanerklosters Santa Maria delle Grazie in Mailand (Italien).⁵

Nach dem Mahl ging Jesus mit den Aposteln zum Ölberg und richtete prophetische Worte an sie. Am Fuß des Berges, auf einem Grundstück, das man *Getsemani* nannte, rastete die Gruppe. Jesus nahm Petrus und die beiden Zebedäus-Söhne Jakobus und Johannes mit sich. Er betete und sie sollten warten, doch die Jünger schliefen ein. Während er sie weckte, kam Judas mit den Häschern (Mt 26,30-56; Mk 14,26-52; Lk 22,39-53). Die Jünger flohen. Obwohl die Synoptiker die Todesangst schilderten, lag es der frühchristlichen Kunst fern, den Herrn in seiner

³ A. GRANDA u.a.: Exerzitien, 17

⁴ IGNATIUS VON LOYOLA: Übungen, 48.

⁵ LCI 1/10f.; [https://de.wikipedia.org/wiki/Das_Abendmahl_\(Leonardo_da_Vinci\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Das_Abendmahl_(Leonardo_da_Vinci)).

Schwäche darzustellen. Seit dem 14. Jahrhundert umfasst das Bildschema Christus, meist vor einem Felsen im Mittelgrund kniend, im Vordergrund die drei schlafenden Jünger, über dem Felsen die Hand Gottes, später ein Engel mit Kelch (wie bei Dürers Kupferstichpassion von 1508). Das Gebet »Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber ...« und der Engel mit dem Kelch sind zentral bei den Ölberg-Darstellungen (Mt 26,39; Mk 14,35; Lk 22,42). Ein prominentes Beispiel ist das bemalte Steinrelief »Christus am Ölberg«. Es befindet sich an der Außenseite der Wiener Michaelerkirche und wurde vom Wiener Bürger und Landschreiber Hans Hueber 1494 gestiftet.⁶

Ein – rund 3½ km vom Augustiner-Chorherren-Stift entfernt – Teil der Stadtgemeinde Klosterneuburg trägt den Namen »Am Ölberg«. Er war das Ziel des »Klosterneuburger Kreuzwegs«, zu dem Bittprozessionen führten. Um 1720 entstanden, hatte er drei Stationen. Die erste, eine Abschiedskapelle, steht wohl im Zusammenhang mit dem Langstöger'schen Benefizium. Diese Müllerfamilie, die zu den bestsituierten der Stadt zählte, machte 1721 eine Armen- und eine Schulstiftung zur Ehre Gottes und zu Gunsten der Klosterneuburger. Wegen Regulierungsarbeiten wurde die Kapelle versetzt und 1904 in die Gartenstützmauer des Hauses Am Ölberg 32 eingebaut. Seit einer Renovierung, 2001, befinden sich darin Nachbildungen von Brettfiguren aus Kunststoff, die aber nach 15 Jahren desolat wirken. Die zweite Station (Am Ölberg, Ecke Käferkreuzgasse) besteht aus Sandsteinfiguren, die Jesus, Jakobus, Johannes und Petrus darstellen. Auf einem Sockel steht ein Engel mit dem Kelch und einem Kreuz. Der Künstler war vermutlich Jakob Jabinger. Als Stifter traten die Bürger der Unteren Stadt auf. Die letzte Station bildet die ca. 250 m entfernte Kreuzkapelle (Käferkreuzgasse). Das kleine Bauwerk von Matthias Gerl d. Ä. enthielt Figuren und eine Pieta. Seit diese 1920 in das Stiftsmuseum kamen, befindet sich nur noch ein Kruzifix darin. Als Spender fungierte die Rosenkranzbruderschaft, die viele Prozessionen abhielt (z. B. zum nahe gelegenen Käferkreuz).⁷

Der Apostel Judas Iskariot, dessen Verrat zur Festnahme von Jesus führte, fand in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts Eingang in den christlichen Bilderkreis. Schon früh wurde der »Judaskuss« zum Mo-

⁶ LCI 3/343 f.; <https://www.wien.gv.at/wiki/index.php?title=Michaelerdurchgang>

⁷ DEHIO: Handbuch Niederösterreich südlich der Donau 1/1092; <http://www.verschoener-v-klng.at/1/marterl-uebersicht>; A. STARZER: Klosterneuburg. 450 f.

tiv – er diene als Erkennungszeichen dafür, wen die bewaffneten Hä-scher der Hohenpriester festnehmen sollten. Judas, der für seine Dienste 30 Silberstücke erhielt, bereute und erhängte sich (Mt 26,14–16 und 27,3–10; Mk 14,10–11 und 43–46; Lk 22,3–6 und 47–48; Joh 18,2–5). In der altchristlichen Kunst galt der Apostel als abschreckendes Beispiel. Später wurde er zur tragischen Gestalt in der Leidensgeschichte. Als »Werkzeug« habe er seinen Auftrag ausführen »müssen«.⁸

Nach der Verhaftung brachte man Jesus zum Hohenpriester Kajaphas (Kaiphas), falsche Zeugen traten auf. Petrus wartete im Hof des Palastes, dreimal verleugnete er seinen Herrn. Er erinnerte sich, dass ihm Jesus gesagt hatte: »Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.« Dementsprechend findet sich der Hahn auf bildlichen Darstellungen (Mt 26,69–75; Mk 14,66–72; Lk 22,54–62). Am nächsten Morgen lieferten die Hohenpriester und die Ältesten Jesus gefesselt dem römischen Statthalter Pontius Pilatus aus. Sie überredeten den Präфекten, ihn kreuzigen zu lassen. Soldaten führten Jesus in das Amtsgebäude (*Praetorium*) und misshandelten ihn. Sie gaben ihm ein Spott-Szepter, setzten ihm eine Krone aus Dornenzweigen auf und legten ihm einen roten Mantel an (Mt 26,57–27,31a; Mk 14,53–15,20a; Lk 22,66–23,25; Joh 18,12–19–16a). Pilatus, der zur Hinrichtung keinen Grund sah, sagte zu ihnen: »*Seht, da ist der Mensch!*« (Joh 19,5). Nach diesen Worten – »*Ecce homo*« – sind Darstellungen benannt, die Jesus mit Dornenkrone und Spott-Purpurmantel zeigen. Solche Bilder wurden im 9./10. Jahrhundert üblich. In den letzten Jahrzehnten des Mittelalters entfaltete sich das Bildthema als »Christus auf der Rast« (z.B. Hieronymus Bosch, Albrecht Dürer). Dabei bestanden Wechselbeziehungen zwischen bildender Kunst und geistlichem Schauspiel.

Im Zusammenhang mit der Ecce-Homo-Gruppe, die man zunehmend figurenreicher gestaltete, kam die »Heilige Stiege« (*Scala Santa*) auf den Kalvarienberg. Kaiserin Helena (+ 330) hatte aus Jerusalem eine Treppe nach Rom bringen lassen, die als jene des Hauses von Pilatus galt. Die 28 Stufen, die man nur kniend erklimmen durfte, wurden im Lateran eingebaut.⁹ Auch der bekannte Hernalser Kalvarienberg

⁸ LCI 2/444f.

⁹ M. BECKER-HUBERTI: Feiern, 292

(Wien 17) besaß eine Kopie der Stiege samt einer Figur. Davon wurden Kupferstiche verkauft: »*Ein Bildtnus vorstellend Salvatorem wie er ober der hl. Stiegen zu Rom furgestellt ist und auch in Copia von Rom durch den Secretarium Generalem Mathiam Fuhrman hieher gebracht worden [...] ober der 10. Stiegen aufgemacht*«, ist 1747 bezeugt.¹⁰

Noch heute findet man in Hernals zwei plastische Ecce-Homo-Darstellungen. Die Gruppe, die sich außen auf dem Balkon der Kalvarienbergkirche befindet, entspricht der 7. Station des ursprünglichen Kreuzwegs von 1639. Die überlebensgroßen Freiplastiken stellen Jesus zwischen Pilatus, der auf ihn weist, und einem Soldaten dar.¹¹ Eine Holzfigur mit beweglichen Armen wurde 1990 bei Sanierungsarbeiten auf dem Dachboden der Kirche entdeckt und steht nun, restauriert, in einer Ecke des Kalvarienberges. Es handelt sich wohl um jene, die 1908 hinter dem Altar der Kapelle an der Nordseite der Kirche aufgestellt war und die sich ursprünglich beim barocken Heiligen Grab befand. Möglicherweise stammt auch sie vom Kreuzweg (1639) und wurde außerdem bei szenischen Darstellungen verwendet.¹²

Der langjährige Direktor des Österreichischen Museums für Volkskunde, Leopold Schmidt (1912–1981), nannte Kreuzwege und Kalvarienberge »erstarrte Passionstheater«, sie hätten die Bräuche »auf das Nachhaltigste beeinflusst«. Die in der Barockzeit wiederbelebten Passionsspiele florierten ein Jahrhundert hindurch, bis zu den Verboten unter Maria Theresia und Joseph II. Schmidt nennt Aufführungsdaten für Korneuburg (1652, 1660), Mödling (1671), Traismauer (1701), Brunn am Gebirge und Perchtoldsdorf (1704).

»Passionsprozessionen und die Anlegung von Kalvarienbergen hatten bei uns ähnlich anregend wie in den anderen Landschaften der Gegenreformation gewirkt [...] Der Kalvarienberg von Bisamberg enthält auffällig passionsspielhafte Gestalten.«¹³

Ein Motiv, das sich in Passionsspielen – und als plastische Darstellung – in Niederösterreich häufig findet, ist der Abschied Jesu von seiner Mutter. Diese »Urlaubergruppen« sind besonders in der Gegend von Eggenburg anzutreffen. Seit 1629 bestand die »Eggenburger Bruder-

¹⁰ LCI 1/558f. ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE. II/231f.

¹¹ ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE. II/231f.

¹² E. KRATZMANN: Kalvarienberg; ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE II/239.

¹³ L. SCHMIDT: Volkskunde II, 193f., 563f.

schaft« als von Wien unabhängige Zunftvereinigung der Steinmetze und Bildhauer. Schon im Mittelalter gab es hier bekannte Steinbrüche, die zur Entwicklung der Region als Zentrum der Steinmetzkunst beitrugen. Besonders geeignet war der »Weiße Stein«, ein Kalksandstein aus Zogelsdorf. Im bewegten Stil des Hochbarock gestalteten die Eggenburger Steinmetze Urlaubergruppen und Passionsszenen. Beim Retzer Kalvarienberg (1727) schließen sich an die Zweifigurengruppe Darstellungen von fünf Gesätzen des schmerzhaften Rosenkranzes an. Die abschließende Kreuzigungsgruppe besteht aus Jesus, Maria Magdalena, Maria und Johannes sowie den beiden Schächern.¹⁴

Die beiden mit Jesus hingerichteten Räuber werden bei Markus (Mt 15,27) und Lukas (Lk 23,39–43) erwähnt. Das apokryphe Nikodemusevangelium aus dem 4. Jahrhundert nennt sie Gestas und Dismas. Während der »linke Schächer« Gestas Jesus verhöhnte, bat Dismas um seinen Beistand und zeigte Reue. Jesus antwortete ihm: »*Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein*« (Lk 23,43). Der »gute Verbrecher« wurde schon in der alten Kirche wie ein Heiliger verehrt – aber nie kanonisiert. Seit dem Mittelalter förderten die franziskanischen Orden den Kult des reuigen Sünders als Patron der zum Tod Verurteilten, Gefangenen und Totengräber.¹⁵ In der Barockzeit sprachen sich Adelige für die Dismas-Verehrung in Bruderschaften aus. Der Eisenstädter Kalvarienberg enthält eine eigene Dismas-Kapelle. In Retz stellte man seine Sandsteinstatue auf dem Weg zur Richtstätte auf.¹⁶

Zu den ältesten Quellen vom Gehen eines Kreuzwegs zählt der Bericht der spätantiken Schriftstellerin Egeria, die von 381 bis 384 das Heilige Land bereiste. Sie erwähnte bei der Beschreibung der Karwochen-Liturgie, dass die Gläubigen unter Gesang und Gebet zu den Orten der Passion zogen, wo der Bischof die entsprechenden Bibelstellen vorlas.¹⁷ Christen versammelten sich am Gründonnerstag am Ölberg, um der Todesangst Jesu zu gedenken. Um Mitternacht besuchten sie

¹⁴ L. SCHMIDT: Volkskunde II, 114; https://de.wikipedia.org/wiki/Eggenburger_Bruderschaft.

¹⁵ <https://de.wikipedia.org/wiki/Dismas>.

¹⁶ L. SCHMIDT: Volkskunde II, 121.

¹⁷ https://books.google.at/books?id=txMJAQAAMAAJ&q=egeria+kreuzweg&dq=egeria+kreuzweg&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwil_drGg_fLAhVDOBQKHGRAhAQ6AEIRTAE.

die Stelle der Gefangennahme. Im Mittelalter spielte man in Europa Ölb ergandachten nach, wobei auch bewegliche Figuren zum Einsatz kamen.¹⁸

Bildliche Darstellungen von Passionsszenen an der *Via Dolorosa* waren seit den Kreuzzügen (11.–13. Jahrhundert) bekannt. Nach der Vertreibung der Kreuzritter ließen sich die Franziskaner als erste Vertreter der katholischen Kirche wieder im Heiligen Land nieder. Sie erhielten die Erlaubnis zur Betreuung der christlichen Stätten, darunter (seit 1342) der Grabeskirche in Jerusalem. Bis 1847 blieben sie der einzige katholische Orden in der Region und übernahmen dort praktisch alle kirchlichen Aufgaben.¹⁹ Die Franziskaner erfanden die Kreuzwegandacht als pietätvolles Abschreiten und Betrachten des Leidensweges. Sie führten die Pilger vom *Praetorium* zur Grabeskirche, dazwischen befanden sich 14 Gedächtnisstätten. Diese »Stationen« waren aber nur zum Teil mit den heute üblichen identisch. Um die Passionsfrömmigkeit zu fördern, gründeten Franziskaner und Kapuziner »Todesangst-Christi-Bruderschaften«, die ihre Andachten bei den Kreuzwegen bei oder in den Kirchen hielten.²⁰ Zahlreiche Kalvarienberge und Heiliggrabkapellen gehen auf die Franziskaner zurück.²¹

Seit dem 15. Jahrhundert gibt es Nachbildungen der Heiligen Stätten im Abendland (Cordoba, 1423). Sie bestanden zunächst nur aus Anfangs- und Endpunkt (Burg Antonia: *Praetorium* – *Calvaria*), dann fügte man weitere Stationen ein. Im deutschen Sprachraum waren es – analog zu den römischen Stationskirchen – die »Sieben Fälle«, in Spanien mehr als 40 Stationen. Die Festlegung auf 14 erfolgte nach dem 1518 erschienenen Andachtsbuch des Priesters Bethlem. Weltweite Verbreitung fanden die 14 Stationen im 18. Jahrhundert. 1731 legte der Vatikan die Bedingungen für die mit den Kreuzwegandachten verbundenen Ablässe fest.²²

¹⁸ M. BECKER-HUBERTI: Feiern, 285.

¹⁹ https://de.wikipedia.org/wiki/Kustodie_des_Heiligen_Landes

²⁰ M. BECKER-HUBERTI: Feiern, 286.

²¹ Beispiele: <http://bhw-blog.eu/blog/passionsmotive-in-der-kleindenkmaeler-land-schaft-ii/>

²² LThK 6, 627f.

Die 14 Stationen sind:²³

- 1 Jesus wird zum Tod verurteilt. Mt 27,22–23,26
Vgl. Mk 15,1–15; Lk 23,13–25; Joh 18,28 EU–19,16
- 2 Jesus nimmt das Kreuz auf seine Schultern. Mt 27,27–31
Vgl. Mk 15,16–20; Joh 19,16–17
- 3 Jesus fällt zum ersten Mal unter dem Kreuz. Nicht im NT
Vgl. Jes 53,4–6
- 4 Jesus begegnet seiner Mutter. Nicht im NT
Vgl. Lk 2,34–35,51
- 5 Simon von Zyrene hilft Jesus das Kreuz tragen. Mt 27,32
Vgl. Mk 15,21; Lk 23,26; Mt 16,24; Mt 5,41
- 6 Veronika reicht Jesus das Schweiß Tuch. Nicht im NT
Vgl. Jes 53,2–3; Ps 27,8–9
- 7 Jesus fällt zum zweiten Mal unter dem Kreuz. Nicht im NT
Vgl. Klgl 3,1–2.9.16
- 8 Jesus begegnet den weinenden Frauen. Lk 23,28–31
- 9 Jesus fällt zum dritten Mal unter dem Kreuz. Nicht im NT
Vgl. Klgl 3,27–32
- 10 Jesus wird seiner Kleider beraubt. Mt 27,33–36
Vgl. Mk 15,24; Lk 23,34; Joh 19,23–24
- 11 Jesus wird ans Kreuz genagelt. Mt 27,37–42
Vgl. Mk 15,22–27; Lk 23,33; Joh 19,18–19
- 12 Jesus stirbt am Kreuz. Mt 27,45–50,54
Vgl. Mk 15,33–41; Lk 23,44–49; Joh 19,25–30
- 13 Jesus wird vom Kreuz genommen und in den Schoß seiner Mutter gelegt. Joh 19,38
Vgl. Mt 27,57–5; Mk 15,42–46; Lk 23,50–53
- 14 Der heilige Leichnam Jesu wird ins Grab gelegt. Mt 27,59–61
Vgl. Mk 15,46–47; Lk 23,53–56; Joh 19,39–42

Auch unabhängig von Kreuzwegstationen fanden am Karfreitag Prozessionen statt. Aus Klosterneuburg liegt aus dem Jahr 1706 eine gedruckte Ordnung für einen solchen Umgang vor. Er begann um 13 Uhr bei der Pfarrkirche St. Martin und führte zum Stift, wo eine Predigt gehalten wurde. Bei der Prozession wurde »der leidende und

²³ <https://de.wikipedia.org/wiki/Kreuzweg>

zum Tod verurtheilte Heiland durch Figuren vorgestellt«. Sie bestand aus 20 Gruppen, darunter Geißler, *Ecce Homo*, Veronika und die Frauen. Ihnen folgten büßende Kreuzzieher, die Geistlichkeit, Musikanten, Magistrat und Bürger.²⁴

Im Warendorfer Gebetbuch von 1795 liest man über Wesen und Aufgabe eines Kreuzwegs:

»Diese Andacht heißt ›Kreuzweg‹, weil sie uns den Weg vorstellt, den der leidende Heiland von dem Gerichtshofe des Pilatus nach der Schädelstätte mit seinem Kreuze gemacht hat. Sie besteht aus 14 Stationen oder Stillständen, weil wir auf diesem Leidenswege Jesu an 14 Orten mit unsern Gedanken stehen bleiben und das, was all-da geschehen ist und uns in einem Bild vorgestellt wird, betrachten.«²⁵

Die Kreisstadt Warendorf liegt im Norden von Nordrhein-Westfalen (Deutschland). 1534 war sie kurzfristig ein Zentrum der radikal reformatorischen Täuferbewegung, ehe der Münsteraner Bischof Franz von Waldeck deren Anführer öffentlich hinrichten ließ. Die Bevölkerung blieb aber dem evangelisch-reformierten Glauben zugetan, was dazu führte, dass 1628 die Jesuiten und danach die Franziskaner im Zuge der Rekatholisierung in die Stadt kamen. Letztlich hatten ihre Bemühungen Erfolg, Warendorf ist überwiegend katholisch.²⁶

Mit der Rolle der Orden für die Kunst und in der Folge für die so genannte Volksfrömmigkeit hat sich der Würzburger Ethnologe Christoph Daxelmüller (1948–2013) eingehend beschäftigt. Über Tradition und Innovation bei den jesuitischen Bildkünsten schrieb er:

»Mit dem Konzil zu Trient (1542–1563) setzte Rom neue Standards, die für die Rekatholisierung umzusetzen waren. Die Konzilsteilnehmer formulierten u. a. Überlegungen zum gezielten Einsatz der bildenden Künste im Dienste der Glaubensverkündigung [...] Hier aber war ein noch junger Orden gefragt, die Societas Jesu. Ignatius von Loyola hatte erkannt, dass die abstrakte Kontemplation intellektuelle Mühe habe, wenn sie nicht durch Bilder unterstützt werde. Bildung hat damit viel mit dem Bild gemeinsam, vor allem dann, wenn der Mensch, auf den sich die Bildungsabsicht bezieht, bildungsfern, ungebildet ist. Ignatius betonte daher die Be-

²⁴ A. STARZER: Klosterneuburg, 447.

²⁵ LCI 2/654 f.

²⁶ www.warendorf.de

deutung von Bildern, deren Verwendung als Hilfsmittel z. B. bei der Kontemplation er ausdrücklich empfahl, um mit ihrer Hilfe das Vorstellungsvermögen zu steigern und zu unterstützen. [...] Sie begriffen Religion als ein Handlungselement, das den Körper ebenso betraf, wie die Sinne und Gefühle. [...] Die Jesuiten hatten sofort nach der Gründung der Ordensprovinzen diese Emotionalisierung als Teil ihrer Missionsarbeit zum Programm gemacht. Es ging [...] um das eindrucksvolle Spectaculum für alle Sinne.«

Daxelmüller betonte aber auch, dass die Jesuiten keineswegs der einzige Orden waren, der die religiöse Volksbildung beeinflusste:

»Der Befund wird erweisen, dass all das, was die Jesuiten in Angriff nahmen, um die Sinne der Menschen anzusprechen, zu verwirren, zu betören oder zu reizen, auch außerhalb ihres Ordens geschah. Doch sie befanden sich stets im intellektuellen Mittelpunkt konzentrischer Kreise – als Theoretiker wie als Praktiker.«²⁷

Mit ihren Überzeugungsstrategien konnten die Mitglieder der Gesellschaft Jesu an mittelalterliche Traditionen anknüpfen. Schon die alten Bettelorden wie Franziskaner, Kapuziner und Serviten hatten ihre Mission und Predigt durch sichtbare Hilfsmittel unterstützt. Manchmal waren die Jesuiten die Initiatoren eines sinnfällig eingängigen Kultes, überließen aber die Ausführung anderen Orden. Sie selbst wirkten als einflussreiche Hof-Beichtväter, wie der gebürtige Belgier Wilhelm Lamormaini (1570–1648) von Kaiser Ferdinand II. (1578–1637).²⁸ Die gegenreformatorischen Aktivitäten in Wien-Hernals waren eng mit dem Orden verknüpft. Angehörige predigten 1639 zur Eröffnung des Kreuzwegs und gaben 1710 ein Andachtsbuch für Wallfahrer zum neuen Kalvarienberg heraus. Die Seelsorge übernahmen aber 1720 die Pauliner.

Die Jesuiten gelten als Erfinder der Weihnachtsskripen in den Kirchen. Daxelmüller zeigt, dass die bildlich-dramatische Umsetzung der Ereignisse der Kartage vom Abendmahl bis zur Grablegung Jahre vor der Weihnachtsskrippe datiert. So stand das erste Heilige Grab bereits 1559 in Prag, die Weihnachtsskrippe folgte 1562 – im selben Jahr spielten Personen in der Kollegskirche St. Klemens das letzte Abendmahl und die Ölbergsszene.²⁹ 1540 hatte Papst Paul III. den Orden aner-

²⁷ C. DAXELMÜLLER: Illusionen.

²⁸ R. BIRELEY SJ: Hofbeichtväter, 392f.

²⁹ C. DAXELMÜLLER: Illusionen, 125f.

kannt. 1773 sah sich Clemens XIV. aus politischen Gründen gezwungen, diesen abzuschaffen. 1814 setzte Papst Pius VII. die Jesuiten wieder ein. Die Aufhebung der mächtigen »Gesellschaft Jesu« entsprach dem Zeitgeist der Aufklärung. Derzeit gehören dem Orden 22.000 Mitglieder in 119 Ländern an.³⁰

Viele Bräuche, die gerne mit dem Etikett »Volksfrömmigkeit« versehen werden, sind Erfindungen der Jesuiten. Das gilt nicht nur für Krippenspiele und Weihnachtslieder, sondern auch für die berühmten SeeprozeSSIONen zu Fronleichnam im oberösterreichischen Salzkammergut. 1622 übergab Kaiser Ferdinand II. das frühere Benediktinerinnen- bzw. Benediktinerkloster in Traunkirchen samt den Salzkammergutpfarren dem neu gegründeten Jesuitenkolleg in Passau. Zehn Jahre später führte der Orden die erste SeeprozeSSION auf dem Traunsee durch (wie schon 1628 in Hallstatt). 1696 bauten die Jesuiten am Traunkirchener Kalvarienberg eine Kapelle mit einer großen Kreuzigungsgruppe. Nach fünf Jahren kamen auf den Weg dorthin vier Kapellen mit Darstellungen der schmerzhaften Rosenkranz-Geheimnisse dazu. Als ältester der Region diente er als Vorbild für weitere Kalvarienberge im Salzkammergut.³¹

Theologen der Reformation (zwischen 1517 und 1648) und der Aufklärung im 18. Jahrhundert lehnten die Kreuzwegandachten mit ihren Bildern und Liedern ab, weil nicht alle Stationen biblisch begründet sind. Hingegen scheuten sich die Jesuiten nicht vor pseudo-apokryphen Konkretisierungen:

»Die Einbildungskraft geht über die Realität der Bibel hinaus. Die compositio loci dient bei Heiligenliedern deutlich dazu, über das Ergriffensein im Gemüt durchzustoßen zum Engagement des Willens, selbst dann, wenn die angeführten »Beispiele« offensichtlich erfunden sind. Ähnliches gilt für Buß- und Reuelieder: Sich klein und demütig machen vor Gott, um für die Gemeinschaft mit ihm bereitet zu sein.«³²

Nach der Hochblüte in der Barockzeit erfuhren die Passionsdarstellungen in der Romantik erneut große Popularität. Im 19. Jahrhundert schufen Vertreter der Nazarener Kreuzwegbilder, wie Johann Fried-

³⁰ <https://www.kolleg-st-blasien.de/jesuiten-wer-wir-sind>

³¹ <http://ooe.orf.at/news/stories/2776440/>

³² H. DOPF SJ: Musik, 375.

rich Overbeck (1789–1869) für den Vatikan, Moritz von Schwind (1804–1871) für Reichenhall, Josef von Führich (1800–1876) für Prag und Wien. Der Führich-Kreuzweg gilt international als der meistkopierte. 1844 bis 1846 malte der Künstler für die Kirche St. Johann Nepomuk in Wien 2 vierzehn 240 x 185 cm große Fresken. Die davon angefertigten Kupferstiche dienten zahlreichen Malern als Vorlage.³³

Künstler des 20. Jahrhunderts lösten sich von diesen Vorbildern, reduzierten die Figuren, griffen zu Symbolen oder fügten als 15. Station die Auferstehung dazu. Für die akademische Malerin Maria Schwarz ist die 15. Station die wichtigste. Zwischen 1982 und 1999 entwarf sie vier Zyklen (einer befindet sich in Wien-Strebersdorf, einer in Gmunden, OÖ), die sie u. a. »Kreuzweg der Hoffnung« nennt.³⁴ Der akademische Bildhauer Oskar Höfinger schuf 2006 für die Pfarrkirche Probstdorf (Niederösterreich) 14 Sandsteinreliefs, die den Passionsweg mit der Geschichte des Ortes in Beziehung setzen.³⁵

Die südbrasilianische Kleinstadt Imbituba will 2018 einen 17.000 m² großen religiösen Themenpark mit einem Nachbau des Kreuzwegs Jesu eröffnen. Mittelpunkt der Anlage soll eine fast 50 m große Statue der hl. Paulina (1865–1942) sein, die höher ist als die berühmte Christusfigur in Rio. Die Kosten für das Monument der ersten brasilianischen Heiligen (2002) liegen bei 1,25 Mio. Euro. Die Stadt hofft, vom wachsenden Markt des Pilgertourismus zu profitieren, der in Brasilien ein Jahresvolumen von rund vier Milliarden Euro umfasst.³⁶

KALVARIENBERGE ALS VERSTEINERTES THEATER

Untrennbar mit dem Kreuzweg verbunden, manchmal synonym verwendet, ist der Kalvarienberg. Ursprünglich als Bezeichnung des Kreuzigungsortes Jesu nach dem lateinischen Wort *Calvaria* (Schädelstätte) gebraucht, nannte man im Spätmittelalter und Barock narrative Kreuzigungsdarstellungen in Malerei und Plastik »Kalvarienberg«.

³³ <https://de.wikipedia.org/wiki/F%C3%BChrich-Kreuzweg>; http://www.pfarre-nepomuk.at/nepweb/kreuzweg/kreuzweg_aktuell.htm

³⁴ M. SCHWARZ: Kreuzwege.

³⁵ H. SCHÜLLER / O. HÖFINGER: Kreuz + Weg. <http://www.orf.at/#/> 4.6.2016

³⁶ LCI 2/490.

Das Zentrum des »Heiligen Berges« oder »Neuen Jerusalems« bildet das Kruzifix – oder drei Kreuze – umgeben von Maria, Johannes und Maria Magdalena. Fallweise führt der Weg dorthin entlang von Kreuzwegstationen. Manchmal erhebt sich die Gruppe auf der Plattform von Rundbauten, die im Inneren Passionsszenen und die Grabkammer enthalten.³⁷

Als Betreuer der heiligen Stätten förderten die Franziskaner den Bau von Kalvarienbergen und die damit verbundenen Andachten. 1497, lange vor der Reformation, gründete der Franziskaner Bernhard Caimi, nachdem er 1481 aus dem Heiligen Land zurückgekehrt war, einen *Sacro Monte*. Die heiligen Stätten in Jerusalem hatten ihn derart fasziniert, dass er sie in Varallo (Italien) nahe der Schweizer Grenze, auf einem 600 m hohen Berg nachbauen ließ. Das Projekt beschäftigte Generationen namhafter Künstler. Als großer Förderer erwies sich der Mitbegründer des Mailänder Jesuitenkollegs, der spätere Heilige Karl Borromäus (1538–1584). Schließlich umfasste die Anlage 45 Bühnenräume mit 600 lebensgroßen Plastiken aus Holz oder Terrakotta und mehr als 4000 gemalten Figuren. 1650 vollendet, ist das Wahrzeichen von Varallo heute nicht nur ein berühmter Wallfahrtsort, sondern auch UNESCO-Weltkulturerbe, Touristenattraktion und ein bedeutender Wirtschaftsfaktor.³⁸

Hauptmotive für die Errichtung von Kalvarienbergen waren der Ersatz einer Wallfahrt in das Heilige Land (oder Dank für die glückliche Rückkehr), Gelöbnisse nach Kriegen und Seuchen oder sichtbare Bekenntnisse zum katholischen Glauben. Oft ging der Anstoß von Jerusalem aus. So heißt es über Alvaro von Cordoba (+ um 1430), einen der ersten Förderer der Kreuzwegandacht im Abendland: »*Der Wunsch entstand in ihm, ein Abbild zu haben der heiligen Orte zu Jerusalem, die er besucht hatte. Auf die eine Stelle verlegte er den Kalvarienberg, auf die andere das heilige Grab, und einen Bach, der das Tal durchströmte, nannte er den Bach Cedron.*« Der Dominikaner gründete 1423 das Reformkloster *Scala Coeli* (Himmelsleiter) in Castro del Río nahe Córdoba (Spanien), wo er Kapellen mit Bildern aus der Pas-

³⁷ C. DAXELMÜLLER: Illusionen ... 148; https://de.wikipedia.org/wiki/Sacro_Monte_di_Varallo

³⁸ K. A. KNELLER SJ: Geschichte. https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Alvarus_von_Zamora.html

sionsgeschichte anlegen ließ.³⁹ Ende des 15. Jahrhunderts entstanden Kalvarienberge im Freien auch in Norddeutschland. Der älteste, der Jerusalemsberg in Lübeck (1486–1493), hatte entlang einer Strecke von 1650 m sieben Stationen und endet auf einem künstlichen Hügel. Er war die Stiftung eines Ratsherrn, der 1468 als Jerusalempilger die Via Dolorosa vermessen hatte, um den Nachbau herstellen zu lassen.⁴⁰

In der Bretagne (Frankreich) sind die *Calvaires* monumentale Bildstöcke in der Landschaft, über Toreinfahrten, an Kirchen und auf Friedhöfen.⁴¹ Darüber schreibt der deutsche Theologe Manfred Becker-Huberti:

»Als ›Land der Kalvarienberge‹ wird die Bretagne bezeichnet. Die ›Calvaires‹ sind Mittelpunkt eines heiligen Bezirkes, zu dem auch die Kirche, das Beinhaus und der Friedhof gehören. Dieser Bereich ist Zuflucht für die Lebenden und geschützter Ort für die Toten. [...] ›O Sünder tut Buße, so lange ihr noch lebt, denn die Toten haben dazu keine Gelegenheit mehr‹, steht in großer Schrift auf dem Beinhaus von St.-Thégonnec« (Frankreich).⁴²

Die umfriedeten Pfarrbezirke mit den Calvaires als Mittelpunkt konzentrieren sich auf den – durch den Tuchhandel zu Wohlstand gelangten – nördlichen Teil des Départements Finistère. Die Entstehung fällt in die Zeit der Hugenottenkriege (1562–1598).⁴³

Die meisten *Sacri Monti* baute man am Übergang von der Renaissance zum Barock, Christoph Daxelmüller betonte:

»Nach dem Konzil von Trient und dessen endgültigem Bruch mit den Protestanten entwickelten sie sich zu aufwändigen Kultstätten gegenreformatorischen Geistes. [...] Ihre Wirkung auf die Sinne und Gefühle erzielten sie, da sie als religiöses Theatrum konzipiert waren, als Theaterräume mit prächtig freskierten Bühnenhintergründen und lebensgroßen, realistischen Terrakottafiguren mit Echthaarperücken und -bärten sowie mit Kleidern des 17. und 18. Jahrhunderts. [...] Die Sacri Monti entsprechen den jesuitischen Vorstellungen von der Illusionskunst, die über das Auge auf das

³⁹ https://de.wikipedia.org/wiki/L%C3%BCbecker_Kreuzweg#Siebte_Station_.28auf_dem_Jerusalemsberg.29

⁴⁰ LCI 2/489f.

⁴¹ M. BECKER-HUBERTI: Feiern, 287.

⁴² https://de.wikipedia.org/wiki/Umfriedeter_Pfarrbezirk

⁴³ C. DAXELMÜLLER: Illusionen, 155.

Gemüt und damit auf die Frömmigkeit wirkt. [...] Das Spiel mit den Sinnen und Gefühlen prägte die gegenreformatorische Missionsarbeit.«⁴⁴

Ein markantes Beispiel in Österreich ist der um 1700 errichtete Kalvarienberg in Maria Lanzendorf (Niederösterreich). Ein Kreuzweg führte von Wien-Wieden über Favoriten zum Kalvarienberg. Die zweite Station (Wien 10, Ecke Scheunenstraße und Georg-Wiesmayer-Gasse) besteht noch als viereckige Kapelle mit rundbogiger Nische. An Stelle des Mosaiks »Christus am Ölberg« war ein auf Holz gemaltes Bild angebracht. Es befindet sich, restauriert, im Favoritener Bezirksmuseum und trägt auf der Rückseite die Inschrift »Alter seit 1747«.⁴⁵ Der Schöpfer des Lanzendorfer Kalvarienbergs war Felix Niering, ein Fachmann für Gewölbebau und Laienbruder der Franziskaner. Nach Jerusalemer Vorbildern legte er einen künstlichen Hügel an, in und auf dem die wichtigsten Stationen mit Figuren zu finden sind. Wenig später (1701–1707) baute Niering in gleicher Art den Eisenstädter Kalvarienberg. Diesen ergänzte er auf Wunsch des Auftraggebers, Fürst Paul Esterhazy, der ein großer Marienverehrer war, mit Szenen aus dem Marienleben.⁴⁶

Die Baugedanken des Barock bestimmten die immer reicher ausgestatteten Kalvarienberge mit Triumphbogen, Freitreppen, Heiligen Stiegen, Balustraden, Stationenpavillons, Rotunden und Kapellen. Oft bekrönte ein Gotteshaus, meist eine Wallfahrtskirche, die Anlage. In Eisenstadt ist es die Bergkirche, seit 1932 Begräbnisstätte des Komponisten Joseph Haydn, der im nahen Schloss Esterhazy gewirkt hatte. Barocke Gesamtkunstwerke entstanden, z.B. 1728 in Maria Plain (Salzburg), ab 1731 beim Stift in Heiligenkreuz, wo der dort lebende Bildhauer Giovanni Giuliani die Skulpturen schuf. Ältere Anlagen wurden erweitert bzw. vollendet, wie in Wien-Hernals (Kreuzweg 1639 eröffnet, Kalvarienberg 1714) oder Arzl in Tirol (1664 begonnen, 1770 erweitert). Doch ging im 18. Jahrhundert die Welt der *Sacri Monti* mit den katholischen *special effects* zu Ende. Nur vereinzelt wurden im 19. Jahrhundert noch Anlagen errichtet.⁴⁷

⁴⁴ H. TSCHULK: Bezirkskulturführer, 58.

⁴⁵ H. BASTEL: Kalvarienberg. <http://www.viennatouristguide.at/exc/Burgenland/Kalvarienberg/kalvberg.htm>

⁴⁶ LCI 2/490.

⁴⁷ <https://de.wikipedia.org/wiki/Kalvarienberg#.C3.96sterreich>

*Kalvarienberge in Österreich (Auswahl)*⁴⁸

Burgenland:

Bergkirche in Eisenstadt, 1701; Frauenkirchen, 1759; Lockenhaus, 1678/1852; Neusiedl am See, 1871; Pinkafeld, um 1748

Niederösterreich:

Aggsbach Dorf; Bisamberg, 1696; Eggenburg 1725–1729; Falkenstein, 1670–1680/1854; Heiligenkreuz, 1731–1748, Hollenstein an der Ybbs, 1759; Kirchberg am Wechsel, Kirchschlag B.W., 1714; Lilienfeld, 1675; Marbach an der Donau; Maria-Lanzendorf, 1699–1709; Pillersdorf, 1730; Retz, 1727; Zwettl

Oberösterreich:

Aigen im Mühlkreis, um 1650; Freistadt, 14. Jahrhundert / 1842; Gosau, 1775; Kremsmünster, 1637; St. Martin im Innkreis; Schwertberg, 1689

Salzburg:

Maria Bühel / Oberndorf, 1720; Maria Plain, 1686–1692

Steiermark:

Bruck an der Mur; Deutschfeistritz, 1695; Graz, 1606; Leoben, 1687/1845; St. Margarethen bei Knittelfeld; St. Radegund bei Graz, um 1770

Kärnten:

St. Paul im Lavanttal; St. Stefan im Gailtal, 1766–1771

Tirol:

Arzl/Innsbruck, 1664/1770; Kufstein; Thaur

Wien:

Hernals, 1639/1714

⁴⁸ [https://www.wien.gv.at/wiki/index.php?title=Hernals_\(Vorort\)](https://www.wien.gv.at/wiki/index.php?title=Hernals_(Vorort))

Hernals, der für den heutigen 17. Wiener Gemeindebezirk namengebende Vorort, hatte sein Zentrum von Anfang an in der Gegend des St. Bartholomäus-Platzes, wo sich der Kalvarienberg befindet. Die seit 1135 nachweisbaren »Herren von der Als« waren Ministerialen der österreichischen Herzöge, ihr Hof stand auf einer Anhöhe gegen Süden, der Hügel war mit Wassergraben und Ringmauer umgeben. Vom 13. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts bildete der Weinbau die Haupterwerbsquelle der Bewohner. Nach dem Aussterben des alten Herrschergeschlechts wurde der Ort landesfürstlich und an verschiedene Herren (Roggendorf, Geyer von Osterburg, Jörger) verliehen.⁴⁹

Eine Pfarrkirche bestand schon im 14. Jahrhundert. Sie war – wie die heutige – dem Apostel und Märtyrer Bartholomäus geweiht. 1474 und 1517 erweitert, fiel sie der Ersten Osmanischen Belagerung (1529) zum Opfer. Nachdem 1587 die Freiherren von Jörger Grundherren in Hernals geworden waren, entwickelte sich die 1609 eingerichtete evangelische Pfarre zu einem Zentrum der reformatorischen Bewegung. Ihre Anhänger kamen aus Wien und Umgebung zu den Gottesdiensten, man sprach vom »Auslaufen der Lutherischen« nach Hernals. Der Grundherr holte gelehrte und berühmte Prediger aus Deutschland, denen »unzählbare Mengen« – bis zu 20.000 Gläubige – zuhörten. Den Katholiken war dies ein Dorn im Auge. Sie versuchten, Jörgers Lehensgerechtigkeit zu bestreiten, und verfolgten die evangelischen Christen. Seit 1619 war Ferdinand II. Kaiser des Heiligen Römischen Reiches. Die protestantischen Stände verweigerten ihm die Erbhuldigung, solange er ihnen nicht die privilegierte Religionsfreiheit bestätigt hätte. Unter den »Rebellen« befand sich auch der Schlossherr von Hernals, Helmhardt von Jörger (1572–1631). 1620 wurden er und seine Mitstreiter öffentlich verurteilt und »mit Leib, Ehren, Hab und Gut« dem Landesherrn als verfallen erklärt. Ferdinand II. ließ Jörger zwar nicht hinrichten, doch verlor der Freiherr seine Güter.⁵⁰

Schloss und Kirche von Hernals wurden im Namen des Kaisers eingezogen und dem Domkapitel von St. Stephan zuerkannt. Diesen Rat

⁴⁹ <https://www.wien.gv.at/wiki/index.php?title=J%C3%B6rger>

⁵⁰ R. BIRELEY SJ: Hofbeichtväter, 392 f.

verdankte Ferdinand II. seinem Beichtvater, dem Jesuiten Wilhelm Lamormaini. Im heutigen Belgien geboren, studierte er in Prag Philosophie und in Wien Theologie. 1590 trat er bei den Jesuiten ein und empfing sechs Jahre später die Priesterweihe. Der Pater unterrichtete an Jesuitenschulen in Ungarn und war um 1600 Professor für Philosophie und Theologie an der Universität Graz, deren Rektor er 1613 wurde. Nach einigen Jahren in Rom wechselte er als Rektor an das Wiener Kolleg. Seit 1624 war Lamormaini Beichtvater von Ferdinand II., der ihn aus seiner Zeit in Graz gut kannte. Der Priester vertrat einen strikt gegenreformatorischen Kurs und war zeitweise so einflussreich, dass er als eigentlicher Gestalter der Politik galt.⁵¹ Von einem weiteren aus Belgien stammenden Jesuiten, Carl Mussard, kam die Idee, gerade neben der Hernalser Kirche eine Heiliggrabkapelle zu bauen. Ein Holzmodell hatte ein Franziskaner, Pater Egydius, aus Jerusalem mitgebracht. Vom Stephansdom aus führte ein Passionsweg von sieben Stationen, mit fast lebensgroßen Figuren, nach Hernals. Die Länge sollte dem Jerusalemer Vorbild entsprechen. Der Beschluss zum Bau datiert vom 12. März 1639, am 24. August, dem Festtag des Apostels Bartholomäus, predigte der beste Kanzelredner jener Zeit, der Hof- und Domprediger Johann Baptist L'Abbé SJ, in Hernals. Er hatte schon 1633 zur Wiederweihe der Kirche gesprochen.⁵²

1767 erschien die »Historische Beschreibung...« Wiens, verfasst von P. Mathias Fuhrmann, Provinzial des Paulinerordens, der 1720 die Seelsorge am Kalvarienberg übernommen hatte. Er betont, dass der Magistrat nach einem Augenschein der Errichtung der Kreuzwegkapellen zustimmte, »daß die mehr ermelten Stationes an den ausgezeichneten Plätzen, weder der öffentlichen Strasse, noch denen Wasserleitungen einige Hinderung, oder Schaden bringen würden«. Weiter schreibt P. Fuhrmann:

»So verdienet deßwegen alles Lob der Wohl-Ehrwürdige Herr P. Carl Musart, der Löb. Gesellschaft Jesu Priester, welcher durch ein im Jahr 1638 heraus gegebenes Büchel, einigen aus denen andächtigen Wiernern dahin die Anleitung gemacht, daß sie mit Einstimmung des Hochwürdigten Dom-Capitels sich entschlossen, sie-

⁵¹ E. KRAITZMANN: Kalvarienberg, 109–135; E. K. BLÜMML / G. GUGITZ: Kalvarienberg, 7–21.

⁵² M. FUHRMANN: Beschreibung, 2. Teil, 2. Band, 615f.

ben Stationes des H. Leydens Christi in fast Lebens grossen Figuren von Bildhauer Arbeit vom Schotten-Thor aus nach ersagter Pfarr-Kirche, samt einem H. Grab daselbst zu erbauen [...] Das Hochwürdigste Dom-Capitel erbothe sich zur Erbauung des H. Grabs nach der Form des H. Grabs zu Jerusalem. Der P. Musart und andere Urheber legten auch Hand an das Werck in Verschaffung der Mittel und mehrer Gutthäter zu Erbauung der Stationen.«⁵³

Einer der Wohltäter war Johann Joachim Enzmilner (1600–1678), Jurist, Politiker, Bruderschaftsmitglied und eine führende Persönlichkeit der Gegenreformation. Er bat wenige Wochen nach der Eröffnung des Hernalser Kreuzwegs seinen Cousin Adam Eusebius von Hoyos (1587–1640) um Unterstützung des Projekts. Mussard hätte ihm geschrieben, »das ihme noch etwas an gelt dazu abgehe«. Hoyos' Antwort ist nicht bekannt.⁵⁴

Die erste, auf Kosten des Stadtmagistrats angefertigte Station (Christus am Ölberg) erhielt ihren Platz vor dem Schottentor. Die zweite (Christus vor Annas) besteht noch an der Alser Kirche, Ecke Schlösselgasse. Die dritte (Christus vor Kaiphas) befand sich in der Alser Straße, die vierte (Geißelung) beim Dreilaufferhaus (Alser Straße 38), die fünfte (Dornenkrönung) in der Hernalser Hauptstraße, die sechste (Verurteilung) in der Haslingergasse, die Figuren der siebenten (*Ecce homo*) bzw. deren Kopien stehen auf dem Balkon über dem Eingang der Kalvarienbergkirche. An der Eröffnung am Vorabend des Kirchweihfestes (23. August 1639) nahmen Kaiser Ferdinand III. (1608–1657), sein Bruder, der Bischof und Feldherr Erzherzog Leopold Wilhelm (1614–1662), der ganze Hofstaat und Stadtrat sowie »ungezählte Volksscharen« teil. Kleriker des ungarischen Priesterseminars (*Pazmaneum*) trugen die Figuren und stellten sie in die Stationskapellen. Jede wurde geweiht, schließlich legte der Kaiser den Schlussstein zur Heiliggrabkapelle. Das Andachtsbuch »Weck- und Zeiguhr«, das fast ein Jahrhundert später entstand, schildert zwei »Wunder«. Am Rückweg von der Eröffnung wären die Pferde eines sechsspännigen Wagens durchgegangen, wobei ein Lakai und ein anderer junger Mann unter die Räder kamen. Doch hätten die beiden »nicht den geringsten Schaden« genommen. Ein Weingarten, dessen Besitzer Grund für eine Ka-

⁵³ Frdl. Mitteilung von WALPURGA OPPEKER.

⁵⁴ Weck- und Zeig-Uhr (keine Seitenzahlen).

pelle zur Verfügung stellte, sei als einziger von Hagelschäden verschont geblieben.⁵⁵

Generationenlang war Hernals das Ziel von Wallfahrten, die vom Stephansdom, von der Minoritenkirche, der Universität oder St. Ulrich ihren Ausgang nahmen. Die fromme Kaiserinwitwe Eleonora (1598–1655) soll dreißigmal nach Hernals gepilgert sein. Kaiser und Bischof ließen die Kirche großzügig ausstatten, auch die Pilger spendeten für Orgel und Altäre. Papst Urban VIII. (1568–1644) verlieh den andächtigen Besuchern anno 1641 einen vollkommenen Ablass. In Büßerkleider gehüllt, schleppten sie schwere Holzkreuze oder rutschten den ganzen Weg auf den Knien. Doch heißt es auch:

»Die Prozessionen, bei denen wirklich die Büsser mit einem Holzkreuz beladen den Weg nach Hernals machten, boten unlauteren Elementen Anlaß zu allerlei Unfug; man trieb, in absonderliche Bußgewänder und Larven verkleidet, zum Ärger der Gläubigen Possen während der Bittgänge, und 1674 gab es dabei sogar blutige Ausschreitungen, weshalb die Behörden von Hernals und Wien selbst um Einstellung der Prozessionen ansuchten, was auch bewilligt wurde.«⁵⁶

Die Zweite Osmanische Belagerung Wiens (1683) führte zur Zerstörung der Heiliggrabkapelle. Danach engagierte sich die »Bruderschaft der 72 Jünger Christi« für eine Neuanlage. Bruderschaften (Zechen) bestanden in Wien seit dem 13. Jahrhundert als Vereine mit Rechtspersönlichkeit, eigenem Vermögen und periodisch gewählten Organen. Das Vermögen diente zur Unterstützung notleidender Mitglieder, zum Unterhalt eines eigenen Altars und des Kaplans, der dort für die Mitglieder Messen las. Die wichtigste religiös-karitative Bruderschaft war die Gottsleichnamszeche zu St. Stephan. Ihr Altar war der Ausgangspunkt der Prozessionen nach Hernals. Die Strecke vom Dom bis zur Heiliggrabkapelle sollte ebenso viele Schritte umfassen wie der Leidensweg in Jerusalem.⁵⁷ Außerdem gab es Zusammenschlüsse verschiedener Handwerker (Zünfte), Gesellen, Händler u. a. Zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert verloren die Handwerkerzechen ihre gewerberechtlichen Kompetenzen. Als religiöse und soziale Vereinigun-

⁵⁵ E. KRATZMANN: Kalvarienberg, 117.

⁵⁶ Ebd., 111f.

⁵⁷ <https://www.wien.gv.at/wiki/index.php?title=Bruderschaften>

gen blieben sie jedoch innerhalb der Kirche wichtige Laienorganisationen, die Wallfahrten und Andachten organisierten. Die nicht fachlich orientierten Bruderschaften gingen in der Zeit der Glaubenswirren stark zurück, erfuhren aber ab dem 17. Jahrhundert (gefördert von der katholischen Geistlichkeit) neuen Aufschwung. 1783 hob Joseph II. die damals bestehenden 116 »Confraternitäten und Bruderschaften« auf und zog ihr Vermögen (799.248 Gulden) ein. Daraus entstand 1785 eine einzige Hilfsorganisation (»Die Liebe des Nächsten«).⁵⁸

Die Mitglieder der »Bruderschaft der 72 Jünger Christi« wollten anno 1709 in Hernals einen Kalvarienberg errichten. Die wohlhabenden Bürger wandten sich mit ihrem Anliegen an das Domkapitel. Dieses schenkte ihnen den Platz neben der Kirche, damit sie das Projekt – auf eigene Kosten – verwirklichen konnten. Diese sollen sich auf 22.000 Gulden belaufen haben (nach anderen Angaben auf das Vierfache).⁵⁹ Anders als zuvor war es kein Kreuzweg mit Stationen von der Stadt zu einer Kapelle, sondern ein künstlicher Berg, an dessen Fuß eine Kirche stand. 72 Stufen (als Allegorie der 72 Jünger) führten, entlang von zwei mal sieben Kapellen, zum Gipfel mit der Kreuzigungsgruppe. Die 14 Stationen folgten nicht dem klassischen Schema, sondern stellten (wie die jetzigen) die sieben Hauptsünden und die sieben Tugenden dar. Die ersten Wallfahrten fanden 1714 statt. Das von den Jesuiten herausgegebene Andachtsbuch »Weck- und Zeig-Uhr Der Heiligsten Stunden deß Jahr« mit 27 Kupferstichen war schon 1710 in erster Auflage erschienen, in zweiter 1714.⁶⁰ Papst Benedikt XIV. (1675–1758) verlieh den Teilnehmern der (bis 1758 abgehaltenen) Karfreitagsprozessionen Ablässe. Sechs Priester des Domkapitels waren täglich mit Beichthören und Predigen beschäftigt. 1720 übernahm der Paulinerorden die Seelsorge, zwei Jahre später bezogen fünf ihrer Mönche ein erstes, bescheidenes Quartier in Hernals.⁶¹ Anlässlich eines Umbaues der Pfarrkirche wurde 1739 »bey dem Eingang zum hl. Grab eine Triumphpforten aufgericht«. 1756 erhielt die Pfarrkirche ein neues Pflaster, wobei der Pfarrer einen kleinen Altar aufstellen ließ, »worun-

⁵⁸ ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE II/232 laut Pfarrgedenkbuch von 1764; E. KRATZMANN: Kalvarienberg, 119.

⁵⁹ WECK- UND ZEIG-UHR DER HEILIGSTEN STUNDEN DESS JAHR.

⁶⁰ E. KRATZMANN: Kalvarienberg, 118 f.

⁶¹ ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE II/234.

ter ich den aus Stein künstlich gehauten Leichnamb Christi wie er im Grab liget, geleet habe«⁶².

1732 besuchte der deutsche evangelische Theologe und Jurist Johann Basilius Küchelbecker Wien. Er lobte den Kalvarienberg als »von Kunst gemacht« und schrieb:

»Nicht weit davon ist eine kleine, aber sehr artig gebaute Capelle, und nach dem Eingang zu ist das sogenannte heilige Grab, ganz klein, daß man hineinkriechen muß. Von da gehet man durch eine Kirche, so ebenfalls gar hübsch gebaut ist, in deren Eingang ein Ecce homo zu sehen, bey welchem ein Strick henget, welcher von einem solchen, womit der Heiland gebunden gewesen, ausgegeben, und darhero von denen Vorbeygehenden fleißig und andächtig geküset wird.«

Hingegen kritisiert er das Betragen der Pilger. Die jungen Männer kämen, um »theils ihre Andacht nach katholischer Art zu verrichten, theils aus Curiosité, um Frauenzimmer zu sehen«⁶³.

1747 erfolgte die Grundsteinlegung des Paulinerklosters (Kalvarienberggasse 28, später Offizierstöchter-Institut bzw. Lehrerinnenbildungsanstalt). In einem halben Jahrhundert hatte die Anlage des künstlichen Kalvarienberges durch Witterungseinflüsse gelitten, Regenwasser und Erde das Kircheninnere beschädigt. 1766–1769 errichtete Josef Ritter, vermutlich nach Plänen des Hofbaudirektors Thaddäus Karner, eine neue Kalvarienbergkirche.⁶⁴ Daneben befand sich die Pfarrkirche zum hl. Bartholomäus, in schlechtem Zustand. Im Zuge der Josephinischen Reformen wurden der Paulinerorden aufgehoben und die Bartholomäuskirche abgetragen. Patronat und Pfarre gingen auf die Kalvarienbergkirche über, die aus dem Material des alten Gotteshauses einen neuen Turm erhielt.⁶⁵ 1822 wurden das 5. und 6. Holzrelief des Kalvarienberges durch Nachbildungen aus Stein ersetzt.⁶⁶

Ende des 19. Jahrhunderts war auch diese Kirche durch das vom »Berg« eindringende Wasser renovierungsbedürftig geworden. 1892–1894 erfolgte der Umbau nach Plänen von Richard Jordan (1847–

⁶² Zitiert nach E. KRATZMANN: Kalvarienberg, 123.

⁶³ DEHIO WIEN 3. Bd., 420.

⁶⁴ E. KRATZMANN: Kalvarienberg, 126f.

⁶⁵ ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE II/234.

⁶⁶ <http://www.architektenlexikon.at/de/264.htm>

1922). Der Planer, ein Schüler des Dombaumeisters Friedrich Schmidt, zählt zu den bekanntesten Kirchenarchitekten des Späthistorismus. Er entwarf mehr als 20 Sakralbauten in Österreich und den Nachbarländern. Jordan vergrößerte das Gotteshaus, ließ den Berg abtragen und ordnete die zweimal sieben bunt bemalten Reliefs in einem gedeckten Gang um die Kirche an. Zwei Stiegen führen seither zur Kreuzigungsgruppe, die sich unter einer Kuppel erhebt.⁶⁷

Den Zyklus der 14 Reliefs kann man als Allegorie der Erlösung und Wandlung des Menschen deuten. Die ersten sieben zeigen den leidenden Jesus, der die sieben Hauptsünden auf sich genommen hat. Er büßt für Neid, Hoffart, Trägheit, Völlerei, Unkeuschheit, Geiz und Zorn. Diese negativen Strukturen werden durch Tiere symbolisiert (Hund, Pfau, Esel, Wolf, Bock, Rabe, Löwe). Im zweiten Teil repräsentiert die hl. Maria den erlösten Menschen und die Tugenden Sanftmut, Freigiebigkeit, Keuschheit, Demut, Frömmigkeit, Glaubenseifer und Liebe. Es sind keine Tiere abgebildet, sondern Putten mit Spruchbändern und Begleitfiguren.⁶⁸ Jene der vorletzten Station (Eifer) hat in Wien zweifelhafte Popularität erlangt. Die Besucher schlugen ihr so lange die hölzerne Nase ein, bis man diese durch einen Eisenteil ersetzte. Vom »Nägelsepperl«, auch »Körperljud« genannt, der unter dem Kreuz die Nägel einsammelt, ist erstmals 1783 die Rede. Der Journalist und Theaterdichter Johann David Hanner (1754–1795) widmete ihm eine Broschüre mit dem Titel »Gespräch des linken Schächers mit dem Körperljuden in Hernals«. Er legt den Kalvarienbergfiguren kritische Worte über die Wallfahrer in den Mund: *»Sieh! Dort kommen schon die verhassten Poltergeister mit ihren Fähnlein und Lampeln herüber.«* Tötlichkeiten, wie gegen den Nägelsepperl, waren kein Einzelfall. In Lilienfeld (Niederösterreich) steht am Traisenufer eine bewegt gestaltete Johann-Nepomuk-Gruppe. Der realistisch dargestellte Henkersknecht scheint den Heiligen in den Fluss zu werfen. Dies weckte den Unmut von Pilgern, die daran vorbei nach Mariazell zogen, schreibt Leopold Schmidt:

»[...] dann peitschten manche Wallfahrer den Schergen mit Ruten, manche sollen ihn sogar mit Steinen beworfen haben. Ähnliches mag sich an manchen anderen Orten abgespielt haben. An sich er-

⁶⁷ A. J. ELLINGER: Bilderbuch.

⁶⁸ L. SCHMIDT: Volkskunde II, 223.

innert diese Wallfahrersitte an die Misshandlung des »Körperljuden« durch die Wallfahrer auf dem Hernalser Kalvarienberg.«⁶⁹

In Hernals war diese »Wallfahrersitte« nicht der einzige Kritikpunkt an den Besuchern. Der Weinort bildete schon vor der Errichtung des Kalvarienbergs ein beliebtes Ausflugsziel. Zur Maria-Theresianischen Zeit schrieb der Berliner Journalist Julius Friedrich Knüppeln:

»In der Charwoche ist die Straße mit Menschen aus den niederen Ständen angefüllt, die theils die Gewohnheit, weil es ihre Väter thaten, theils der Aberglaube, sich dadurch ein Verdienst zu erwerben, sehr oft aber auch die Gelegenheit, gegen das fünfte und sechste Gebot zu sündigen, nach Hernals führt.«

Aus Gründen der Moral ließ die Kaiserin die Segensandacht, die um 19 Uhr (in der Dämmerung) begann, auf 16 Uhr vorverlegen.⁷⁰

Joseph Richter (1749–1813), der durch seine »Eipeldauer-Briefe« berühmte Schriftsteller der Aufklärung, kritisiert unter dem Pseudonym Obermayr in der »Bildergalerie katholischer Misbräuche« anno 1784:

»Fremde, die diesen Ort zum erstenmal besuchen, müssen sich nicht wenig wundern, wenn sie oben am Kalvarienberg Christus am Kreuz erblicken, und dann die unzähligen Boutiken von Würsten, Zuckerwerk, Hernalserkipfeln, wälschen Salamien, Käß und anderen Viktualien am Fuß des geheiligten Berges sehen. Wenn sie hier ein altes Weib rufen hören: Das Lied zum Leiden Christi um 1 kr. und gleich neben diesem ein anderes Weib ruft: Meine Limonien, meine Feigen um 1 kr; werden sie nicht glauben, daß auf dem Kalvarienberg Christen, am Fuß des Berges aber Heiden wohnen?«

Außerdem tadelt er die Kreuzzieherprozessionen, die zu Richters Zeit allerdings schon abgeschafft waren.⁷¹ Glaubt man den Zeitgenossen, so machten Bettler und »Grabennymphen« bei der »Fastenredoute« in Hernals gute Geschäfte.

Als Souvenir brachten die Wiener Hernalserkipfel – »eine eigene Art von Brot, mit Schmalz und Eiern gemacht, von denen an einem heiteren Fastensonntag viel Tausende in Hernals verkauft und gespeiset

⁶⁹ E. K. BLÜMML / G. GUGITZ: Kalvarienberg, 7.

⁷⁰ https://books.google.at/books?id=rygQAAAAIAAJ&printsec=frontcover&dq=katholische+missbr%C3%A4uche&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwiPmdGS_PTKAhWBUBoKHWSOApQ6AEIJDA#v=onepage&q=katholische%20missbr%C3%A4uche&tf=false

⁷¹ G. GUGITZ: Jahr I, 137f.

werden« – und den Kindern als Spielzeug einen »Baumkraxler« mit. Dieser, 1815 als »Männerchen mit Schiebstecken« bezeichnet, sollte an den Zöllner Zachäus erinnern, der auf einen Baum stieg, um Jesus bei seinem Einzug in Jericho besser sehen zu können (Lk 19,1–10).⁷²

Die Kalvarienbergkipfel und vereinzelt den Baumkraxler gibt es noch. Der berühmte Fastenmarkt – zwischen Aschermittwoch und Ostermontag – ist hingegen 2014 vom »Kalvarienbergfest« abgelöst worden. Es wäre ein doppeltes Jubiläumsjahr gewesen: 300 Jahre Kalvarienberg und 375 Jahre Kalvarienbergmarkt als ältester bestehender Jahrmarkt Wiens. Doch das Fachblatt »Marktnews« (Ausgabe 2/2014) meldete: *»Abgesagt. Der diesjährige Kalvarienbergmarkt wurde aus Gründen mangelndem Interesses (!) der Marktkauflente leider abgesagt.«* Daher entwickelten die Pfarre und der Verein Bildungsagentur eine andere, kürzere Veranstaltung, das Kalvarienbergfest. Seither gibt es neben einigen Marktständen, Ringelspiel und Kinder-Eisenbahn mehrere Zelte, in denen man Kunstgewerbe kaufen, Handwerkern zusehen und basteln kann. Das Bühnenprogramm bietet musikalische, literarische und Kinder-Veranstaltungen. Besonders aktiv ist die Pfarre, die mit zahlreichen spirituellen und künstlerischen Angeboten das Interesse am Hernalser Kalvarienberg lebendig hält.

Die Kalvarienbergkirche erlitt 1945 durch einen Bombentreffer schwere Schäden. Die Wiederherstellung erfolgte nach Plänen des Architekten Hans Petermaier (1904–1984). Das kriegszerstörte barocke Hochaltarbild des Kirchenpatrons wurde 1962 durch »Auferstehung Christi« von Hans Alexander Brunner (1895–1968) ersetzt. Der akademische Maler schuf auch die Seitenaltarbilder (»Pfingstwunder« und »Mariä Himmelfahrt«). 1983 beschloss der Pfarrgemeinderat ein Projekt zur Renovierung. Die Instandsetzung von Heizung und Orgel und der Umbau des Altarbereichs waren dringend notwendig. Gewölbe und Dachkonstruktion wiesen bedrohliche Schäden auf. 1989 begannen die Arbeiten, die erste Phase – bis 1998 – schloss auch den Kalvarienberg ein. Am 5. März 2000 wurde die grundlegend sanierte und restaurierte Kirche wiedereröffnet.⁷³

⁷² H. KRETSCHMER: Bezirkskulturführer, 47f.; Festschrift zur Wiedereröffnung der Kalvarienbergkirche.

⁷³ E. KRATZMANN: Kalvarienberg, 117f.; M. FUHRMANN: Beschreibung II/II, 604f.; ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE II/232.

Ziel des ersten Hernalser Kreuzwegs war eine Nachbildung der Heiliggrabkapelle, die rund ein halbes Jahrhundert (1639–1683) bestand. Im Konsistorialarchiv befinden sich Rechnungen dafür aus dem Jahr 1644 und Inventare von 1648, 1649 und 1659.⁷⁴

Die heutige Kalvarienbergkirche verfügt über eine »Grab-Christi-Kapelle« mit einer Jesusfigur und einem Grabwächter. Darüber berichtete die Österreichische Kunsttopographie im Jahr 1908:

»Überreste des Kreuzwegs: Kapelle an der Nordseite der Kirche. Endstation des ursprünglichen Kreuzweges, außen erneuert, innen schmucklos, tonnengewölbt. Unter der Altarmensa liegende nackte Gestalt des Heilands, hinter dem Altare Christus als Schmerzensmann thronend.«⁷⁵

Ergänzend erfährt man im »Dehio«-Handbuch, dass die Figuren und das Schmiedeeisengitter aus der Barockzeit stammen und der Maler Karl Benkovic 1973/74 die symbolische Freskendekoration schuf.⁷⁶

Die Errichtung von Heiliggrabkapellen hat ihre Quelle im NT (Mt 27, 57–61; Mk 15,42–47; Lk 23,50–56; Joh 19,38–42). Demnach nahm Joseph von Arimathäa Jesus vom Kreuz und legte ihn in ein Felsengrab, in dem noch niemand bestattet worden war. Normalerweise wurden Gekreuzigte irgendwo verscharrt. Jesus bekam ein ehrenvolles Grab, wie alle Evangelisten betonen. Dazu schrieb Diakon Robert Faux im Pfarrblatt der Dompfarre St. Stephan:

»Bis heute ist nicht sicher, ob die von Kaiser Konstantin über dem freigelegten Christusgrab im Jahre 353 n. Chr. fertig gestellte Grabeskirche auch tatsächlich der Ort der Grabesruhe und Auferstehung Jesu ist, dennoch wird seither das mit einem Rollstein verschlossene Einzel-Felsgrab von der Christenheit als Heiliges Grab verehrt.«⁷⁷

Nach dem Konzil von Nicäa (325) ließ der römische Kaiser Konstantin I. (um 280–337) an der Stelle eines Aphrodite-Tempels aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. in der Jerusalemer Altstadt die Grabeskirche (*Ecclesia Sancti Sepulcri*) erbauen. Auf Initiative seiner Mutter Helena

⁷⁴ ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE II/239.

⁷⁵ DEHIO: Wien III, 422.

⁷⁶ R. FAUX: Grab.

⁷⁷ http://www.theologische-links.de/downloads/israel/jerusalem_grabeskirche.html

(um 250–330) hatten dort Ausgrabungen stattgefunden, bei denen Reste von drei Kreuzen und ein verschlossenes Grab gefunden worden sein sollen. Die *Anastasia* (Auferstehung) genannte Kirche wurde mehrfach zerstört (614 von den Persern, 1009 von den muslimischen Fatimiden) und wieder aufgebaut (628, 1030–1048 von den Byzantinern, 1099–1149 von Kreuzfahrern). Bekanntlich bildete die Zerstörung der heiligen Stätte den Anlass zum Ersten Kreuzzug.⁷⁸ 1808 vernichtete ein Brand große Teile der Kirche. Die bestehende Kapelle stammt aus dem 19. Jahrhundert. Darstellungen aus der Mitte des 12. Jahrhunderts zeigen eine Rotunde, die sich über der Grabkapelle – einem kleinen, rechteckigen, flach gedeckten Bau mit Blendarkaden und einem sechseckigen Ziborium – wölbt. Diese Form blieb bis heute charakteristisch für die Nachbauten der Kapelle.⁷⁹

Christoph Daxelmüller nannte die Jerusalemer Grabeskirche, ein Konglomerat aus verschiedensten Bauteilen, die »Mutter aller Kirchen [...] Vorbild aller Sacri Monti und Heiligen Gräber«.

»Sie zwingt den Besucher nicht nur zum Knien, sondern zur aktiven Teilnahme [...] Eine Architektur des Hinauf und Hinab, des Herumgehens ersetzt das kontemplative Beten, zieht den Pilger hinein in das Geschehen der Kreuzigung und des Todes Christi. Die Architektur des Gedächtnisses stellt den Raum und den Rahmen für ein liturgisches Spiel zur Verfügung, das den Pilger am Drama teilnehmen lässt. Die Grabeskirche in Jerusalem ist der Inbegriff der Wallfahrtsarchitektur [...]«⁸⁰

Ab April 2016 sind grundlegende Sanierungsarbeiten im Gange. Statische Probleme müssen behoben werden, die Kapelle, die sich über die Grabstelle wölbt, senkt sich. Experten der National Technical University von Athen, die unter anderem die Akropolis renoviert haben, führen die Arbeiten durch. Dazu setzen sie Radar- und Laserscanner sowie Drohnen ein. Zum ersten Mal seit 200 Jahren werden sie die Steinplatte heben und in das Grab blicken können. Zunächst entdeckten sie einen bisher unbekannten Bruch im Felsen. Das Team kann nur bei Nacht tätig sein, weil das Heiligtum für Gebete und Gottesdienste geöffnet bleiben muss. Sechs christliche Konfessionen erheben An-

⁷⁸ https://de.wikipedia.org/wiki/Grabeskirche#/media/File:Church_of_the_Holy_Sepulchre_-_1149.jpg

⁷⁹ C. DAXELMÜLLER: Illusionen, 129.

⁸⁰ <http://religion.orf.at/stories/2781363/>

spruch darauf: die griechisch-orthodoxe, die römisch-katholische, die armenische Kirche, die syrisch-orthodoxe Kirche von Antiochien, die koptische und die äthiopisch-orthodoxe Kirche. Es ist genau geregelt, wer wann und an welchem Ort beten darf.⁸¹

Jerusalempilger bauten nach ihrer Heimkehr für mitgebrachte Reliquien oder zur Erinnerung an die Reise Heiliggrabkapellen. Bischof Petronius († 450) soll in Bologna (Italien) nach dem Muster der Jerusalemer Grabeskirche den Kirchenkomplex von *Santo Stefano* mit einer Teilkirche *Santo Sepolcro* errichtet haben. In Rom wurde anno 470 als letzter Monumentalbau des Weströmischen Reiches die Rotunde *Santo Stefano Rotondo* geweiht.⁸² Die Architektur der *Anastasia* beeinflusste die Baukunst der Romanik (z. B. Michaelsrotunde in Fulda, Deutschland, geweiht 822) und das Aussehen der Karner mit kreisförmigem Grundriss. In den Kirchen stellte man Tabernakel und Reliquienbehälter auf, deren Form an die Grabeskirche erinnerte.⁸³ Das Heilige Grab in Görlitz (»Görlitzer Jerusalem«) in Deutschland, aus der Zeit um 1480, gilt als getreueste Nachbildung der – in dieser Form nicht mehr bestehenden – mittelalterlichen Grabkapelle.⁸⁴

Leopold Schmidt wies zum Thema Grabwallfahrten (wie man sie zu Begräbnisstätten von Heiligen unternahm) auf das Vorbild der Wallfahrten zum Grab Christi in Jerusalem und dessen zahlreiche Nachbildungen – allein in Niederösterreich rund 20 – hin:

»Die Grab-Christi-Kapellen wurden unabhängig von den verschiedenen Zeitstilen manchmal als genaue Nachbildungen des Baues in Jerusalem errichtet. Ein Beispiel dafür bietet die Heiliggrabkapelle in Mailberg, die im 16. Jahrhundert von einem Johannerpriester erbaut worden sein soll. [...] In der Barockzeit wurde der Gedanke neu belebt, direkte Nachbildungen der Grabkapelle wurden beispielsweise in Maria Lanzendorf und in Schönbühel errichtet.«⁸⁵

Nicht nur ständige Grabkapellen, auch temporäre Aufbauten im Sinne der Karwochenliturgie wurden aufgestellt. Im Spätmittelalter befand sich das *Sepulchrum* bis zum Ostermorgen entweder bei einem Altar

⁸¹ [https://de.wikipedia.org/wiki/Grabeskirche_\(Nachbildung\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Grabeskirche_(Nachbildung))

⁸² LCI 2/183.

⁸³ [https://de.wikipedia.org/wiki/Heiliges_Grab_\(G%C3%B6rlitz\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Heiliges_Grab_(G%C3%B6rlitz))

⁸⁴ L. SCHMIDT: Volkskunde II, 319.

⁸⁵ LCI 2/182 f.

oder frei im Kirchenraum. Mit der Holzfigur des Leichnams, der Darstellung der trauernden Frauen, von Wächtern und Engeln unter einem Baldachin wurde ein neues »Andachtsbild« geschaffen. Die Gläubigen sollten sich als Mitleidende mit dem Passionsgeschehen identifizieren. Das Heilige Grab im Münster von Freiburg (Deutschland), um 1330, ist das früheste ganz erhaltene, dessen Verwendung in der Liturgie von Gründonnerstag bis Ostern gesichert ist.⁸⁶

Im Wiener Stephansdom lässt sich der Brauch nach 1400 nachweisen. Das »Grab« war eine Holztruhe mit auf den Deckel gemalten Auferstehungsszenen. Die Schmalseiten zeigten die schlafenden Wächter. Wenn in der Osternachtsfeier der Deckel geöffnet wurde, erblickte man auf der Innenseite Darstellungen der Frauen und des Engels am leeren Grab. Im 16. Jahrhundert führten die Steuerdienner der Stadt Wien beim vormittäglichen Karfreitags-Gottesdienst im Stephansdom ein Passionsspiel auf. Es folgte eine theophorische Prozession der Domherren, der Mitglieder des Stadtmagistrats und der Gottsleichnamszeche (Corpus-Christi-Bruderschaft) mit Fackeln und Kerzen. Nach dem Allerheiligsten gingen vier schwarz gekleidete Priester, die auf einer Bahre die vom Kruzifix abgenommene Heilandsfigur trugen. Begleitet wurden sie von Knaben in schwarzen Röcken, die Windlichter und hohe Stangen mit Kerzen hielten. Die Darsteller des Passionsspiels und 24 weiß verschleierte Frauen mit Kerzen nahmen ebenfalls an der Prozession teil. Während diese den Friedhof umschritt, wurde im Dom das Heilige Grab aufgestellt, laut Inschrift stammte es aus dem Jahr 1437. Die Prozession ging noch vier Mal in der Kirche herum und endete beim Heiligen Grab. In dieses, das mit einem goldenen Gitter und roten, vom Bürgermeister versiegelten Seidenschnüren umgeben war, wurde die Heilandsfigur gelegt. Rundum befanden sich Kerzenleuchter und die Kerzen von 25 Zünften. Danach setzte man das Passionsspiel fort. Schließlich gingen »alle zugleich in der Ordnung stillschweigend dreymahle um das Grab«⁸⁷.

⁸⁶ J. SCHLAGER: Wiener Skizzen, 1836./20.

⁸⁷ <https://books.google.at/books?id=XfFkAAAAcAAJ&pg=PT60&lpg=PT60&dq=%22johann+georg+kurter%22&source=bl&ots=XmQpQdn4ZB&sig=O9SZsXYgJPPdyOuNiXUQbJAvAGk&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwiUysLex9XOAhVEQBQKHR23CokQ6AEIHzAC#v=onepage&q=%22johann%20georg%20kurter%22&cf=false>

Wie Ankündigungen im 1715 bis 1806 erschienenen »Kaiser-Königlichen Hof- und Ehrenkalender« unter der Rubrik »Gewöhnliche Andachten und Sollenitäten« und Berichte im »Wienerischen Diarium« (»Wiener Zeitung«) zeigen, waren die Karwochenzeremonien im 18. Jahrhundert ein unumstößlicher Brauch des Hofes. So heißt es im Kalender 1756 für den Dienstag der Karwoche: »*Den 13. pflegt der kaiserliche Hof der Andacht zu Hernals am Calvari-Berg abzuwarten.*«⁸⁸ Üblicherweise besuchten Kaiser und Kaiserin am Karsamstag, meist in Begleitung des Nuntius, von Gästen und hohen Adeligen, »zu Fuß« verschiedene Heilige Gräber in der Innenstadt. So am 5. April 1749, 9 Uhr, »verschiedene« Heilige Gräber; 28. März 1750, 9 Uhr, neun Kirchen (Hofburgkapelle, Minoritenkirche, Kaiserliches Spital – ehem. Schauflergasse 8, St. Michael, Königinkloster – ehem. Josefsplatz 5, Dorotheerkirche, Kapuzinerkirche, Bürgerspital, Hofkirche St. Augustin); 10. April 1751, 7.30 Uhr, 21 Kirchen; 1. April 1752, 7 Uhr, der geplante Besuch von 20 Kirchen war wegen Regen nicht möglich; 21. April 1753, 7 Uhr, 21 Kirchen; 13. April 1754, 7 Uhr, 18 Kirchen; am 17. April 1856, 8 Uhr besuchten Kaiser Franz Stephan und Kronprinz Joseph mit Begleitung 21 und die Kaiserin mit Begleitung neun Heilige Gräber. Die letzte Station bildete jeweils die Hofkirche St. Augustin, wo sich ein Gottesdienst (Hochamt) anschloss.⁸⁹ Für die Stadt Wien gilt das barocke Heilige Theater in der ehemaligen kaiserlichen Wallfahrtskirche Mariabrunn (Wien 14) als »unikal«. Es befindet sich, wie ein Geißelchristus, links neben dem Chor in der sogenannten Wieskapelle (diese war ursprünglich Maria Magdalena, seit 1747 der heiligen Notburga und ist seit etwa 1760 dem leidenden Jesus geweiht). Das Original der Statue »Christus an der Geißelsäule« stammt aus dem oberbayerischen Prämonstratenserklöster Steingaden. 1732 bis 1734 dort bei der Karfreitagsprozession mitgetragen, hatte man sie aus Teilen einer älteren Skulptur zusammengesetzt. 1738 erbat die Wißbäuerin Anna Lori aus der Gemeinde die Figur und verehrte sie in ihrem Haus. Nach wunderbaren Begebenheiten und Gebetser-

⁸⁸ <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=wrz>

⁸⁹ <http://www.wieskirche.de/frameset.htm>; in Alternmarkt/Triesting (Niederösterreich) ist die Wallfahrtskirche Dornau dem leidenden Heiland geweiht. 1637 ließen vier Wiener Mariazellwallfahrer eine steinerne Bildsäule mit der Statue des Wiesheilands aufstellen, die in der Folgezeit zu einer Station der Via Sacra wurde. Die spätbarocke Doppelturmkirche (1766) enthält Fresken aus der Troger-Schule. Die Kuppelkirche ist ein Gesamtkunstwerk zum Thema Passion.

hörungen errichtete die fromme Frau eine Kapelle für das Gnadenbild. 1745 erteilte der Abt den Auftrag zum Bau der »Wallfahrtskirche zum Geißelten Heiland auf der Wies«, deren Weihe 1754 stattfand. Den Mittelpunkt der Wieskirche bildet das Gnadenbild des Heilands an der Geißelsäule, das mehrfach Nachahmung fand. Bald entstand auch die Wiener Kopie mit dem Heiligen Theater. Dessen Leinwandkulissen in Holzrahmen zeigen idyllische Gartenszenen, die zu einem Triumphbogen führen. In diese schob man dem Kirchenjahr entsprechende Darstellungen ein. Die Figurengruppen sind (wie eine Bretterkrippe) auf Tafeln mit ausgeschnittenen Konturen gemalt. Die Kulissen und drei Szenen (Abendmahl – mit Ausnahme für die Hostie –, Judaskuss und Ölberg) und die Grabwächter blieben erhalten.⁹⁰ Ende des 20. Jahrhunderts ließ Pfarrer Franz Weninger Brettfiguren des Weihnachtsfestkreises rekonstruieren.

In vielen Gotteshäusern stellte man am Karfreitag Nachbildungen des Felsengrabs auf, legte eine Holzfigur hinein und hielt die Grabwache. Wiener Pfarren und Klöster schufen jedes Jahr neue, eindrucksvolle Dekorationen, wie die Augustiner, für die der Hofprediger Abraham a Sancta Clara (1644–1709) symbolträchtige Entwürfe beisteuerte. 1682 schrieb ein Reisender nach dem Besuch:

»Ein heiliges Grab war künstlich und kostbahrer als das andere. Der verwittibten Kayserin ihres war am kostbahrsten, mit Silber auffgeputzet und gezieret, oben in der Lufft schwebte ein Engel, an der Brust das Venerabile, so mit Dämanten, Ametisten und anderen Edelgesteinen treflich glänzte, umb und umb war eine schrifft mit Dämanten gestickt.«

Einige Anlagen waren als Grotten gestaltet, andere zeichneten sich durch üppigen Blumenschmuck und »zauberhafte Beleuchtung« aus. Lichteffekte entstanden durch Glaskugeln, die mit gefärbtem Wasser gefüllt waren und den Kerzenschein reflektierten. Junge Männer im Kostüm römischer Legionäre hielten die Ehrenwache. Kongregationen waren zum 40-stündigen Gebet anwesend.⁹¹

Prominente Künstler schufen für Heilige Gräber in den Kirchen pom-pöse Triumphbögen, Aufbauten und Funeraldekorationen. Ein wertvolles Beispiel restaurierte das Bundesdenkmalamt 2012 in der Stifts-

⁹⁰ DEHIO: Wien, 3. Bd. 283; https://www.wien.gv.at/wiki/index.php?title=Mariabrun-ner_Kirche

⁹¹ G. GUGITZ: Jahr 1, 174f.

kirche Garsten, OÖ. Es stammt vom Barockmaler Johann Wenzel Bergl. Die bis zu 8 m hohe und 7 m breite Kulissenarchitektur aus den Jahren 1777/78 gliedert die Apsis der Losensteinerkapelle in fünf Ebenen.⁹²

Besonders prächtige Heilige Gräber standen in (Süd-)Tirol, wie das Werk von J. B. Huber im Dom zu Brixen oder die Heiligen Gräber in Patsch bei Innsbruck und der Jesuitenkirche von Hall in Tirol.⁹³ Im 20. Jahrhundert fehlten oft die Helfer, um den nur kurze Zeit stehenden, aufwändigen Aufbau durchzuführen. In den letzten Jahrzehnten kam es aber – mit Unterstützung des Bischofs Reinhold Stecher (1921–2013) – zu einer neuen Wertschätzung des Brauchs. Damit hat sich die langjährige Direktorin des Tiroler Volkskunstmuseums in Innsbruck, Herlinde Menardi, beschäftigt. Sie stellte fest, dass 1988/89 etwa 80 Heilige Gräber mit Kulissenteilen wieder aufgestellt wurden. Die ersten Nachrichten von älteren Grabtypen fand sie von 1343 für Neustift im Stubaital und 1445 für Sterzing (Südtirol). Im Mittelalter wurde nicht, wie später, die Hostie, sondern ein Kreuz im Ostergrab deponiert. Sie schreibt: *»In der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts entstand das Expositionsgrab, um das sich die Jesuiten in besonderer Weise annahmen. [...] Die neue Grabform, die mit Scheinarchitektur und z. T. großem Figurenreichtum dem Prophetenwort »sepulchrum ejus erit gloriosum« folgt, bestimmt das Ostergrab in Barock und Rokoko [...] Neben dekorativen werden auch mechanische Mittel eingesetzt.«*

1572 stand in der Innsbrucker Jesuitenkirche ein solches Grab, das Kaiser Ferdinand II. zweimal besuchte und das bald Nachahmung und großen Anklang bei der Bevölkerung fand. Die Grabaufbauten überstanden die Josephinischen Reformen. 1782 entschied der Kaiser, *»es liege an solchen Schaustellungen nichts, weshalb man es auch nicht nötig hätte, sie allgemein hin zu untersagen«*. Nur die spielhaften Grablegungs- und Auferstehungszeremonien wurden verboten. Während der bayrischen Besatzungszeit (1805–1814) waren die Ostergräber in Tirol verpönt, doch entstanden sie bald danach wieder. Im 20. Jahrhundert verursachten die beiden Weltkriege und die Liturgiereform

⁹² <http://www.bda.at/text/136/Denkmalpflege/18864/Das-Heilige-Grab-der-ehem-Stiftskirche-von-Garsten>; <https://www.dioezese-linz.at/portal/home/news/article/22728.html>

⁹³ LCI 2/182f.

von 1955 das Abkommen vom Brauch, dessen Renaissance sich in den 1980er Jahren abzeichnete. Dabei engagierten sich die Schützenkompanien als Ehrenwache.⁹⁴

»Die liturgische Vergegenwärtigung des Heiligen Grabes hatte sich schon im 4. Jahrhundert entwickelt. Ende des 10. Jahrhunderts beschreibt die ›Concordia regularis‹ des hl. Dunstan die von Jerusalem übernommene Kreuzverehrung am Karfreitag. Zum Schluss der Feier wurde das Kreuz in einer grabartigen Höhle am Altar niedergelegt. Die restlichen konsekrierten Hostien ›begrub‹ man mit dem Kreuz. [...] Die Jesuiten entwickelten dann seit der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts den Brauch, die verhüllte Monstranz im Grab auszusetzen. Weil die Grabesruhe Jesu auf 40 Stunden berechnet wurde [...] entwickelte sich am Heiligen Grab das ›Vierzigstündige Gebet‹.«⁹⁵

Damit war die Anbetung des Allerheiligsten verbunden. Das Rundschreiben »Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung« der Kongregation für den Gottesdienst vom 16. Jänner 1988, Nr. 55f. bestimmt jedoch anderes.

Gründonnerstag:

»Das Sakrament wird in den Tabernakel gestellt und dieser wird geschlossen. Eine Aussetzung mit der Monstranz ist nicht zulässig. Der Aufbewahrungsort soll nicht die Form des ›heiligen Grabes‹ haben; man meide auch den Ausdruck ›Heiliges Grab‹: Der Aufbewahrungsort ist nicht dazu da, das Begräbnis des Herrn darzustellen, sondern um das eucharistische Brot für die Kommunion am Karfreitag aufzubewahren. Den Gläubigen soll nahegelegt werden, nach der Messe des Gründonnerstags eine nächtliche Anbetung in der Kirche vor dem Allerheiligsten zu halten. Dabei kann ein Teil des Johannesevangeliums (Kap. 13–17) gelesen werden. Diese Anbetung soll aber nach Mitternacht ohne jede Feierlichkeit sein, da der Tag des Leidens des Herrn dann schon angefangen hat.«

Karfreitag:

»Nach der Feier wird der Altar abgedeckt [...] In der Kirche kann ein Ort für das Kreuz vorgesehen werden (z.B. die Kapelle, wo am

⁹⁴ H. MENARDI: Gräber, 159–166. http://www.tiroler-schuetzen.at/php/das_heilige_grab,464,27881.html

⁹⁵ R. FAUX: Grab.

Gründonnerstag das Allerheiligste ausgesetzt war), wo die Gläubigen es verehren und wo sie still davor beten können.«

Karsamstag:

»Ein Bild Christi – am Kreuz, im Grab ruhend oder zum Reich des Todes hinabsteigend –, das das Geheimnis des Karsamstags veranschaulicht, oder auch ein Bild der schmerzhaften Mutter, kann in der Kirche zur Verehrung der Gläubigen aufgestellt werden.«

Die Normen sollten bewirken, dass die »Übungen der Volksfrömmigkeit« dem »Geist der Liturgie entsprechen«.⁹⁶ Wurde früher eine möglichst prächtige Gestaltung angestrebt, so berührt heute das »Grab« in der Krypta der Wiener Jesuitenkirche durch seine Schlichtheit.

Zu Ostern bildete das Heilige Grab die Kulisse für die geistlichen Schauspiele der Auferstehung Christi. Osterspiele waren im Mittelalter die ältesten geistlichen Spiele. Am Beginn der liturgischen Feier stellten sie den Gang der trauernden Frauen zum Grab dar, die zu den ersten Zeugen der Auferstehung werden sollten (Mt 28,1–8; Mk 16,1–8; Lk 24,1–12; Joh 20,1–31). Anders als in der biblischen Überlieferung – wo dem Engel der Grund ihres Kommens bekannt ist – pflegten sie mit ihm ein Frage- und Antwort-Spiel als Wechselgesang. Der Engel fragte, wen die Christinnen im leeren Grab suchten (*»Quem quaeritis ...«*). Auf ihre Antwort, dass es Jesus der Gekreuzigte wäre, folgten die Verkündigung der Auferstehung und der Auftrag, davon Zeugnis zu geben.

Zu den Schätzen des Stiftes Klosterneuburg zählt der romanische Verduner Altar aus dem Jahr 1181. Etwa zur gleichen Zeit (Handschrift 1204) führten die Chorherren das Klosterneuburger Osterspiel, ein durchgehend gesungenes Musik-Drama über Jesu Tod und Auferstehung, auf. Es enthält den (um das Jahr 1100 entstandenen) ältesten liturgischen Gesang in deutscher Sprache: *»Christ ist erstanden von der Marter alle. Des solln wir alle froh sein; Christ will unser Trost sein. Kyrieleis.«*⁹⁷

⁹⁶ <http://www.bistum-augsburg.de/Hauptabteilung-VI/Glaube-und-Lehre/Glaubenslehre/Glaubensfragen/Heiliges-Grab>

⁹⁷ http://austria-forum.org/af/Wissenssammlungen/ABC_zur_Volkskunde_%C3%96sterreichs/Ostern/Essay_Ostern

Liste der Kalvarienberge etc. in Niederösterreich nördlich der Donau ⁹⁸

Auggental (HL)

Kreuzigungsgruppe, Ende 18. Jahrhundert

Bisamberg (KO)

Kalvarienberg am Anstieg des Kirchenhügels, mit elf freiplastischen Kreuzwegdarstellungen aus Sandstein, 1691

Heiliggrabkapelle

Burgschleinitz (HO)

Steinkreuz, 1613

Schmerzensmann, 1803

Diepolz (MI)

Heiliggrabkapelle, 17. Jahrhundert

Eggenburg (HO)

Ölbergrelief (Epitaph) an der Stadtpfarrkirche, 15. Jahrhundert

Kalvarienberg am Vitusberg mit sechs Stationen, 1670/1725, und monumentaler Kreuzigungsgruppe, 1688

Heiliggrabkapelle, vor 1675, seitlich Figuren Ecce Homo und Mater Dolorosa, um 1715

Enzersfeld (KO)

Kreuzigungsgruppe bei der Pfarrkirche, um 1720

Ernstbrunn (KO)

Urlaubergruppe, 1720

Falkenstein (MI)

Kreuzwegstationen, Figurengruppen aus Sandstein, 1670/80;

Holzkruzifix, 19. Jahrhundert

Frauendorf (HL)

Kreuzigungsgruppe mit Maria Magdalena, Rochus, Jakobus, 1792

Freischling (KR)

Urlaubergruppe, 1866

Horn (HO)

Ölberggruppe, 2. Viertel 18. Jahrhundert

⁹⁸ Aus DEHIO-Handbuch Niederösterreich nördlich der Donau zusammengestellt von Alfred Wolf. Abkürzung der politischen Bezirke = Autokennzeichen.

Kattau (HO)

Christus an der Geißelsäule, spätbarocke Kreuzigungsgruppe

Kettlasbrunn (MI)

Bildsäule Ecce Homo (»Christus auf der Rast«), 1681

Langenlois (KR)

Bildstock mit Passionsszenen, um 1660

Langenzersdorf

Schmerzensmann und Geißelsäule in der Pfarrkirche,
Anfang 16. Jahrhundert

Maiersch (HO)

Zwei Urlauberguppen, 19. Jahrhundert

Mailberg (HL)

Heiliggrabkapelle, 17. Jahrhundert

Matzelsdorf (HO)

Steinfigur Ecce Homo, 1. Hälfte 18. Jahrhundert, mit Vera Icon,
1808

Bildstock mit Kreuzigungsgruppe, 19. Jahrhundert

Matzen (GF)

Kreuzigungsgruppe mit Heiligen und Figur des Auferstandenen,
um 1700, moderne Aufstellung

Mistelbach (MI)

Kreuzigungsgruppe mit Steinfiguren, 1675,
und Ölberggruppe, 1683, sowie kreuztragender Christus
vor der Pfarrkirche

Moniholz (ZT)

Christus an der Geißelsäule in der Ortskapelle, 18. Jahrhundert

Nappersorf (HL)

Kreuzigungsgruppe auf dem Friedhof, 1928

Urlaubergruppe

Obermarkersdorf (HL)

Urlaubergruppe, 1767

Palterndorf (GF)

Ecce Homo und Pieta, 2. Hälfte 18. Jahrhundert

Pillersdorf (HL)

Kalvarienberggruppe, 1730

Pillichsdorf (MI)

Kreuzigungsgruppe mit bemaltem Holzkreuz, 19. Jahrhundert

Poysdorf (MI)

Kapelle mit barocker Ölberggruppe, Mitte 18. Jahrhundert

Pulkau (HL)

Monumentale Kreuzigungsgruppe auf dem Friedhof, 1720, 1770, 1862

Raggendorf (GF)

Weithin sichtbare, bemerkenswerte Kreuzigungsgruppe, 1733

Retz (HL)

Weithin sichtbare, bemerkenswerte Kalvarienberganlage, 1727–1737
Heiliggrabkapelle in der Stadtpfarrkirche

Roggendorf (HO)

Kruzifix mit Maria Magdalena, 3. Viertel 18. Jahrhundert

Sachsendorf (TU)

Ortskapelle mit Kreuzigungsgruppe, 19. Jahrhundert

St. Bernhard (HO)

Tabernakelpfeiler mit Passionsszenen, 1656

Schönberg am Kamp (KR)

Kalvarienberg mit elf Kreuzwegstationen, 1772
Urlaubergruppe, 1772

Staatz (MI)

Kalvarienberg, 1743

Stiefern (KR)

Kalvarienberg mit 14 bildstockartigen Stationen und Kreuzigungsgruppe aus Sandstein, 1782, dabei »Bußsteine«, Urlaubergruppe

Stockerau (KO)

Urlaubergruppe, 1718

Stockern (HO)

Kalvarienberg, 1643

Stoitzendorf (HO)

Kreuzigungsgruppe in der Kellergasse, 1829

Straning (HO)

Urlaubergruppe, 1761
Christus an der Geißelsäule, 1764

Strögen (HO)

Säule mit Ecce Homo, 1. Hälfte 18. Jahrhundert

Thunau am Kamp (HO)

Kalvarienberg mit sechs Nischenkapellen (auf Holz gemalte Passionsszenen) und Kreuzigungskapelle, 1686

Untermarkersdorf (HL)

Urlaubergruppe in der Kellergasse, 1778

Unterranna (KR)

Kalvarienberg mit Stationsbauten und Kapelle, 2. Viertel 18. Jahrhundert

Unterretzbach (HL)

»Retzer Marter«: Wegkapelle mit Ecce Homo und Figuren, Ende 18. Jahrhundert

Wilfersdorf (MI)

Kalvarienberg mit vier steinernen Figurengruppen, Holzkruzifix und Rosalienkapelle, 2. Hälfte 17. Jahrhundert
Heiliggrabkapelle auf dem Friedhof, gestiftet 1674

Wolkersdorf (MI)

Abguss der »Wolkersdorfer Reliefs«, Ölberg, Vera Icon, Christus mit Apostel (Original ist ein Steinrelief um 1300)

Wullersdorf (HL)

Kreuzigungsgruppe, 1728

Zabernreith (WT)

Ortskapelle mit Ölbergbild 19. Jahrhundert und Kreuzwegstationen in Hinterglasmalerei

LITERATURVERZEICHNIS

- BASTEL, Heribert: Der Kalvarienberg in Maria Lanzendorf (Kurzinformation zur Renovierung) o.J.
- BECKER-HUBERTI, Manfred: Feiern, Feste, Jahreszeiten, Freiburg/Br. 1998.
- BIRELEY, Robert SJ: Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert, in: Michael SIEVERNICH SJ / Günter SWITEK SJ (Hg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg/Br. 1990.
- BLÜMML, Emil Karl / GUGITZ, Gustav: Der Hernalser Kalvarienberg zur Fastenzeit, in: Von Leuten und Zeiten im alten Wien, Wien 1922.
- DAXELMÜLLER, Christoph: Illusionen, Ängste, Affekte, in: Michael Prosser-Schell: Szenische Gestaltungen christlicher Feste, Münster 2011.
- DEHIO: Niederösterreich nördlich der Donau, Wien 1990.
- DEHIO: Wien, Band 3, Wien 1996.
- DEHIO: Niederösterreich südlich der Donau. Horn 2003.
- DOPE, Hubert SJ: Musik und Kirchenlied in der Pastoral der Jesuiten, in: Michael SIEVERNICH SJ / Günter SWITEK SJ (Hg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg/Br. 1990.

- ELLINGER, Alfred J.: Das Bilderbuch vom Hernalser Kalvarienberg, Wien o. J.
- FAUX, Robert: Das Hl. Grab, in: Pfarrblatt der Dompfarre St. Stephan, April 2003.
- FESTSCHRIFT zur Wiedereröffnung der Kalvarienbergkirche, Wien 2000.
- FUHRMANN, Matthias: Historische Beschreibung, 2. Teil, 2. Band, Wien 1767.
- GRANDA, Anna u. a.: Exerzitien im Alltag, München 1998.
- GUGITZ, Gustav: Das Jahr und seine Feste, Wien 1949.
- IGNATIUS VON LOYOLA: Geistliche Übungen. Übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998.
- KIRSCHBAUM, Engelbert / BRAUNFELS, Wolfgang (Hg.): Lexikon der Christlichen Ikonographie, 8 Bde., Freiburg/Br. 1968–1976.
- KNELLER, K.A., SJ: Zur Geschichte der Kreuzwegandacht, München 1908.
- KRATZMANN, Ernst: Der Kalvarienberg, in: Hernals. Ein Heimatbuch für den 17. Wiener Gemeindebezirk, hg. von den Hernalser Lehrern, Wien 1924.
- KRETSCHMER, Helmut: Bezirkskulturführer Hernals, Wien 1983.
- MENARDI, Herlinde: Die Heiligen Gräber in Tirol und ihr Wiedererstehen in den achtziger Jahren. In: H. EBERHART / E. HÖRANDNER / B. PÖTTLER (Hg.): Volksfrömmigkeit, Wien 1990.
- ÖSTERREICHISCHE KUNSTTOPOGRAPHIE, Wien 1908.
- SCHLAGER, Johann: Wiener Skizzen aus dem Mittelalter, Wien 1836.
- SCHMIDT, Leopold: Volkskunde von Niederösterreich, Horn 1972.
- SCHÜLLER, Helmut / HÖFINGER, Oskar: Kreuz + Weg, Probstdorf 2006.
- SCHWARZ, Maria: Kreuzwege, Wien 2002.
- STARZER, Albert: Geschichte der Stadt Klosterneuburg, Klosterneuburg 1900.
- TSCHULK, Herbert: Wiener Bezirkskulturführer Favoriten, Wien 1985.
- WECK- UND ZEIG-UHR Der Heiligsten Stunden deß Jahr, Wien 1710.
- WEIDINGER, Erich: Die Apokryphen, Aschaffenburg 1985.

Liturgiereform – das Ziel erreicht?

Der Autor ist langjähriger Funktionär der katholischen Jugend Österreichs und arbeitet als Pensionist ehrenamtlich im Archiv des Katholischen Jugendwerks Österreichs. Als Schriftleiter verantwortet er das Periodikum „Mitteilungen des Dokumentationsarchivs des ÖKJW“. Er gilt als einer der besten Kenner der Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit in Österreich. (Ed.)

SAME ODER DURCHBRUCH

Erstaunliches ist da vor mehr als 80 Jahren geschehen: Am Katholikentag 1933 wurde beim Festgottesdienst in Schönbrunn erstmals die von Pius Parsch in Klosterneuburg entwickelte »Betsingmesse« vorgestellt. Sie erfuhr dort ihren internationalen Durchbruch mit weit über 200 000 Teilnehmenden. Die bisher »hörende Gemeinde« wurde erstmals zur »aktiven mitfeiernden Gemeinde« aufgewertet. Der Durchbruch gelang. Kardinal Theodor Innitzer schien von dieser Neuerung überwältigt zu sein. Verpflichtend schrieb er allen Pfarren vor, Betsingmessen wenigstens einmal im Monat anzusetzen. Im Überschwang der Gefühle schrieb er später: *»Zum Schönsten aus der Zeit meines bischöflichen Amtes gehört die Tatsache, dass die Betsingmesse zum ersten Mal in Wien gefeiert wurde und von hier aus ihren Siegeszug durch die ganze katholische Welt genommen hat.«*

Natürlich stützte sich die so gepriesene liturgische Neuerung auf viele »Vorläufer« im deutschen und französischen Sprachraum. Das so nebenbei.

Es bleibt jedoch die Frage offen: War es Same oder Durchbruch?

Interessant, dass sich drei Monate nach besagtem Katholikentag der (damals junge) Priester Dr. Dorr – der spätere Dompfarrer von St. Stephan – mutig zu Wort meldet und harte Kritik an der bisherigen Seelsorge – vor allem für Kinder und Jugendliche – übt:

»Wir wollen die totale Erziehung durch die Kirche. Änderungen der

äußeren Form tun es nicht, sondern der innere Geist. Folgende Grundsätze sind erforderlich:

- 1. Wir müssen die Passivität überwinden.*
- 2. Wir müssen der Jugend Vertrauen schenken.*
- 3. Wir müssen die Masse überwinden und in Gemeinschaft verwandeln.*
- 4. Wir müssen Rücksicht nehmen auf die einzelnen Lebensalter und deren Wünsche*
- 5. Zur Freiheit muss Bildung und Autorität treten.*
- 6. Die ganze Arbeit ruht auf dem Führerprinzip: daher ist Führerschulung unbedingt notwendig.*

Wichtig ist auch ein genauer Arbeitsplan und vor allem die Überwindung der Gasthausatmosphäre.

Die ganze Arbeit muss in der Pfarre wurzeln. So wird der junge Mensch erzogen, ohne dass er es weiß.»¹

Was Kirche lehrt, was Kirche lebt, das sollte für alle verständlich werden – vornehmlich für die heranwachsende Generation. Dazu zählte natürlich auch die Liturgie. Dorr warb und fand Mitstreiter. Dazu gehörte auch Pius Parsch, der leidenschaftliche Verfechter der Betsingmesse. In den neu errichteten diözesanen Seelsorgeämtern, die allerdings in ihren Arbeitsweisen abhängig von der Einsicht ihrer Bischöfe waren, fanden sie die Basis ihres Wirkens. Es gibt eine Reihe von Dokumenten, die ein emsiges Bestreben dieser »jungen Garde« bekunden. Immer wieder wird die Standesseelsorge betont. Damit verbunden seien geeignete Kinder- und Jugendgottesdienste, wobei nicht nur die Themen der Predigten den Zuhörern entsprechend zu gestalten, sondern auch in der Mitfeier der Messe neue Formen einzusetzen seien. Aktive Teilnahme! Nicht mehr »Absitzen einer Messe«!

Gelangten diese Anregungen jedoch bis an die Basis? Das ist eine interessante Frage! Wie sah damals die pfarrliche Basis überhaupt aus? Die meisten Leser werden die tatsächliche Situation nicht erlebt haben und damit kaum beurteilen können – sie vielleicht sogar mit dem Slogan wohlwollend umschreiben: Ja, damals stand es um den Glauben viel besser!

¹ Nachlass Rudolf.

Es scheint vorerst eine überaus positive Momentaufnahme zu werden:

- Die Sonntagsgottesdienste waren bestens besucht – die Kirchenräume voll von Betenden.
- Die abendlichen Andachten – vor allem Maiandachten – erfreuten sich großer Beliebtheit.
- Die Auferstehungs- und Fronleichnamsprozessionen erreichten Volksfestcharakter. Alle kirchlichen Vereine beteiligten sich. Selbst Fernstehende fand man zahlreich im Spalier.
- Wenn ein Prälat oder gar der Bischof zu einer Feier angesagt war, zählte dies zu den herausragenden Festen.

Viele Vertreter der Kirche – vor allem der ältere Klerus – sahen dies als Messzahl der Gläubigkeit an. Was soll sich da überhaupt ändern? Es ist doch alles in Ordnung!

Das ist jedoch nur die sichtbare Vorderseite der Medaille. Die Kehrseite benennt gravierende Mängel:

- Bei allen Messfeiern agierte der Zelebrant fern von den Gläubigen. Mit dem Rücken zum Volk sprach er im – vielen unverständlichen – Latein.
- Nur das Sonntagsevangelium und die nachfolgende Predigt wurden verstanden.
- Die Pfarre selbst beschränkte sich auf »Sakramentenbewahrung« und auf die Funktion eines Standesamtes mit festgelegten Bürostunden. Der Kontakt beschränkte sich auf die Anmeldung von Taufen, Hochzeiten und Todesfällen. (Geburts- und Taufschein war ein einziges Dokument.) Außerhalb der Bürozeiten blieb die Pfarre verschlossen. Einzige Ausnahme: das Versegelglöckchen. Da sich der Tod an keine Bürozeiten hält, war dies nur zu oft die einzige Möglichkeit, einen Priester zu rufen.
- Die Einführung zum Glauben geschah ausschließlich im obligatorischen Religionsunterricht. Das genügte. Der Pichler-Katechismus begleitete viele Jahre alle Volksschüler. Im schlimmsten Falle mussten bestimmte Passagen auswendig gelernt werden.
- Die Jugenderziehung lag in den Händen unzähliger katholischer Vereine. Das Angebot deckte praktisch alle Lebensbereiche ab: Vom Mädchenbund bis zum Hausgehilfinnen-Verein, von den Pfadfindern bis zum Turnverein – alles war vorhanden. Im ländlichen

Raum standen zusätzlich die freiwillige Feuerwehr und die Blasmusikkapelle zur Auswahl. Zwei katholische Vereine genossen besondere Gunst: der Mariazeller-Verein und der Rosenkranz-Verein. (Ein Wiener Stadtpfarrer zählte einmal die in seinem Pfarrgebiet tätigen und von ihm zu betreuenden katholischen Vereine. Er kam auf die Zahl 49!)

Kehren wir nochmals kurz zur Gestaltung der Messfeier zurück. Fragen wir nach dem liturgischen Gehalt. Die Auswahl fällt hier sehr bescheiden aus. Man unterschied im Normalfall:

- a) die »stille Messe« (an Werktagen die einzige Form). Das Glockenzeichen des Ministranten verkündete den jeweiligen Fortgang der Messe. Die meisten Gläubigen blätterten in Gebetbüchern und gedachten ihrer persönlichen Anliegen.
- b) die Singmesse mit Orgelbegleitung; die an Sonn- und Feiertagen häufigste Form.
- c) die Rosenkranz-Messe (der Rosenkranz wurde von einem Vorbeter geleitet und während der gesamten Messe gebetet).
- d) das Hochamt (an besonderen Festtagen) – gestaltet von Chor, Orgel und Orchester.

Höchst selten verirrte sich ein Messteilnehmer an das Kommuniongitter, das gleichzeitig den Altarraum vom Betgestühl trennte. Empfang der Eucharistie glich einem Fremdwort. Das berichtet ein Ministrant sehr anschaulich:

Wir Ministranten mussten den Fortschritt der Messe durch Glockenzeichen der Gemeinde mitteilen. Nach der Priesterkommunion blickten wir verstohlen zum Kommunionsgitter, ob sich nicht doch ein Beter an die Stufen »verirrt habe«, um die Kommunion zu erbitten. Das war meist nicht der Fall. Rasch holten wir die beiden Kännchen, gleichzeitig ein deutliches Zeichen, dass der Zelebrant den Tabernakel nicht öffnen muss.

Eine Klarstellung erscheint erforderlich: Es entsteht der Eindruck, der Klerus führte damals ein bequemes Leben. Dem war nicht so. Die verpflichtende Morgenmesse, Religionsunterricht in der Schule, Friedhofsdienst an den Nachmittagen, abendliche Andachten und hernach vielleicht eine Vereinsverpflichtung. Der Tag war ausgefüllt. Erschwerend wirkte zusätzlich, dass vor allem die Kapläne für die eigene Verpflegung selbst aufkommen mussten: einkaufen, kochen, abwaschen usw. Einen gemeinsamen Mittagstisch gab es in den wenigsten Pfarren ...

Natürlich gab es Unterschiede zwischen den von Weltpriestern oder Ordensleuten betreuten Pfarren – von Großstadtpfarren und solchen in ländlichen Gebieten.

EINE »VERZÖGERTE« REVOLUTION

Im Normalfall entwickelt sich eine Revolution schlagartig. Das Pulverfass explodiert. Menschenmassen werden mobilisiert.

Kirchliche Uhren gehen etwas anders. Tiefgreifende Veränderungen benötigen hier Jahre oder Jahrzehnte. Wohlwollende umschreiben dies mit dem Satz: Gut Ding braucht Weile. Kritiker urteilen härter: Rom bremst.

Es verwundert daher, dass von vielen die neuen theologischen Sichtweisen – die Inhalte der »sanften« Revolution – bis heute noch nicht im gesamten Umfang wahrgenommen, geschweige denn auch gewürdigt wurden.

Ein simples Beispiel möge hier hilfreich angefügt sein, um die »theologische Umpolung« zu erkennen:

In der Zwischenkriegszeit (und oft auch noch danach) setzte der Pfarrer für seine Gemeinde eine sogenannte Volksmission an. Ein abendlicher Predigtzyklus wurde den Gläubigen angeboten. Spezielle »Standespredigten« ergänzten und vertieften die intensive religiöse Unterweisung. Die »Volksmission« war allseits beliebt. Man eilte zu den Predigten, zumal eigens geschulte Priester – meist Ordensleute – dafür erwählt und engagiert wurden. Wortgewaltig und eindrucksvoll waren die Ansprachen allzumal. Alle »Volksmissionen« der damaligen Jahre standen unter einem gemeinsamen Motto: »Rette deine Seele«!

An Außenwänden vieler Kirchen findet sich noch heute ein großes Holzkreuz mit der Aufschrift: »Rette deine Seele«. Es ist Erinnerung an eine durchgeführte »Volksmission«.

Was jedoch meist unbeachtet bleibt: Das Motto bedeutet gleichzeitig die bisherige Zielvorgabe eines christlichen Lebens: »Suche zuerst dein Heil!«

Welches Motto würde heute an solchen Kreuzen angebracht werden? Nächstenliebe, Gemeinschaft, Verantwortung für den Nächsten – für die Weltkirche?

Die theologische Trendwende wird klar sichtbar. Kenner umschreiben sie mit vier Worten: Vom Ich zum Wir!

VIELE DENKANSTÖSSE FÜHRTEN ZUM ZIEL

Es bedurfte vieler Initiativen, die schließlich die grundlegende Wende herbeiführten. Einige sind inzwischen sicherlich in Vergessenheit geraten. Andere sind hingegen dokumentiert – und man staunt, wie unterschiedlich sich die Zugänge zum Reformvorhaben gestalteten, die schließlich im II. Vatikanum als Allgemeingut der Kirche festgelegt wurden. Nur einige Fixpunkte seien hier exemplarisch angeführt:

1. Es galt, dem Laien den Gottesdienst zu erschließen. Die Spaltung zwischen dem allein handelnden Priester und dem sich nebenher fromm beschäftigenden Volk sollte überbrückt werden. Eine »tätige und verstehende Teilnahme« der zur Messfeier anwesenden Gläubigen schien erstrebenswert. Diese vorerst punktuell festzulegende Reformbewegung, die allgemein als »liturgische Bewegung« benannt wird, ist dem Beginn des 20. Jahrhunderts zuzuordnen. Zwei bedeutende Namen sind mit ihr untrennbar verbunden: Anselm Schott und Pius Parsch.
2. Ebenfalls am Beginn des 20. Jahrhunderts stellte Papst Pius X. die sonntägliche Eucharistiefeier ins Zentrum des Gemeindelebens und wünschte den häufigeren Kommunionempfang.
3. Papst Pius XI. rief in seiner Enzyklika »Ubi arcano« die ganze Welt zur »Katholischen Aktion« auf. Die Kurzformel lautete: »*Die Katholische Aktion ist die Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche*«.

Sein Nachfolger Pius XII. hat jedoch den Terminus »*Teilnahme*« durch den der »*Mitarbeit*« ersetzt und damit die Apostolat-Funktion der Laien deutlich abgeschwächt.² Selbst im Vatikan war man sich nicht ganz einig!

Wie auch immer: Was aus Rom kommt, bedarf in den Diözesen der konkreten Umsetzung. Allein wie soll das geschehen? Sowohl Kardinal Piffl als auch Dr. Innitzer wussten damit nicht viel anzufangen. Für sie genügte es vorerst, einen Dachverband aller bestehenden Vereine zu gründen. Ähnliches geschah praktisch in allen österreichischen Diözesen. Basta!

² DOK-Archiv, Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg.

Die eigentlichen Ziele der KA sind kaum in wenigen Worten zu umschreiben. Jedenfalls beehrte man die aktive Mitarbeit der Laien. Die bisherige Zweiteilung der Kirche in »lehrende« und »hörende« gehöre der Vergangenheit an. Das pastorale Motto »Rette deine Seele« genügt nicht mehr: Jeder hat in seinem Lebensumfeld missionarischer Christ zu sein. Eigentlich eine tolle Neuorientierung, die heute noch Gültigkeit besitzt!

Abermals sei die Frage gestattet: Ist diese angestrebte »Neuorientierung« bis an die Basis gedrungen? Das muss leider mit einem klaren »Nein« beantwortet werden. Neuerungen stören doch nur! Es klappte bisher ja so gut: Die Schulämter sorgten sich um den Religionsunterricht. Die Pfarrer und Kapläne wirkten als Mittler des Glaubens in den Klassen. Die Verbindung zur Pfarre geschah erstmals bei der Erstkommunionfeier. Messen und Andachten waren gut besucht. Weshalb also Neuerungen?

Die vorhandenen Dokumente bekunden zudem sehr deutlich die zwischenkriegszeitliche Rivalität:

- Die diözesanen Schulämter stützen sich auf den staatlich garantierten Bildungsauftrag. Die religiöse Erziehung der Kinder und Jugendlichen geschehe vorzüglich im pflichtmäßigen Religionsunterricht in den Schulen. Das genüge!

Die Zusammenfassung des Glaubensgutes war im »Katholischen Religionsbuch« von Wilhelm Pichler in biblischen Geschichten und Merksätzen zusammengefasst. Der Begriff »Liturgie« scheint dabei auf keiner Seite auf. Es ist demnach ein »Fremdwort«.

- Die in den neugegründeten »Seelsorgeämtern« tätigen (meist jungen) Priester und Laien wollten keinesfalls den Religionsunterricht in Frage stellen. Sie legten vielmehr großen Wert auf die religiöse Praxis, die in der Kirche erfolge: Die Kinder- und Jugendseelsorge sei Aufgabe der Pfarre. Sie habe in geeigneter Weise zu erfolgen – mit neuen theologischen Ansätzen. Gelebte Liturgie habe eine entscheidende Rolle zu spielen.

Welchen Problemen sich diese »junge Garde« gegenüber sah, schildert eine der ersten weiblichen Mitarbeiterinnen des »Wiener Seelsorgeamtes« eindrucksvoll:

»In diesen Zeiten waren wir die Jungen, Vorwärtsdrängenden, die alles besser machen wollten. Wir wollten abschaffen, was uns hohl und unrecht schien. Wir kritisierten Zustände und Menschen in der Kirche –

freilich nicht laut und öffentlich. Die eigene Schmutzwäsche vor Fremden zu waschen, wäre uns als Verrat an unserer Kirche erschienen. Ein unsauberer Kirchenraum aber tat uns ebenso weh, wie die damals wahrlich hässlichen Paramente, die Gipsstatuen oder verstaubten Krepp-Papier-Blumen am Altar. Was noch mehr weh tat, waren kirchliche ›Würdenträger‹, die sich im 20. Jahrhundert noch ähnlich benahmen wie seinerzeit etwa Fürsterzbischöfe, die gleichzeitig auch Landesherren waren. Es lag am System und an der jahrhundertealten Sitte in der Kirche, dass der einfachste Landpfarrer ebenso wie der neugeweihte Kaplan in der Stadtkirche für das Kirchenvolk der ›hochwürdige Herr‹ war, dass ihm die ›hohen Würden‹ seines Standes wegen zukamen, ja, dass die älteren Menschen des Kirchenvolkes noch in meiner Kindheit meinten, ihm die von seinem Bischof geweihten Hände küssen zu sollen ...

Freilich gab es in den Dreißiger Jahren längst auch andere kirchliche Persönlichkeiten, die für unsere Begriffe so waren, wie es uns gefiel: Bischöfe und Äbte, die den Ringkuss nicht mehr zuließen, die menschlich, herzlich und sozial eingestellt waren, wie viele Priester unserer Generation. Aber auch heute gibt es Pfarrherren, die ob ihres Theologiestudiums glauben, alles besser zu verstehen, als die in ihrem Fach versierten Laien ihres Pfarrgemeinderates.«³

Die hier angesprochenen »anderen kirchlichen Persönlichkeiten« bildeten die Vorkämpfer der liturgischen Bewegung. Erstes sichtbares Zeichen ihres Wirkens: In den letzten Vorkriegsjahren setzte sich die Betsingmesse in vielen Pfarren durch. Ein wirkungsvoller Versuch, die feiernde Gemeinde dem Geschehen am Altar näherzubringen. Für viel mehr reichte es vorderhand nicht.

Eine Kurzschilderung aus der Feder von Weihbischof Dr. Krätzl sei hier exemplarisch eingefügt:

»Ich habe von Kindheit an die Liturgie immer sehr geliebt und bin wohl auch ihretwegen Priester geworden. Dennoch wundere ich mich heute, wie früher Liturgie gefeiert worden ist. Die Messe hat der Priester an Sonn- und Werktagen immer ganz lateinisch ›gelesen‹, auch die Verkündigungsteile. Ich war stolz, wenn ich in meinem Schott-Messbuch jeweils die deutsche Übersetzung fand. Später war ich Vorbeter und Lektor in der Deutschen Betsingmesse und las gleichsam wie ein

³ J. GLASER / W. LUSSNIGG: Kinderpastoral, 11.

Dolmetsch der Gemeinde vor, was der Priester inzwischen lateinisch »mit Gott redete« und wohl nur ihm zu verkündigen hatte. Bei einer »Stillen Messe« lasen die liturgisch bewegten Gottesdienstteilnehmer in ihrem »Schott« mit, andere beteten den Rosenkranz oder sonstige Gebete, die mit der Messe unmittelbar nichts zu tun hatten. Was der Priester am Altar tat, konnte man kaum sehen, er stand gleichsam als »Ikonostase« vor dem »heiligen Geschehen«. Es ist ein grobes Missverständnis, wenn man ein »Beiwohnen« bei der Messe, ohne etwas verstehen und sehen zu können, als mystisch bezeichnet.«⁴

DER PAUKENSCHLAG DER POLITIK

Mit dem Einmarsch Hitlers änderte sich schlagartig das Verhältnis von Kirche und Staat. Für die NS-Parteigenossen – den neuen »Herrenmenschen« – galt die Konfessionsbezeichnung: »gottgläubig«. (Der Begriff »hitlergläubig« wäre zutreffender gewesen!) Fatale Folge: Abschaffung des pflichtmäßigen Religionsunterrichtes in den Schulen. Gleich einem Hilfeschrei wenden sich die Bischöfe unseres Landes im September 1938 an die Eltern:⁵

„In Anpassung an die bereits im Altreich bestehende Regelung hat das Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten, Abteilung 4 (Unterricht, Kultus und Volksbildung), angeordnet, daß zur Teilnahme am schulpflichtmäßigen Religionsunterricht, an Schulgottesdiensten, Schulandachten und ähnlichen religiösen Schulveranstaltungen kein Schüler gezwungen werden darf. Ein Schüler darf jedoch den religiösen Schulveranstaltungen fernbleiben, wenn er durch die dazu berechtigten Personen ordnungsgemäß abgemeldet wurde. Die Abmeldungen sind für Schüler vor dem vollendeten 14. Lebensjahre von den Eltern oder ihren gesetzlichen Vertretern vorzunehmen. Nach Erreichung des 14. Lebensjahres können die Schüler selbst die erforderliche Abmeldung erstatten.“

⁴ H. KRÄTZL: Sprung, 29.

⁵ DOK-Archiv, Aufruf von Kardinal Dr. Innitzer an katholische Eltern, September 1938.

Katholische Eltern! Diese Verfügung wird von selbst zur starken Mahnung an eine schwere Gewissenspflicht, die Ihr an Euren Kindern zu erfüllen habt. Ihr sollt Euren Kindern nicht den Glauben Eurer Väter, in dem Ihr selbst groß geworden seid, verschließen, den Glauben, der ihnen im Leben Richtung und Kraft geben wird. Ihr dürft Eure Kinder nicht vom Quell des übernatürlichen Gnadenlebens fernhalten. Denn immer wieder soll neue Lebenskraft der Gnade Euch selbst wie auch Euren Kindern weiter zufließen aus der Teilnahme an den religiösen Übungen und aus dem Empfange der heiligen Sakramente.

Bei diesem ersten Schritt zur Behinderung der religiösen Erziehung der Jugend blieb es nicht. Weitere Repressalien folgten. Das Ziel der NS-Regierung war klar: Ausschaltung jeglichen kirchlichen Einflusses auf die Jugend. Nur die Ideologie des Nationalsozialismus habe fortan Berechtigung!

SCHUBLADIERTES ERWACHT ZUM LEBEN

Erstaunliches geschah. Die fast zum Dornröschenschlaf verdamnten Seelsorgeämter reagierten ungewohnt rasch. Sie besaßen ja seit Jahren fundierte Richtlinien für die Kinder- und Jugendarbeit. Nur kamen sie nie zum Tragen. Sie galten vielmehr als unrealistische Utopien. Doch nun war alles anders. Wenige Wochen nach der Euphorie des Anschlusses an das Reich erschienen im Mai/Juni 1938 sehr detaillierte »Arbeitsvorschläge« – ausgearbeitet von der bisher so wenig beachteten jungen Seelsorgerschar, die sich in den Seelsorgeämtern zusammenfand. Ausdrücklich werden in diesem Papier konkrete Arbeitsvorhaben angeführt: Kinder- und Jugendmessen und -predigten, Andachten, Missionen, Exerzitien. Zudem wurde im Herbst 1938 mit einer intensiven Schulung von Laienhelfern und -helferinnen begonnen. Vordringliches Ziel aller kirchlichen Bestrebungen angesichts der politischen Bedrohungen: Sorge um die religiöse Erziehung der Kinder und der Jugend. Diese könne nur sinnvoll erreicht werden, wenn sich

die Pfarrhöfe öffnen, die Liturgie verständlicher und lebendiger werde. Junge Menschen sollten eine neue, frohe und ungezwungene Gemeinschaft vorfinden. Oberstes Ziel: Die neue Mitte sei der Altar. Eine neuartige Altargemeinschaft müsse verwirklicht werden. Es war dies der »Durchbruch der liturgischen Bewegung«.

ZAGHAFFE SCHRITTE

Nur die wenigsten Jugendlichen konnten den lateinischen Texten der bisherigen Messliturgie folgen. Die Zahl jener, die höhere Schulen besuchten und Latein lernten, war noch sehr gering. Das Verständnis zu wecken, gab es dennoch ein einfaches Mittel: Das (bislang stiefmütterlich behandelte) Schott-Messbuch wurde Allgemeingut junger Menschen. Nun las man die lateinischen Texte deutsch mit. Ob Sonntags-Schott oder gar der große Jahres-Schott – er war Begleiter zu den Jugendmessen.

Dabei blieb es nicht. Der Mut einiger aufgeschlossener Priester wuchs – das Lektorenamt wurde eingerichtet und aufgewertet. Vorerst blieb es bei den Lesungen, doch das war nur der Anfang. Der Improvisation blieb es überlassen, neue Wege zu beschreiten.

Vor allem die »verschworene Gemeinschaft der Jugend« bildete eine »treibende Kraft«: Sie scharte sich um den Altar, der in Unterkirchen und Kapellen nahe an die Gläubigen heranrückte. Gebete und Gesänge richteten sich nach dem Ablauf der Liturgie des Zelebranten.

REALISTISCHE EINSCHÄTZUNG

Zählte dieser »Aufbruch« zum Allgemeingut einer (von außen aufgezwungenen) neuen pastoralen und liturgiebewegten Entwicklung, die nun endgültig ankam? Rückblickend müssten wir das bejahen. Es gibt nur wenige schriftliche Dokumente aus dieser Zeit. Es war damals aus einsichtigen Gründen verpönt, statistische Unterlagen festzuschreiben. Nur wenige befinden sich im Archiv. Die lassen jedoch einige Schlüsse zu:

Sicher gab es gewaltige Unterschiede zwischen den überschaubaren Pfarren des ländlichen Bereiches und den anonymen Großstadtpfar-

ren. Ein gewisser Trend ist dennoch feststellbar: Nicht jeder Pfarrer scharte junge Menschen um sich. Die Aufforderung der Seelsorgeämter wurde teilweise ignoriert oder schubladiert. In einer Diözesanstatistik aus dem Jahr 1939, die uns vorliegt, wird beinah festgelegt: Etliche Pfarren verweigern jegliche Kinder- und Jugendseelsorge, andere sind nur sporadisch tätig – nur wenige werden als hervorragend eingestuft!

Noch im Jahr 1941 wandte sich Kardinal Innitzer in einem Schriftstück – »Richtlinien« genannt – an Pfarrer und Kapläne:

»Liebe hochwürdige Mitbrüder!

Es bedarf wohl keiner weiteren Ausführung mehr, dass diese Anordnung, soweit sie nicht bloße Wünsche sind, unbedingt durchgeführt werden muss. Ich kann als Bischof unmöglich schweigen, wenn ich höre, dass in manchen Pfarren die Kinder- und Jugendseelsorge noch immer als die private Arbeit Einzelner betrachtet wird. Sie muss Aufgabe der gesamten Pfarrseelsorge sein, die auch alle notwendigen Beihilfe und Hilfsmittel zur Verfügung stellt ...

Die Anordnungen sind den bw. Herren Kaplänen mitzuteilen!«⁶

Dieses klagende Rundschreiben zeigt auf: Kinder- und Jugendseelsorge geschah nicht flächendeckend. Bequemlichkeit, Vorsicht und Angst hemmten.

JUGEND ALS WEGBEREITERIN DER LITURGISCHEN BEWEGUNG

Den Gebrauch und die Wertschätzung der Liturgie – für das gläubige Volk allgemein zugänglich – darf sich die Jugend in den Pfarren als ihren großen Verdienst verbuchen. Allgemein wurde sie damals und später als »Pfarrjugend« benannt. Langsam und zögerlich übertrug sich das neue liturgische Verständnis auch auf die bisher traditionsbewusste ältere Generation. Nicht ohne Einwände, wie die verbürgte Geschichte berichtet. Sie wurde aus der Nachkriegszeit aufgezeichnet und zeigt einerseits das differenzierte Urteil des Ortsbischofs und andererseits die Beharrung auf bisher übliche Messgepflogenheiten:

Eine eifrige Beterin fühlte sich vom Lektor, der Texte der Messe deutsch vortrug, in ihrer persönlichen Andacht gestört. Das gab es doch bisher nicht. Das soll der Bischof doch abstellen. Sie beschwerte

⁶ DOK-Archiv, Salzburg.

sich. Kardinal Dr. Innitzer zitierte den angesehenen Jugendseelsorger ins Palais. Nach der Befragung, ob er Lektoren bei der Messe einsetze, meinte der Bischof zum Kaplan: Sie wissen es ja, dass Rom ein solches Vorgehen nicht gutheißt. Ich muss Ihnen das als Bischof sagen!

Aber – machen Sie weiter so, es ist ganz richtig!⁷

Es folgte noch ein langer Weg. Neue Gesangbücher, Andachtstexte, Bibelübersetzungen usw. halfen bei der liturgischen Erneuerung, die heute nicht mehr zur Diskussion steht.

Am 4.12.1963 wurde während des II. Vatikanums das Liturgieschema feierlich verabschiedet. Die Landessprache wurde als »eine beglückend reiche Ernte, die in den letzten Jahrzehnten unter dem Anhauch des Heiligen Geistes herangereift war«, seitens der Konzilsväter gelobt.

Es darf freudig festgehalten werden: Die ursprünglich utopisch klingenden Ideen der Verfechter der liturgischen Bewegung – von Anselm Schott bis Pius Parsch – reiften schlussendlich zur vollen Entfaltung heran. Wer hätte dies noch vor 80 oder 100 Jahren für möglich gehalten?

QUELLEN

DOK-Archiv, Aufruf von Kardinal Dr. Innitzer an katholische Eltern, September 1938.

DOK-Archiv, Dr. Franz Gestaltmeyr, Lebensbilder.

DOK-Archiv, Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg.

Nachlass Dr. Rudolf, Archiv der Erzdiözese Wien.

LITERATUR

GLASER, Johann / LUSSNIGG, Willy: »Aus der Geschichte der Kinderpastoral der Erzdiözese Wien«, Wien-Salzburg 1985.

KRÄTZL, Helmut: Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Wien 1998.

⁷ DOK-Archiv, Dr. Franz Gestaltmeyr, Lebensbilder.

JOHANN POCK

Kraft aus der Wurzel

Predigt zu Jes 11,1–10 und SC 10 anlässlich des Jahrestags
der Promulgation der Liturgiekonstitution
des Zweiten Vatikanischen Konzils
4. Dezember 2016 in St. Gertrud, Klosterneuburg

Der Autor ist Univ.-Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Priester der Diözese Graz-Seckau. Nach seiner Promotion in Alttestamentlicher Exegese an der Universität Graz habilitierte er in Praktischer Theologie in Tübingen und war 2007–2010 Professor für Pastoraltheologie an der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Pock ist Gründungs- und Redaktionsmitglied des „Theologischen Feuilletons“ des Online-Magazins www.feinschwarz.net sowie Mitglied der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“ und des Wissenschaftlichen Beirats des Pius-Parsch-Instituts. (Ed.)

Was für eine Vision, die uns Jesaja überliefert! Welche Kraft der Bilder und Zeitlosigkeit des Anspruchs! Aus der Wurzel eines Volkes, das vertrieben worden ist, das heimatlos ist, soll einer hervorkommen, der die Welt nachhaltig verändert.

Zumeist kennen wir diese Worte aus dem Lied »Es ist ein Ros entsprungen aus einer Wurzel zart«. – Das ist mir eigentlich zu harmonisch und nett. Vielmehr kommen mir Bilder hoch von gefällten oder abgestorbenen Bäumen; von Wurzelstümpfen nach einem Tornado. Aber auch die Ruinen von Aleppo und anderen Kriegsschauplätzen kommen mir in den Sinn. Ausgestorben scheinen diese Gegenden. Und ausgerottet sind dort die jahrhunderte-, ja jahrtausendealten christlichen Traditionen. Ein Wurzelstumpf verweist auf die vergangene Größe – und ist zugleich Zeichen für den Untergang; Fundamente und Grundsteine sind noch erkennbar als Zeugen für das, was nicht mehr da ist.

Schon als Kind haben mich vermodernde Baumstümpfe im Wald fasziniert. Denn einerseits zerbröselte und zersetzte sich dieser Stumpf immer mehr – und gleichzeitig wuchsen an seiner Seite neue, kleine

Triebe heraus, die sich von diesem Stumpf ernährten; die seine Wurzeln nutzten – und trotzdem ein neues, eigenständiges Leben darstellten. Totes Holz, aus dem neues Leben entstand; moosbewachsene Baumstümpfe als Ausgangspunkt für einen neuen Wald.

Jesaja hat solche Erfahrungen im Hinterkopf. Er spricht vor dem Hintergrund der Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Sein Volk ist deportiert, ein Volk von Asylanten und Vertriebenen fern der Heimat. Entwurzelt leben sie in Babylonien, ohne religiöses Zentrum; ohne religiöse Führung – und vielfach ohne Hoffnung auf eine gute Zukunft. Zurückgeblieben sind Ruinen und lebloses Gestein.

Wie sehr spiegelt diese Situation nicht auch die Realität vieler Menschen heute wider, die gezwungen werden, die Heimat zu verlassen? Die ihre physische Heimat verlieren – aber vielleicht auch ihre religiöse und geistige Heimat.

Und in diese Situation hinein hören wir zu Adventsbeginn diese hoffnungsvollen Worte des Propheten: »An jenem Tag wächst aus dem Baumstumpf Isais ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht« (Jes 11,1).

Es gibt also einen Tag, an dem aus dem Tod neues Leben ersteht. Wo der Baumstumpf nicht mehr Symbol für den Untergang ist, sondern die Hoffnung für einen Neuanfang birgt. Das Volk Israel ist nicht mehr mächtig, es hat keinen König, der Baum ist gefällt. Aber aus diesem Rest entsteht etwas Neues. Aus den alten Wurzeln wächst Hoffnung.

Jesaja hat eine Vision einer Gesellschaft, in der die Folgen des Sündenfalls beseitigt sind: Es gibt keinen Tod mehr, keinen Hass, keine Verbrechen. Es wird sogar ausdrücklich Bezug genommen auf die Schöpfungserzählung: »Das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn« (Jes 11,9). Die Erkenntnis von Gut und Böse ist nun allen gegenwärtig; sie ist nicht mehr für Gott allein reserviert.

Jesaja formuliert die Hoffnung auf einen Heilsbringer, der Gerechtigkeit schafft. Einen, der auf der Seite der Hilflosen und Armen sein wird.

Wie anders sind seine Worte angesichts der Verfolgungssituation im Vergleich zu vielen Worten, die wir heute hören: Da wächst in Not- und Unterdrückung der Wunsch nach einem starken Mann, der dreinschlägt; der es »denen da oben« so richtig zeigt.

Und wie anders ist auch in unserer christlichen Tradition die Erfüllung dieser Verheißung verankert. Jesus bezieht die Jesaja-Visionen ausdrücklich auf sich: Er ist der, der kommen soll; er ist der, den Johannes der Täufer ankündigt. Und er vereint in seinem Leben beides, was dieser Wurzelstock symbolisiert: nämlich Tod und Leben, Sterben und Auferstehen.

In der heiligen Liturgie der Kirche feiern wir diesen Sieg des Lebens über den Tod. Das, was Jesus für uns getan hat – das ist Quelle und Höhepunkt für unser eigenes Leben. Das aber bedeutet: Unser Leben und alles, was wir haben und tun – es ist Geschenk; es ist eine Gabe Gottes, die wir uns nicht verdienen können und müssen, sondern die wir unverdient erhalten. Deshalb ist jeglicher Gottesdienst zuallererst Dank, Eucharistie – Dank für diese Gabe des Lebens.

Wir gedenken heute der Verabschiedung der Liturgiekonstitution vor 53 Jahren. Da heißt es dann aber auch: »Andererseits treibt die Liturgie die Gläubigen an, dass sie, mit den »österlichen Geheimnissen« gesättigt, »in Liebe eines Herzens sind«; sie betet, dass sie »im Leben festhalten, was sie im Glauben empfangen haben« (SC 10).

Im Leben festhalten, was wir im Glauben empfangen haben: Hier ist genau diese Umkehrung üblicher Logik benannt: Es geht nicht darum, möglichst gut zu leben, um dann die Gnaden Gottes zu empfangen. Sondern wir empfangen den Glauben, wir empfangen das Leben – und aus diesem Geschenk heraus sollen wir unser Leben gestalten.

Damit wird die Liturgie zur Kraftquelle, um Gutes zu tun. Sie wird zur Hoffnung dort, wo wir im Leben in Hoffnungslosigkeiten stecken. Sie wird zum Licht in den Momenten der Finsternisse des Lebens.

Wenn wir von diesem Verständnis her dann nochmals zurückblicken auf das Wort des Jesaja und auf den Wunsch nach dem »starken Mann«, dann ist für mich auch klar: Wenn ich mir die Rettung und das Heil innerweltlich erhoffe, gehe ich in die Irre. Denn die Rettung kommt von Gott.

All die wunderbaren und utopischen Bilder des Jesaja haben nur vor dem Hintergrund einen Sinn, dass Gott dies für uns schaffen kann: »Der Wolf liegt beim Lamm, der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange. Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn« (Jes 11,8f.).

Aus der Feier von Tod und Auferstehung heraus dürfen wir mit Gott mitwirken, die Welt in Richtung dieser Vision zu bauen; wir dürfen mithelfen, dass diese Vision vom Reich Gottes langsam und Schritt für Schritt Wirklichkeit wird. Dafür werden wir aus jeder Liturgie heraus gesendet.

So heißt es in der Liturgiekonstitution: »Aus der Liturgie, besonders aus der Eucharistie, fließt uns wie aus einer Quelle die Gnade zu; in höchstem Maß werden in Christus die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes verwirklicht, auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt« (SC 10).

Vielleicht fehlt unserer westlichen Welt, vielleicht fehlt uns auch hier in Österreich derzeit das Vertrauen auf diese Gnade, auf den Geist Gottes: dass er es ist, der verändert und neu schafft.

So viele meinen derzeit, das »christliche Abendland« verteidigen zu müssen. Jesus verweigert das Schwert für die eigene Verteidigung – und ich verstehe das sowohl physisch als auch spirituell. Er verweigert den Kampf mit dem Schwert; und bei seiner Verhandlung verweigert er auch den Kampf mit dem Wort.

Vielmehr sagt er auf die Frage, ob er derjenige sei, der kommen soll: Schaut hin – Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein. An seinen Taten erkennt man, wofür er steht.

Jesus vertraut auf den Gott des Alten Bundes, auf seinen »Abba«, von dem Jesaja in der Notsituation verkündet: »Er richtet die Hilflosen gerecht und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist« (Jes 11,4).

Seit über 50 Jahren diskutieren wir, was die »tätige Teilnahme« an der Liturgie der Kirche konkret bedeuten soll. Zumeist schauen wir darauf, in welcher Form die Gläubigen sich im Gottesdienst einbringen – durch Dienste, durch Haltungen, durch Gebet und Gesang.

Ich frage mich dabei, ob nicht im weiteren Sinne auch der Versuch, sich an Christi Handeln zu orientieren, zu dieser »tätigen Teilnahme« gehört: Dass sich das, was ich im Gottesdienst realsymbolisch feiere, nämlich ein Leib zu werden mit Christus und untereinander – dass sich diese Erfahrung in meinen Alltag hinaus verlängern muss. Dass die tätige Teilnahme erst vollständig ist, wenn die Gnade der Versöhnung, die ich in der Liturgie empfangen, weitergegeben wird in der Versöhnung, die ich in meiner Familie, mit meinen Nachbarn, in meinem Lebensumfeld versuche. Dass das Gleichwerden mit dem völlig entäu-

ßerten Christus im Opfer der Eucharistie auch bedeutet, vor den Türen der Kirchen gleich zu werden mit jenen, in denen uns vornehmlich dieser entäußerte Christus entgegenschaut.

Jesaja hat die wunderbare Vision, dass das Land »erfüllt ist von der Erkenntnis des Herrn«. Und von diesem Heilsbringer heißt es: »Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht« (Jes 11,2).

Dieser Geist aber ist es, der die Kirche beseelt; er ist das Lebensprinzip der Christen. In Taufe und Firmung wird er unauslöschbar in unser Leben eingeschrieben. Weisheit, Einsicht, Rat, Stärke, Erkenntnis und Gottesfurcht – wie anders würde unsere Welt aussehen, wenn alle Getauften sich zumindest einiger dieser Geistesgaben bewusst werden würden.

Da der Geist aber »weht, wo er will«, ist der Herr eben nicht mehr nur im Tempel anzutreffen – sondern das ganze Land ist von seiner Erkenntnis gefüllt. Das Land mit der Erkenntnis des Herrn zu erfüllen – dazu reichen dann nicht die äußerlichen Zeichen von Bergkreuzen, Kathedralen und Domen. Es liegt an einem jeden einzelnen Christen, sich von diesem Geist leiten zu lassen.

Oder anders gesagt, gerade angesichts so mancher Diskussionen der letzten Monate: Die Christlichkeit des Abendlandes entscheidet sich nicht an Äußerlichkeiten, an äußeren Zeichen und Traditionen. Die Christlichkeit entscheidet sich dort, wo Menschen im Alltag sich am Handeln, an der Entäußerung Jesu ausrichten. Und wo sie bereit sind, ihre Stimme und ihre Hände zu erheben, wo Ungerechtigkeiten geschehen. Dort, wo sich Menschen einsetzen für Gerechtigkeit – für das Zu-Recht-Rücken, und für die Armen.

Dann wird Liturgie wirklich wieder Quelle des Lebens sein, weil aus ihr unser alltägliches Handeln gespeist wird – und Höhepunkt des Lebens, weil wir mit unseren Erfahrungen, mit Dank, Trauer, Sorgen und Hoffnungen in diesen Gottesdiensten aktiv gegenwärtig sein können und Nahrung empfangen von der lebendigen Wurzel, die uns trägt.

EGON KAPELLARI

Predigt beim Jahresgedenk-gottesdienst für Pius Parsch

St. Gertrud in Klosterneuburg am 11. März 2017

Der Autor ist emeritierter Diözesanbischof der Diözese Gurk-Klagenfurt (1982–2001) und der Diözese Graz Seckau (2001–2015). Er studierte zunächst Rechtswissenschaft in Graz und wurde 1957 promoviert. Nach seinem Theologiestudium empfing er 1961 in Graz die Priesterweihe. Kapellari ist emeritierter Vorsitzender der Liturgiekommission für Österreich und emeritierter stellvertretender Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz. Er ist Autor zahlreicher Publikationen zu Themen der Liturgiewissenschaft. (Ed.)

Liebe hier versammelte Christen, Brüder und Schwestern,
und in Ihrer Mitte hochwürdigster,
lieber Herr Generalabt Bernhard Backovsky
und Herr Professor Andreas Redtenbacher,
Direktor des Pius-Parsch-Instituts!

Heute vor 63 Jahren ist der Chorherr Pius Parsch verstorben und wir feiern hier in der von ihm unverwechselbar gestalteten Kirche St. Gertrud im dankbaren Gedenken an ihn die heilige Messe. Mit ihrem älteren und schöneren Namen nennen wir sie Eucharistie, das heißt Danksagung. Es geht dabei zuerst und zuletzt um den Dank an Gott. Wir treten damit ein in das Mysterium des dreifaltigen Gottes, in den ewigen Dank des göttlichen Sohnes an Gott den Vater verbunden im Heiligen Geist. Die Wörter »denken« und »danken« sind in unserer Sprache vordergründig schon durch ihren Gleichklang verbunden. Was sie aussagen, hat darüber hinaus auch eine tiefe gemeinsame Wurzel. Das Danken ist ja eine der edelsten Gestalten des Denkens, des Andenkens. Es gilt heute und hier besonders dem Pionier der Volksliturgischen Bewegung Pius Parsch.

Das nun schon seit mehr als 900 Jahren bestehende Augustiner-Chorherren-Stift Klosterneuburg kann man auch mit einem sehr alten und

zugleich sehr wetterfesten Baum vergleichen. Im Verlauf seiner langen Geschichte hat es Zeiten der Blüte, aber auch Zeiten der Bedrängnis gegeben. Heute, in einer Zeit großer Umbrüche in Gesellschaft und Kirche, gedeiht hier vieles besser als anderswo im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben. Dazu gratuliere ich Ihnen, Herr Generalabt, und allen, die mit Ihnen dazu beitragen. In einem solchen Haus ist *memoria*, Erinnerung, ein selbstverständliches Lebensprinzip. Vier gotische Glasfenster der weltbekannten Kathedrale von Chartres bei Paris zeigen dies auf kaum übertreffbare Weise: Da sitzt jeweils einer der vier Evangelisten auf der Schulter eines der biblischen Propheten. In Klosterneuburg bedeutet Tradition auch das Wissen, dass man hier auf diese Weise vor allem mit dem Gründer, dem heiligen Markgrafen Leopold III., verbunden ist. Unvergessen bleibt hier aber auch einer seiner Söhne, der Bischof Otto von Freising. Er war vorher Propst von Klosterneuburg und dann Zisterzienserabt in Burgund.

In der Klosterneuburger Stiftsgeschichte des 20. Jahrhunderts leuchten neben Pius Parsch besonders die Namen von Kardinal Friedrich Gustav Piffl, Erzbischof von Wien und vorher Propst dieses Stiftes, und der Name des durch das nationalsozialistische Regime ums Leben gebrachten Chorherrn Roman Scholz.

Blicken wir nun aber vor allem auf den Chorherrn Pius Parsch. Sein Engagement für die volksliturgische Bewegung gilt als Höhepunkt der gesamten Geschichte des Stiftes Klosterneuburg. Es wurde nämlich vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil zu einem Anliegen der gesamten Weltkirche. Ein einsamer Höhepunkt war Jahrzehnte vorher die von Pius Parsch entwickelte neue Form der »Betsingmesse« mit über 200 000 Mitfeiernden beim gesamtdeutschen Katholikentag 1933 in Schönbrunn. Kardinal Joseph Ratzinger hat im Jahr 2004 würdigend geschrieben: »Man macht sich heute kaum noch eine Vorstellung von der Bedeutung, die die Werke von Pius Parsch in den 1920er bis 1940er Jahren hatten. Sie hatten entscheidend das liturgische Bewusstsein der gesamten Kirche geformt.« Das von Pius Parsch überkommene Erbe der intensiven Zuwendung zur Liturgie und zur Bibel ist kein toter Schatz. Es wurde in Klosterneuburg entsprechend den jeweiligen Möglichkeiten bewahrt und entfaltet. Heute bemüht sich darum besonders Professor Andreas Redtenbacher als Direktor des Pius-Parsch-Instituts.

Die zuerst durch Benediktinerklöster wie Maria Laach und Seckau geförderte und erst dann durch Pius Parsch und Klosterneuburg in die Pfarrgemeinden, also an die kirchliche Basis, getragene liturgische Bewegung ist durch das Zweite Vatikanische Konzil in vielem bestätigt und fruchtbar geworden. Die vor und nach dem Konzil gegebene Begeisterung und Freude an der Liturgie ist aber heute weithin viel schwächer. Ein Rundblick auf den heutigen Zustand der Liturgie im deutschen Sprachraum sieht weiterhin viel Erfreuliches. Er sieht aber auch vieles, das große Sorgen bereitet. Die Zahl der regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilnehmenden Katholiken ist in den letzten Jahren drastisch abgesunken. Grund dafür sind gewiss auch Faktoren, die unsere gesamte Gesellschaft in Partikularisierung und Individualisierung treiben. Entscheidender ist aber eine weitreichende Ermüdung im katholischen Glauben – dies auch infolge eines großen Defizits an religiösem Wissen bezogen auf die Eucharistie und auf die anderen Sakramente bei der Mehrheit der katholisch Getauften und zumal bei der jüngeren Generation. Kardinal Kurt Koch hat im vergangenen März bei einem Priestertag in Salzburg einmal mehr gesagt, dass die Verkündigung des Wortes Gottes im Leben der Kirche die Spendung der Sakramente nicht nur begleiten darf, sondern dieser Spendung auch vorausgehen muss, damit diese Sakramente fruchtbar werden. Auch die Wiederbelebung des Katechumenats ist in dieser Generalsituation besonders geboten.

Bezogen auf liturgische Veränderungen infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils wird heute da und dort, wenn auch nicht in Chorstärke, eine Reform dieser Reform verlangt. Man müsste mit dieser Formulierung aber sehr achtsam und sehr kenntnisreich umgehen, wenn man ungerechte Verallgemeinerungen und sogar Spaltungen in der Kirche vermeiden will. Es gibt heute im deutschen Sprachraum vor allem in Städten da und dort auch an gewöhnlichen Sonntagen volle Kirchen. Grund dafür ist nicht ein ausgeprägter liturgischer Aktionismus, sondern eine gediegene Predigt, eine kultivierte Kirchenmusik, an der die Gottesdienstgemeinde nicht nur zuhörend beteiligt ist und ein achtsamer Umgang mit der Dramaturgie der Liturgie und mit ihren heiligen Zeichen. Es gibt hier, kurz gesagt, eine gut ausgeprägte *ars celebrandi*. In einer solchen Liturgie ist das Heilige spürbar präsent. Es fehlt hier nicht die Sorge um Gestalt und Schönheit. Die vom Konzil gewünschte edle Einfachheit der Liturgie verhindert aber nicht eine gesteigerte

Festlichkeit an den Hochfesten des Kirchenjahres. Es gibt einen Rhythmus zwischen Ruhe und Bewegung, der auch für Kinder und Jugendliche ansprechend ist.

Papst Benedikt XVI. hat schon als Kardinal Joseph Ratzinger auf eine Tendenz zur Horizontalität in der erneuerten Liturgie hingewiesen und auf die Gefahr, dass eine liturgische Gemeinde um sich selbst kreist, statt sich gemeinsam auf Gott auszurichten. Er hat als Papst auch den Zugang zur Feier der vorkonziliaren Liturgie erleichtert. Diese Kritik hat ihr bleibendes Gewicht. Nicht ignoriert werden dürfte auch das Plädoyer des Präfekten der Gottesdienstkongregation, Kardinal Robert Sarah, es möge in der Liturgie mehr Stille und Anbetung geben als Kraft gegen den Lärm und das Geschrei der westlichen Zivilisation.

Neben dem nach dem Konzil erneuerten sogenannten »ordentlichen« Ritus der römisch-katholischen Liturgie hat auch der ihm zeitlich vorausgehende Ritus seinen rechtlich festgelegten Platz. Er wird jetzt als »außerordentlicher« Ritus bezeichnet. Beide Riten sollen, ja dürfen nicht vermischt werden. Man könnte und sollte aber von beiden Seiten her einiges voneinander lernen. Dazu müsste man sich freilich auf beiden Seiten besser informieren und jedenfalls auf ungerechtfertigte Verallgemeinerungen und auf Polemik verzichten. Eine generelle Veränderung des nach dem Konzil erneuerten »ordentlichen Ritus« der römisch-katholischen Liturgie kann und wird es aber nach meiner Überzeugung nicht geben. Die wahren und guten Intentionen der Liturgischen Bewegung wären dann nämlich zum Schaden der Kirche preisgegeben.

Liebe hier versammelte Christen! Ich habe diese Fragen im Gedenken an Pius Parsch hier angesprochen, obwohl ich als Diözesanbischof emeritiert bin. Ich habe dies einerseits getan, weil ich durch viele Jahre in der Bischofskonferenz für liturgische Fragen beauftragt war und weil andererseits hier in Klosterneuburg im Gedenken an Pius Parsch etwas zu sagen war, das heute ebenso für Laienchristen wie für Priester und Bischöfe relevant ist.

Wegen des besonderen Gedenkens an Pius Parsch in dieser Kirche St. Gertrud spreche ich ausnahmsweise erst jetzt und abschließend kurz über die beiden biblischen Lesungstexte dieses Abendgottesdienstes vor dem zweiten Fastensonntag. In der Lesung steht das Wort Gottes an den Erzvater Abraham, hier noch Abram genannt: »Zieh

weg aus diesem Land, in ein Land das ich dir zeigen werde. Ich werde dich dafür segnen.« Hier wird erstmals in der Bibel das Thema »Exodus – Auszug – Wegzug« angesprochen. Dieses Thema begleitet das Volk Israel durch seine Geschichte. Es begleitet auch die Kirche und alle Christen als Aufforderung, zu einem Wandel bereit zu sein, der zunächst oft nur als unbequem, ja als riskant erscheint. Es ist ein Wandel, in dem man manchmal sogleich, aber oft erst nach vielem Fragen und Suchen einen Anruf Gottes erkennt. Der letzte Exodus, der jedem von uns bevorsteht, wird sich in unserem Sterben vollziehen. Bereiten wir uns auch darauf vor, oder verdrängen wir ihn immer wieder? Auch diese Frage soll uns begleiten.

Der Text des heutigen Evangeliums erzählt von der Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor. Vor dem Abstieg mit ihm in die Ebene und von dort am Karfreitag hinauf zum Hügel Golgota erfahren die drei Jünger für kurze Zeit schon etwas vom Osterlicht des dritten Tages. Inmitten einer Welt, in der viele Menschen, ja ganze Völker eher einen Karfreitag als ein Ostern erleben, verkündet dieser Text die Hoffnung, dass es immer wieder ein Ostern geben wird und am Ende der Weltgeschichte ein universales Ostern. Das Evangelium möchte uns Flügel geben gegen alle Schwerkraft. Beide Texte sind also eine Wegzehrung für die kommende Woche und für alle uns gegebene zukünftige Zeit. Amen.

VERZEICHNIS DER MITARBEITERINNEN

BRAULIK, GEORG,

Dr. theol., Dr. bibl., OSB; em. Univ.-Prof. für die Exegese des Alten Testaments und Biblische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien

BÜNKER, MICHAEL,

Dr. theol.; Hon.-Prof.; Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich; Vorsitzender des Evangelischen Oberkirchenrates A.u.H.B. in Österreich; Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)

EHRENSPERGER, ALFRED,

Dr. theol., Dozent und em. Pfarrer, Mitglied der reformierten Deutschschweizerischen Liturgiekommission, Mitglied der LWG

KAPELLARI, EGON,

Dr. jur., em. Diözesanbischof der Diözese Gurk-Klagenfurt und der Diözese Graz Seckau; em. Vorsitzender der Liturgiekommission für Österreich, em. Stv. Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz

KASPER, WALTER,

Dr. theol., Kardinal, ehem. Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, em. Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, em. Univ.-Prof. für Dogmatik an den Kath.-Theol. Fakultäten der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

KRÄTZL, HELMUT,

Dr. theol., Dr. iur. can., em. Weihbischof der Erzdiözese Wien, em. Generalvikar, em. Diözesanadministrator, Ehrenmitglied der LWG

MAURER, PIUS,

Dr. theol., OCist, Hochschulprofessor für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Prior des Stiftes Lilienfeld, Mitglied der LWG

PACIK, RUDOLF,

Dr. theol., em. Univ.-Professor für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg; Mitglied der LWG

POCK, JOHANN,

Dr. theol. Univ.-Prof. für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien; Mitglied der LWG

REDTENBACHER, ANDREAS,

Dr. theol., CanReg, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar; Direktor des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, Präsident der LWG

URBAN, OTTO,

Archiv des »Katholischen Jugendwerks Österreich« (ÖKJW), Schriftleiter der »Mitteilungen des Dokumentationsarchivs« des Katholischen Jugendwerks Österreich

WOLF, HELGA MARIA,

Prof. Dr. phil., Ethnologin und Kunsthistorikerin; ehem. Journalistin bei ORF und »Die Presse«; Trägerin des Kulturpreises des Landes Niederösterreich; Mitglied der LWG

WUCHERER-HULDENFELD, AUGUSTINUS KARL,

Dr. theol., OPraem, em. Univ.-Prof. für Christliche Philosophie und Mystik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien

