



531397268 021



Universität Tübingen

Protokolle zur Liturgie

Band 8 | 2018/2019

zur Liturgie

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg

herausgegeben vom
Pius-Forsch-Institut

Band 8 | 2018/2019

echter

Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der
Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg

herausgegeben vom
Pius-Parsch-Institut

Band 8 | 2018/2019



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.

© 2019 Echter Verlag GmbH, Würzburg
www.echter-verlag.de
Druck und Bindung: Pressel, Remshalden
ISBN 978-3-429-05486-1



ZA 11027-8

Inhalt

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

TEIL I

Liturgiewissenschaft

<i>Andreas Redtenbacher</i> : Ist Liturgiewissenschaft »integrativ« – und wenn, wodurch?	11
---	----

<i>Marco Benini</i> : Liturgische Bibelhermeneutik: Durch die Feier der Liturgie die Bibel verstehen. Eine Relecture von Pius Parschs Grundanliegen »Bibel und Liturgie«	49
--	----

<i>Andreas Redtenbacher</i> : Was uns Pius Parsch heute sagt: Menschen zu Beteiligten machen. Von der liturgischen Bildung zur aktiven Teilnahme	88
--	----

<i>Andrea Ackermann</i> : »...wonach wir alle die Hände ringen, ist, das kirchliche Gesangbuch für das kleine Oesterreich...« (Vinzenz Goller, 1924) Das St. Pöltner Diözesangesangbuch von 1931 im Kontext früher Bemühungen um ein (österreichisches) Einheitsgesangbuch	100
--	-----

<i>Matthias Beck</i> : Liturgie, Sakramente und die menschliche Entwicklung. Vortrag bei der Jahresversammlung der LWG	133
--	-----

TEIL II
Liturgie in Kontexten

<i>Alois Schwarz</i> : Predigt anlässlich des Gedenkgottesdienstes zum Todestag von Pius Parsch am 10. März 2019	159
<i>Andreas Kaiser</i> : Predigt anlässlich des Festgottesdienstes zur Verleihung des Pius Parsch Preises 2017 am 1. Adventssonntag 2017	164
<i>Andreas Redtenbacher</i> : Festpredigt zum 80. Jahrestag der Kirchweihe der Pius-Parsch-Kirche in Wien-Floridsdorf am 17. Dezember 2017	167
<i>Franz Lackner</i> : Predigt in der Stiftsbasilika Klosterneuburg am 4. März 2018 anlässlich des Priesterjubiläums und 65. Geburtstages von Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher ...	171
<i>Rudolf Pacik</i> : Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag	174
<i>Andreas Redtenbacher</i> : Mein Weg zur Liturgiewissenschaft – Dank und Lebenszeugnis	180
<i>Cornelis (Kees) Kok</i> : Das gesungene Buch. Die liturgischen Lieder von Huub Oosterhuis. Zu seinem 85. Geburtstag	192
Verzeichnis der MitarbeiterInnen	203

Vorwort des Herausgebers

Der vom Pius-Parsch-Institut im Auftrag der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg herausgegebene und hier vorgelegte Band 8 (2019) der »Protokolle zur Liturgie« umfasst wie die bisher erschienenen Bände des Jahrbuchs Arbeiten von Autoren aus dem näheren und weiteren Umfeld beider Klosterneuburger Institutionen. Neu ist dabei, dass die Planung und Auswahl der Beiträge sich auf die Anregungen und die Diskussion auf der Jahrestagung des »Wissenschaftlichen Beirats« des Instituts beziehen, dessen Funktion u. a. auch darin besteht, die Qualitätssicherung der Publikationen zu verfolgen.

Dieser Band ist wie die vorangegangenen auch in zwei große Teile gegliedert. Teil I umfasst liturgiewissenschaftliche Arbeiten aus der Feder von: *Andreas Redtenbacher* (über ein mögliches liturgiewissenschaftliches Grundkonzept), von *Marco Benini* (über liturgische Bibelhermeneutik), *Andrea Ackermann* (sie untersucht frühe Bemühungen um ein [österreichisches] Einheitsgesangbuch), *Matthias Beck* (er stellt Liturgie und Sakramente in Korrelation zur menschlichen Entwicklung).

Teil II dokumentiert »Liturgie in Kontexten«. Liturgisch und kirchengeschichtlich markante Gedenktage bieten den Anlass, Grundlegendes zu reflektieren und Impulse zu setzen. So Bischof *Alois Schwarz* in der Predigt zum 65. Todestag von Pius Parsch (St. Gertrud, März 2019), *Andreas Kaiser* als Träger des Pius-Parsch-Preises 2017 und Prediger zum Jahrestag der Liturgiekonstitution (St. Gertrud, Dezember 2017), und *Andreas Redtenbacher* in der Predigt zum 80. Jahrestag der Kirchweihe der Pius-Parsch-Kirche Floridsdorf. Zuletzt werden Reden am Festakt (65. Geburts- und 40. Ordinationstag des Institutsleiters) zum Abschluss des Klosterneuburger Symposions 2018 dokumentiert: die Predigt von *Erzbischof Franz Lackner* als Liturgiereferent der österr. Bischofskonferenz, die Laudatio von *Rudolf Pacik*, sowie das persönliche Statement von *Andreas Redtenbacher* »Mein Weg zur Liturgiewissenschaft – Dank und Lebenszeugnis«. Der Teil II wird abgerundet durch den Beitrag von *Kees Kok* über liturgische Lieder von Huub Oosterhuis.

Ein Wort des Dankes steht am Schluss: es gilt zuerst allen Autoren des Bandes für ihre Beiträge. Eine besondere Anerkennung gebührt Frau Lea Lerch, die das Manuskript wie immer sehr sorgfältig betreut hat. Unserem Lektor, Herrn Heribert Handwerk vom Würzburger Verlag Echter, danken wir für die schon jahrelange unkomplizierte Zusammenarbeit für die »Protokolle zur Liturgie«. Schließlich gilt unser Dank dem Amt der Niederösterreichischen Landesregierung für die Übernahme der Druckkosten.

Klosterneuburg, 28. August 2019,
am Fest des hl. Augustinus

Der Herausgeber

Ist Liturgiewissenschaft »integrativ«
und wenn, wodurch?

Teil I

Liturgiewissenschaft

Der Verfasser ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Wien, Vorstand der Österreichischen Akademie für Liturgiewissenschaft und Liturgienforschung, Generalsekretär der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Österreichs.

I. AUSGANGSPUNKT: GEGENSTAND

1.1 *Stammesgeschichte*

Das im Jahr 2008 im Jubiläumsband »Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft« des renommierten Mark Lyden Organs »Archiv für Liturgiewissenschaft« herausgegebene Festschrift des Herausgebers endet mit der lapidaren Feststellung: »Ist die Liturgiewissenschaft? Ist sie dabei, den Menschen Vermitteln der Liturgie zu ermöglichen und damit der Feier des Glaubens ihm statt Kraft zu verliehen.«¹ Das war vor 10 Jahren. Aber was heißt das wirklich und gibt das (noch) an?

Was nicht als einem Jahrhundert davorliegt und dem bleibt die Liturgiewissenschaft einem spannend verlaufenden und differenzierten Prozess der wissenschaftstheoretischen Selbstreflexion – angeleitet jeweils von außen oder / und von innen, so bezogen es jedenfalls eine konsistente Gelehrte im Hinblick des Facts, auf deren Beiträge die wissenschaftliche Arbeit – wenn zurückkommen.² Zuletzt erwogen in der

¹ Vgl. Klöckner, Benedikt / Exenberger, Angelika / Höflinger,

² Klöckner / Exenberger, A. A. (Hrsg.), Liturgie, 10.

Der Beitrag bezieht sich überwiegend auf christliches Wortverständnis, zum anderen bezieht die hier nur bewußtliche Ebene des Vollständigen heranzuziehen und kann sich auf eine Auswahl beschränken.

Ist Liturgiewissenschaft »integrativ« – und wenn, wodurch?

Der Verfasser ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der univ. Hochschule Vallendar und Direktor des Pius-Parsch-Instituts für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie Klosterneuburg sowie Präsident der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg.

1. AUSGANGSPUNKT GESCHICHTE

1.1 Status quaestionis

Das im Jahr 2008 im Jubiläumsband »Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft« des renommierten Maria Laacher Organs »Archiv für Liturgiewissenschaft« dokumentierte Gespräch der Herausgeber¹ endet mit der lapidaren Feststellung: »Ziel [der Liturgiewissenschaft] bleibt dabei: den Menschen Verstehen der Liturgie zu ermöglichen und damit der Feier des Glaubens ihre volle Kraft zu verleihen.«² Das war vor 10 Jahren. Aber was heißt das wirklich und gilt das (noch) so?

Seit mehr als einem Jahrhundert durchlief und durchläuft die Liturgiewissenschaft einen spannend verlaufenden und differenzierten Prozess der wissenschaftstheoretischen Selbstvergewisserung – angestoßen jeweils von außen oder / und von innen. So bezeugen es jedenfalls viele prominente Gelehrte im Umfeld des Fachs, auf deren Beiträge wir – in begrenzter Auswahl – unten zurückkommen.³ Zuletzt erschien in der

¹ Martin Klöckener, Benedikt Kranemann, Angelus A. Häußling.

² M. KLÖCKENER / B. KRANEMANN / A. A. HÄUSSLING: Liturgie, 30.

³ Der Beitrag kann zum einen aufgrund der zahlreichen Wortmeldungen, zum anderen wegen des hier nur beschränkten Rahmens keine Vollständigkeit beanspruchen und muss sich auf eine Auswahl beschränken.

»Salzburger Theologischen Zeitschrift« mit Alexander Zerfaß als Gastherausgeber das beachtenswerte Themenheft »Liturgiewissenschaft im 21. Jahrhundert«.⁴ Darin zeigt sich eine von Zeit- und Situationskontexten (Gesellschaft und Kirche, Milieuwandel und Pastoral, Entwicklungen in theologischen und anderen Disziplinen) ausgelöste Vielfalt an Zugängen, an inter-, ja transdisziplinären Fragestellungen und entsprechenden Methoden, die kaum noch überblickt werden können und die in ihren Ergebnissen mehrmalige Paradigmenverlagerungen in der Liturgiewissenschaft ausgelöst haben. In den meisten Fällen bedeuteten sie produktive Erkenntniszugewinne. Aber immer wieder wurde auch die Frage nach einem integrierenden Fokus gestellt, nach einem spezifischen Profil und damit verbunden die Frage nach Verortung und Gewicht der Liturgiewissenschaft im Spektrum der theologischen Disziplinen: gibt es und wenn ja, was ist die unverwechselbare »Mitte«, die alles zusammen hält, von der aus alle Elemente einen gemeinsamen »Vektor«⁵ erhalten, der die Liturgiewissenschaft in ihrem Proprium legitimiert und sie für Theologie und Kirche als unabkömmlich, vielleicht sogar als deren integrative Mitte erweist.

1.2 Bis zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

Eine Wissenschaftsgeschichte und -theorie der Liturgiewissenschaft, die annähernd ein vollständiges Ganzes ergäbe, gibt es im Grunde (noch) nicht, sie bleibt in Vielem ein Desiderat.⁶ Doch werden historisch und phänomenologisch gesehen zum Teil weit zurückreichende Ausgangspunkte und Entwicklungsstränge sichtbar, an denen sich das Ringen um verbindliche Linien für ein Ganzes – wenn auch aus heu-

⁴ Vgl. A. ZERFASS: Themenheft; vgl. DERS.: Editorial; enthaltene Beiträge: G. ROUWHORST: Paradigmenverlagerung; H. BUCHINGER: Liturgiewissenschaft; B. KRANEMANN: Moderne; M. KLÖCKENER: Bedeutung; C. LEONHARD: Eucharistiefeyer.

⁵ Ich wähle im Folgenden das in der Liturgiewissenschaft sonst unübliche Bild des Vektors, weil es an dynamische Gerichtetheit erinnert und darin auch den Charakter des Bündelns und des Motivierens mit einschließt.

⁶ Vgl. jüngst: A. ZERFASS: Editorial, 168f.; sowie: A. GERHARDS / B. KRANEMANN: Einführung, 75: »Es gibt kaum Beschreibungen der Methodik und der Arbeitsweise der Liturgiewissenschaft.« Früher: Angelus A. HÄUSSLING: Funktion, 104: »Es ist bisher noch nicht viel Wissenschaftstheorie um unser Fach getrieben worden.« Wiederabdruck in: DERS.: Identität, 284; vgl. auch: R. TAFT: Liturgiewissenschaft, 243, mit ausführlicher Anm. 2.

tiger Sicht teils fragmentarisch – bereits festmachen lässt. Dafür gibt es in der Forschung inzwischen zusammenfassende Darstellungen⁷, die wir hier als bekannt voraussetzen. Instruktiv ist der Überblick in der »Einführung in die Liturgiewissenschaft« von *Albert Gerhards* und *Benedikt Kranemann* im zweiten Kapitel »Geschichte, Profil und Methoden des Faches Liturgiewissenschaft«.⁸ Hier werden u. a. die geschichtlichen Etappen und die Vorläufer des Fachs, beginnend mit der christlichen Antike über das Mittelalter und die neuzeitlichen pastoraltheologischen Bemühungen vor allem ab etwa 1800 instruktiv vorgestellt.⁹ Für das 19. und frühe 20. Jahrhundert wird auf richtungsweisende Handbücher¹⁰ und auf die »bis heute in Grundsätzen anerkannte Aufgabenverteilung der Liturgiewissenschaft in Historik, Theologie und Praxisreflexion« verwiesen, denn nach und nach

»kristallisieren sich drei Bereiche liturgiewissenschaftlichen Arbeitens heraus, deren konkrete Zuordnung und inhaltliche Füllung zwar immer wieder diskutiert werden, deren Zusammenwirken aber zum unverzichtbaren Spezifikum des Faches Liturgiewissenschaft gehört«.¹¹

1.3 *Romano Guardini und Odo Casel*

Anfang des 20. Jahrhunderts setzte schließlich *Romano Guardini*¹² mit seinem bekannten Beitrag »Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft«¹³ eine folgenreiche Markierung, indem er als umgreifende Mitte und Grundausrichtung ihren systematisch-theologischen Aspekt herausarbeitete. Damit definiert er Liturgiewissenschaft

⁷ Vgl. den konzentrierten Überblick: B. KRANEMANN: Liturgiewissenschaft; siehe auch: DERS.: *Zeitenwende*. Neu: W. HAUNERLAND: *Kirche*; zum Ganzen vgl. auch: DERS.: *Liturgie und Kirche*.

⁸ Vgl. B. KRANEMANN / A. GERHARDS: *Einführung*, 24–57. Evangelischerseits sei verwiesen auf den wertvollen Beitrag: H.-C. SCHMIDT-LAUBER: *Liturgiewissenschaft*.

⁹ Vgl. bes.: F. KOHLSCHHEIN / P. WÜNSCHE (Hg.): *Liturgiewissenschaft*; darin besonders: F. KOHLSCHHEIN: *Geschichte*.

¹⁰ Wichtige Beispiele sind: Franz Xaver Schmid, Valentin Thalhofer, Ludwig Eisenhofer, u. a.; über Thalhofers Werk siehe die wertvolle Dissertation von R. MALCHAREK: *Liturgiewissenschaft*.

¹¹ A. GERHARDS / B. KRANEMANN: *Einführung*, 35.

¹² Vgl. G. BRÜSKE: *Guardini*; siehe auch F. DÉBUYST: *Guardini*.

¹³ R. GUARDINI: *Methode*.

insgesamt als genuin theologisches Fach, positioniert sie damit neu und ordnet sie im Gesamtspektrum der systematischen Fächer ein. Sie untersucht nicht mehr nur die Geschichte der Liturgie und ihre Entwicklung, hat auch nicht vorrangig liturgiepraktische Anliegen im Blick, sondern ist die Reflexion über die Kirche und ihren Glauben, sofern sie sich in ihrem Gottesdienst als betende (*ecclesia orans*) vorfindet und dabei die »Gnadengeheimnisse« vollzieht.¹⁴ Sie arbeitet daher nicht, um ein

»System der Glaubens- oder Sittenlehre aufzustellen, sondern um die lebendige Wirklichkeit des kirchlichen Gottesdienstes [...] zu erfassen. Sie ist die methodische Erforschung der wirklichen Kirche in ihrem Gebetsleben.«¹⁵

Im Rückblick überrascht es nicht, dass Guardinis zukunftsweisender Beitrag ausgerechnet in Band 1 des Organs »Jahrbuch für Liturgiewissenschaft« der von Maria Laach initiierten Bündelung der wissenschaftlichen Bemühungen um die Liturgie¹⁶ erschien. Schon gar nicht, dass Romano Guardini – wohl aus dem Gespräch mit Kunibert Mohlberg und Anton Baumstark zwischen 1919 und 1921 – der erste war, der den Begriff »Liturgiewissenschaft« einführte.¹⁷

Etwa zur selben Zeit entwickelte der Laacher Benediktiner *Odo Casel*¹⁸ die »Mysterientheologie«, die im Rückgriff auf antike Mysterienreligionen und platonische Vorstellungen, aber auch auf die Kirchenväter, Liturgie als vergegenwärtigendes anamnetisches Geschehen und somit als wirksames Heilshandeln Gottes mit der Mitte des Paschamysteriums begriff, in das die Teilnehmer *hic et nunc* einbezogen werden und daran Anschluss und Anteil haben. Das zu reflektieren ist die Primärfunktion der Liturgiewissenschaft. Sie ist damit im eigentlichen Sinn Mystagogie dieses Geschehens und damit in einer ursprünglichen Weise Sakramententheologie¹⁹ – mit fundamentalen Folgen für die Gestalt der Theologie insgesamt. Joseph Ratzinger beurteilte spä-

¹⁴ Vgl. ebd., 104.

¹⁵ Ebd., 108.

¹⁶ Mit dem Schwerpunkt des deutschen Sprachgebiets initiiert als »Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft e.V.« von Abt Ildefons HERWEGEN, später weitergeführt als »Abt-Ildefons-Herwegen-Institut Maria Laach e.V.«

¹⁷ Vgl. S. K. LANGENBAHN: Archiv, 52.

¹⁸ Vgl. A. A. HAUSSLING: Casel.

¹⁹ Vgl. dazu grundlegend: A. SCHILSON: Theologie.

ter die Mysterientheologie als »die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts«. ²⁰ Mit Guardini und Casel war nun die Liturgiewissenschaft in ihre systematisch theologische Phase getreten, ohne dass die liturgiegeschichtliche Dimension ihre immer noch grundlegende Bedeutung verlor, aber sie stand unter einem neuen Paradigma. In dieser Wendung fokussierte sich der Blick auf das, was theologisch im realen Vollzug der Feier von Gott her in und an der gottesdienstlichen Versammlung wirklich geschieht. So wird sie zum genuin theologischen Objekt der liturgiewissenschaftlichen Fragestellung. ²¹

1.4 Anton Baumstark und Josef Andreas Jungmann

Den Weg dafür bereiteten (und begleiteten) aber die neuen Zugangsweisen der Liturgiehistorik. Für das Feld der historisch orientierten Liturgiewissenschaft ist an dieser Stelle der nachhaltig wirksame Ansatz der »vergleichenden Liturgiewissenschaft« von *Anton Baumstark* ²² (Liturgie comparée) zu nennen. Seine Methodik geht akzentuiert philologisch und komparatistisch vor und kann auf diesem Weg auch grundsätzliche Gesetzmäßigkeiten für die gesamte Liturgieentwicklung aufdecken. Einen nochmals anderen und für die Zukunft der Liturgiewissenschaft nachhaltigen Weg beschriftet *Josef Andreas Jungmann S.J.* ²³. Ursprünglich Pastoraltheologe und von seelsorglichen Erfahrungen motiviert, war es ihm vor allem um eine neue Konzentration des Christlichen überhaupt – weg von peripheren religiösen Praktiken und Haltungen hin zur glaubensfrohen Mitte – im Christusmysterium selbst gegangen. ²⁴ Das wird auch sichtbar am Thema seiner Habilitationsschrift: »Die Stellung Christi im liturgischen Gebet«. ²⁵ In seinem bis heute unabkömmlichen Standardwerk »Missarum Sollem-

²⁰ J. RATZINGER: Begründung, 197.

²¹ Im Zusammenhang des ganzen Theologiethemas betreffend Liturgie und in Auswertung der gesamten Entwicklung ist an dieser Stelle unbedingt hinzuweisen werden auf: C. VAGAGGINI: Theologie.

²² Vgl. H.-J. FEULNER: Baumstark.

²³ Vgl. R. PACIK: Jungmann.

²⁴ Vgl. die instruktiven Beiträge im Sammelband: B. FISCHER / H. B. MEYER (Hg.): J. A. Jungmann.

²⁵ J. A. JUNGSMANN: Stellung Christi.

nia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe²⁶ etablierte er eine Methode, die aus historisch-genetischem Erklären der Liturgieentwicklung den Urgehalt der christologischen und ekklesiologischen Mitte des Gottesdienstes aufschließen und seine geschichtlich gewordene(n) Gestalt(en) als weiterführende Entfaltung (positiv) oder auch unfruchtbare Erstarrung (negativ) aufhellen kann. Damit zeigt er stringent: der Gottesdienst der Kirche war nie ein für allemal festgeschrieben, sondern in Bewegung und muss es auch künftig bleiben. Die historisch-genetische Liturgieerklärung dient dann

»nicht nur dem Verständnis der gegenwärtigen Liturgie als gewordener Liturgie, sondern hat auch eine kritische Funktion gegenüber einer Verabsolutierung des jeweils Letzten, Neuesten, indem sie in der Geschichte die ganze Fülle der Möglichkeiten, aber auch Pathologien der gottesdienstlichen Gestalt des Glaubens aufdeckt.«²⁷ Und nur so wird sie zugleich zum »Grund und Fundament der systematischen Liturgiewissenschaft.«²⁸ Die Motivation Jungmanns blieb bei aller systematischen Historik letztlich pastoral.

1.5 Athanasius Wintersig und Pius Parsch

Wieder anders zeigt sich die Praxisreflexion als Weise, Liturgiewissenschaft zu begründen, die auch »Pastoralliturgik« genannt wird. Sie nimmt zwar die historischen und theologischen Voraussetzungen als gegeben, fragt aber unmittelbar nach den pastoralen Dimensionen des so Vorgegebenen. Dafür steht der Name *Athanasius Wintersig*.²⁹ Auch hier zeigt sich eine neue Fokussierung auf den konkreten Vollzug der Feier der gottesdienstlichen Gemeinde, aber mit Blick auf seine pastorale Wirkung, die dabei auch ihre Idealgestalt betrifft. Indem die Feier vom »Erleben zum Erkennen« führen soll, hat sie als Ziel die Belehrung und Lebensformung zur christlichen Berufung.³⁰ Pastoralliturgik interferiert mit den Ergebnissen der systematischen und historischen Liturgiewissenschaft, die an Bedeutung nicht verlieren, hat aber als eigentlich motivierenden Vektor die Wirkung des gefeierten Mysteri-

²⁶ DERS.: *Missarum Sollemnia*.

²⁷ R. MESSNER: Einführung, 24.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. B. JEGGLE-MERZ: *Wintersig / Winterswyl*.

³⁰ Vgl. DIES.: *Mysteriis edoctus*.

ums im Blick. Pastoralliturgik ist daher weit mehr als »Praktische Liturgiewissenschaft« im Sinne bloßer Anwendungswissenschaft, platter Rubrizistik oder »Rezeptologie«. ³¹

Ähnliches ist über den Klosterneuburger Augustiner Chorherrn *Pius Parsch*³² zu sagen, der wie kein anderer mit in 17 Sprachen veröffentlichten Werken dem nun »volks-liturgisch« genannten Ansatz zum Durchbruch brachte und über den Joseph Ratzinger 2004 urteilt:

»Man macht sich heute kaum noch eine Vorstellung von der Bedeutung, die die Werke von Pius Parsch in den 20er bis 40er Jahren [des 20. Jahrhunderts] hatten: sie hatten entscheidend das liturgische Bewusstsein der Kirche geformt.«³³

Parsch – theologisch beeinflusst von der Gnadenlehre Matthias Scheebens³⁴, liturgiehistorisch von Prosper Guéranger³⁵, später von Josef Andreas Jungmann – empfand sich zwar als Schüler Maria Laachs.³⁶ Er inaugurierte aber mit seinem Programm der »Volksliturgischen Bewegung« bewusst einen neuen und anderen Weg, der konsequent bei der konkreten Feier und ihrer Mystagogie ansetzte.³⁷ Ihm ging es nicht mehr nur darum, die gewordene und so »vorgefundene« Liturgie zu verstehen, sondern aus dem Verstehen heraus eine Liturgiegestalt zu entwickeln,³⁸ deren Mystagogie aus ihr selbst spricht, ja die – richtig verstanden – sogar ihre eigene Mystagogie selbst ist.³⁹ Die Nähe zum konkreten liturgischen Vollzug (als Ritus und Feier) im Denken

³¹ Vgl. DIES: Erneuerung, bes. 312.

³² Vgl. R. PACIK: Parsch.

³³ Brief vom 20. Juli 2004, Archiv des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg.

³⁴ Zu Scheeben vgl. P. WALTER: Scheeben.

³⁵ Zu Guéranger vgl. A. SCHILSON: Guéranger.

³⁶ Vgl. E. v. SEVERUS: Parsch.

³⁷ Dabei spielten die Wiederentdeckung der biblischen Wortverkündigung im Gottesdienst und das gesamte Beziehungsgefüge Bibel – Liturgie eine wesentliche Rolle. Die 1926 von ihm begründete Zeitschrift »Bibel und Liturgie« erschien (mit kriegsbedingter Unterbrechung) 90 Jahre lang und hat erst 2017 mit Anton Höslinger als Schriftleiter ihr Erscheinen eingestellt. Das für die Liturgische Bewegung in Österreich typische Anliegen wird fortan von der Zeitschrift Heiliger Dienst aufgegriffen und in Kooperation mit dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk und dem Pius-Parsch-Institut gemeinsam fortgesetzt.

³⁸ Vgl. A. REDTENBACHER: Zukunftsvision.

³⁹ Genau auf dieser Ebene betont auch Reinhard Meßner, dass die »gottesdienstliche Handlung [...], als pneumatisches Geschehen, selbst die eigentliche Theologie [ist].« in: R. MESSNER: Liturgiewissenschaft, 265.

Parschs legt daher einen stark rituell geprägten Liturgiebegriff nahe, den es zu entfalten gilt.⁴⁰ Wenn er – trotz des internationalen Echos – zeitweise nur als »Popularisierer« unterbewertet war,⁴¹ entdeckt die rezente Parschforschung seine eigenständige liturgiewissenschaftliche Relevanz neu.⁴²

Die bis hierher zur Sprache gebrachten Personen, die die Liturgiewissenschaft als eigenes Fach begründen halfen, hatten mit ihren Neuan-sätzen die kommende Entwicklung nachhaltig geprägt. Ihre Namen stehen vor allem im Kontext der Liturgischen Bewegung, die sie getragen, geprägt und vertieft haben und von der sie sich auch selbst inspi-riert wussten. Daher zählen sie zu deren Schlüsselgestalten und Pro-motoren. Im Zeithintergrund stand aber zugleich eine von ihren Quel-len her sich erneuernde Theologie.⁴³

2. LITURGIEWISSENSCHAFT AB DEM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

2.1 Die Liturgiekonstitution

Die Liturgische Bewegung mündete bekanntlich in die Liturgiekonsti-tution »Sacrosanctum Concilium« des Zweiten Vatikanischen Kon-zils, die am 4. Dezember 1963 als erstes der insgesamt 16 Konzilsdo-

⁴⁰ Vgl. R. MESSNER: Ansätze, 218 (editorische Zusammenfassung des mündlichen Refe-rats, in dem er dazu eine konsequente liturgiewissenschaftliche Reflexion anmahnt). Umfassend dazu: A. GRILLO: Liturgiebegriff.

⁴¹ Oft bis zur unseriösen Grenze wissenschaftlicher Ignoranz. Das Bild hat sich inzwi-schen geändert. Es war doch erstaunlich, dass 30 Jahre nach Parsch noch Johannes H. Emminghaus (als erster liturgiewissenschaftlicher Lehrmeister vom Verfasser sonst hoch geschätzt) ihn zum einfachen »Praktiker« herunterstufte, ohne ihn auch nur im Ansatz theologisch-liturgiewissenschaftlich auszuwerten; vgl. J. H. EMMINGHAUS: Li-turgiewissenschaft, 279.

⁴² Vgl. dazu die Dokumentationsbände der Pius-Parsch-Symposien 2004 und 2014: W. BACHLER / R. PACIK / A. REDTENBACHER (Hg.): Rezeption; sowie: A. REDTENBACHER (Hg.): Liturgie. Vgl. insgesamt die Reihe: »Pius-Parsch-Studien. Quellen und For-schungen zur Liturgischen Bewegung«, Bd. 1–10, Würzburg 2004–2012, Bd. 11–15, Freiburg/Br. 2015–2018. Vgl. bes.: A. REDTENBACHER: Einfluss. Zu konstatieren ist, dass der neue Zugang zunehmend wahrgenommen wird, vgl. z.B. S. BÖNTER: Litur-giekonstitution, 100f.; R. PACIK: Redtenbacher, 84.

⁴³ Maßgeblich in der »Nouvelle Théologie«, vgl. A. RAFFELT: Nouvelle Théologie; H. VORGRIMLER: Nouvelle Théologie; mit breitem Hintergrundwissen: P. HENRICI: Heran-reifen.

kumente verabschiedet wurde.⁴⁴ Im Artikel 16 der Konstitution wurde jetzt offiziell das Fach Liturgiewissenschaft als eigenständige und vor allem unverzichtbare theologische Disziplin etabliert:

»Das Lehrfach Liturgiewissenschaft ist in den Seminarien und den Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigen Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen. Es ist sowohl unter theologischem und historischem wie unter geistlichem, seelsorglichem und rechtlichem Gesichtspunkt zu behandeln. Darüber hinaus mögen die Dozenten der übrigen Fächer, insbesondere die der dogmatischen Theologie, die der Heiligen Schrift, der Theologie des geistlichen Lebens und der Pastoraltheologie, von den inneren Erfordernissen je ihres eigenen Gegenstandes aus das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte so herausarbeiten, dass von da aus der Zusammenhang mit der Liturgie und die Einheit der priesterlichen Ausbildung deutlich aufleuchtet.«⁴⁵

Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass die Liturgiekonstitution nicht nur die Erneuerung der Liturgie selbst betrifft, sondern »in nuce« bereits die großen Grundthemen des gesamten Konzils enthält, die theologisch dann in den weiteren Texten voll zur Entfaltung kommen. So ist sie der wichtige Schlüssel der gesamten Konzilsreform.⁴⁶ Ihre Sicht auf das theologische Gewicht der Liturgie im Leben der Kirche bedingt die Aufwertung der Liturgiewissenschaft zu einem theologischen Hauptfach – mit Folgen für das Gesamtgebäude der Theologie. Dem Konzilsauftrag, der in Artikel 16 zwar eindeutig, jedoch eher taxativ erfolgt, der daher nur auf dem Hintergrund der Aussagen der Artikel 5 bis 13 über »Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche«⁴⁷ seinen vollen Sinn zeigt, musste die Liturgiewissenschaft entsprechen und ihrem Fach ein konzises Gesamtprofil erarbeiten. Dabei konnte sie auf die schon vorhan-

⁴⁴ Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar von J. A. JUNGSMANN in: LThK, Erg.-Bd. I, 21966, 9–109; ausführlicher und aktualisiert: R. KACZYNSKI: Kommentar (ausführliche Literatur); erste Hinführung in: A. REDTENBACHER: *Leben*, 31–57.

⁴⁵ SC 16.

⁴⁶ Umfassend dazu: M. FAGGIOLI: *Sacrosanctum Concilium*; vgl. auch: W. HAUNERLAND: *Gottesdienst*, 64; sowie: B. FISCHER: *Fortschreibung*.

⁴⁷ Abschnitt I des ersten Hauptkapitels: »Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie«.

denen Zugangsweisen und auf Leistungen und Einsichten aus der Vorkonzilszeit zurückgreifen.

2.2 Erste Jahre nach dem Konzil⁴⁸

Schon während des Konzils und unmittelbar nach seinem Ende sah sich daher die Liturgiewissenschaft vor drei historische Herausforderungen gestellt:

- (a) Der wissenschaftstheoretische Selbstvergewisserungsprozess musste im Anschluss an SC 16 aufgenommen bzw. fortgesetzt werden.
- (b) Damit verbunden war als wichtige Strukturmaßnahme die Etablierung des Faches durch eigene liturgiewissenschaftliche Lehrstühle und Institute an den Theologischen Fakultäten und Hochschulen.
- (c) Dieser verheißungsvolle Aufwärtstrend war zugleich belastet durch die jahrlange Bindung der Arbeitskapazität vieler Liturgiewissenschaftler an die konkrete Arbeit für die Liturgiereform.

Die Gründung neuer Lehrstühle⁴⁹ erfolgte weitgehend zügig. Wenn sich zuvor auch der historische oder systematisch-theologische Zugang in der Liturgiewissenschaft als vorrangige Mitte herausgestellt hatte,⁵⁰ wurde sie nun in den allermeisten Fällen der Praktischen Theologie zugeordnet. Aber »Praktische Theologie« zeigte betreffend Liturgiewissenschaft missverständlich divergierende Gesichter. Zum einen wurde aufgrund des (notwendigen) Engagements für die nachkonziliare Liturgiereform das Fach von außen als zeitbedingtes »Konzilsfach« wahrgenommen, dem es um die bloß »äußere« Arbeit am Ritus ging – also doch wieder »Anwendungswissenschaft« im Erstellen neuer Ordines und Texte und wenn man so will: unausgesprochen auf der Linie einer neuen Art von »Rubrizistik«. ⁵¹ Und eigentlich gegensätzlich dazu beflügelte die Arbeit am Ritus, den man jetzt ja als veränderbar erkannt hatte, auch zum praktischen oder experimentellen »Modellbau« neuer Gottesdienstgestaltungen. Das konnte nicht Auf-

⁴⁸ Zur gesamten Entwicklung, aufgezeigt am Beispiel Wien, vgl. J. H. EMMINGHAUS: Liturgiewissenschaft; vgl. auch P. HARNONCOURT: Liturgiewissenschaft.

⁴⁹ Vgl. den Überblick in: F. KOHLSCHNEIN: Geschichte.

⁵⁰ In den dargelegten Ansätzen von Guardini, Casel und Vagaggini, s. oben Abschnitt 1.3.

⁵¹ Das führte teilweise zu dem Ansinnen, das Fach könne nach erfolgter Liturgiereform nun wieder gestrichen werden; zum Ganzen vgl. F. KOHLSCHNEIN: Selbstverständnis.

gabe eines akademisches Fachs sein und wurde zu Recht kritisiert. Es lässt sich auch schwerlich mit dem Auftrag des Artikels 16 der Liturgiekonstitution begründen. Zum anderen blieb aber die im Sinne der Pastoralliturgik⁵² ja gut begründbare Zuordnung der Liturgiewissenschaft in den größeren Rahmen der Praktischen Theologie zwar diskutiert, aber letztlich insofern unwidersprochen, als sie ihre Fundamente aus der historischen und systematisch-theologischen Perspektive nicht aus dem Blick verlor. Dennoch bleiben Fragen offen.

2.3 *Weitung als Chance und als Krise*

Auf dem Hintergrund der »westeuropäische[n] Kulturevolution der siebziger Jahre (nach 1968)«⁵³ mit ihrem radikalen Wertewandel und der voranschreitenden »Säkularisierung« waren Kirche und Liturgiewissenschaft gefordert, Antworten auf neue und bisher ungewohnte Fragen zu geben. Zeitgenössische Erkenntnisse auch nicht theologischer Disziplinen boten Neuanstöße auch für die Arbeit der Liturgiewissenschaft. Gerade die Einordnung in den Rahmen der Praktischen Theologie inspirierte die Liturgiewissenschaft zu einer rasant größer werdenden Zugangs- und Methodenvielfalt.⁵⁴ Kommunikationstheoretische, linguistische, sozialwissenschaftliche, kulturanthropologische, empirische und andere Methoden treten zum gängigen Instrumentarium der Liturgiewissenschaft hinzu. *Hansjörg Auf der Maur* entwickelt beispielsweise eine neue Interaktion mit der Religionswissenschaft.⁵⁵ *Hans Bernhard Meyer SJ* lässt unter dem programmatischen Buchtitel »Liturgie und Gesellschaft«⁵⁶ Zugangsweisen aus Soziologie, Gruppenpsychologie und Religionspädagogik zu Wort kommen. Aus pastoralsoziologischer Sicht wendet sich *Paul Michael Zulehner* liturgiewissenschaftlich relevanten Themenfeldern zu: »Säkularisierung und Liturgie«, sowie: »Ritus und Liturgie: Religionssoziologische und Pastoraltheologische Aspekte der religiösen Praxis«⁵⁷.

⁵² Wie etwa bei Athanasius Wintersig und Pius Parsch, s. oben: Abschnitt 1.5.

⁵³ F. KÖNIG: Geleitwort, 8.

⁵⁴ Vor allem im Rückgriff auf die Humanwissenschaften. Im Folgenden werden weitere Beispiele nur exemplarisch herausgegriffen.

⁵⁵ Vgl. H. AUF DER MAUR: Verhältnis.

⁵⁶ H. B. MEYER: Liturgie.

⁵⁷ Publiziert in LJ als einem der wichtigsten Fachorgane der Liturgiewissenschaft: P. M. ZULEHNER: Säkularisierung; DERS.: Ritus.

Es mehrten sich nun aber auch Stimmen, die in der neuen Vielfalt das Ganze suchen. Es war *Angelus A. Häußling*, der 1970 versuchte, Liturgiewissenschaft im Rückgriff auf Romano Guardini und Athanasius Wintersig für die neuen Situation neu zu bündeln:

»Es könnte aber scheinen, als sei es klar, was Liturgiewissenschaft ist. Es ist aber gar nicht so klar, wie sich zeigen wird. Darum muss hier die Liturgiewissenschaft kurz bestimmt werden. Liturgiewissenschaft ist: Theologie und darum kirchlich, ihr Objekt ist die Kirche, sie ist Wissenschaft und insofern kritisch und praxisbezogen.«⁵⁸

Was »kritisch« hier bedeutet, führt er unter verschiedener Rücksicht aus (geschichtlich betreffend den nachtridentinischen Katholizismus und seine Liturgie, reformtheologisch betreffend die anderen Fächer, ideologiekritisch innerhalb der Liturgiewissenschaft, praktisch betreffend die neugestaltete Liturgie, ekklesial betreffend das Leben der Kirche heute). Er spitzt das Thema aber fundamental auf die Frage nach Gott zu: »Wer ist das eigentlich – Gott?«⁵⁹, von dem die Liturgiewissenschaft sagt, er komme unter Wort und Zeichen in der Feier erfahrbar auf den Menschen zu. Wenn Liturgiewissenschaft sich genuin als »Theologie« versteht, und wenn sie genau dies erschließen will, ist sie bis in ihr Fundament von der Gottesfrage betroffen. Es kommt dann darauf an,

»dass Gott in Freude und Liebe die Ehre gegeben wird, die er sucht [...]. Nicht im Reglement liegt unsere kritische Funktion. Wer das tun wollte, weiß nicht, was eigentlich Thema einer theologischen Liturgiewissenschaft ist.«⁶⁰

Wenn Liturgiewissenschaft dies im Blick behält, könne sie sich getrost in aller Vielfalt bewegen und sich von anderen Disziplinen Material und Methoden zurarbeiten lassen.⁶¹ In einem zweiten Anlauf meldet er sich 1982 abermals zu Wort und konstatiert zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn, es sei

»eindeutig festzustellen, dass die Liturgiewissenschaft in eine tiefe Krise geraten ist, weil sie unter den geänderten Verhältnissen noch

⁵⁸ A. A. HÄUSSLING: Funktion, 106.

⁵⁹ Ebd., 118, mit Blick auf die gegenwärtige Krise des Gottesverständnisses, unter Zitation des gleichlautenden Buchtitels von H. J. SCHULTZ, München 1969.

⁶⁰ Ebd., 117.

⁶¹ Vgl. ebd., 129.

nicht wieder hinreichend ihre Eigenheit und ihre Funktion neu bestimmen konnte. Der Übergang von der [...] historischen Forschung auf die systematisch-theologische Darstellung [...] scheint im ganzen noch nicht gelungen.«⁶²

Durch die Beanspruchung für die nachkonziliare Liturgieerneuerung und ihre neuen Bücher »blieb in den entscheidenden Jahren wenig Raum für Grundlagenforschung«⁶³ mit dem »fatalen Sekundäreffekt [...] den Anschluss an die Diskussionen der Wissenschaftstheorie oder der Human- und Sprachwissenschaften verloren [zu] haben und ihn jetzt nur mehr mühsam [zu] gewinnen. Das hat zwar nutzloses Mitlaufen mit einigen kurzlebigen Moden erspart, aufs Ganze gesehen aber unser Fach in Rückstand gebracht.«⁶⁴

Nachdrücklich plädiert der renommierte Gelehrte für eine »Theologische Theorie der Liturgiewissenschaft«, die sich – überlegt und kontrolliert – in den Dialog mit den Humanwissenschaften begibt, um den neuen Herausforderungen in Kirche und Welt zu entsprechen. Gerade angesichts des neuzeitlichen Atheismus hätte sie sich als genuine Theologie zu bewähren, da sie mit der Erschließung der Liturgie zugleich ja die Erschließung christlicher Existenz betreibt. In diesem Grundthema liegt ihre integrative Kraft nicht nur nach innen, sondern auch nach außen im Dialog mit den übrigen theologischen Fächern und in der Ökumene. Damit ist

»das Themenfeld der Liturgiewissenschaft [...] unerhört geweitet, fast schon in Dimensionen, die die Übersicht verlieren lassen und den Mut zum Ordnen und Beginnen sinken machen. Sicher ist jedenfalls: Liturgiewissenschaft war noch nie so dringlich und noch nie so interessant wie heute.«⁶⁵

2.4 »Integrativer« Diskurs

Die vielfältig erweiterten Ansätze und teils divergierenden Methoden auf eine neue Weise zusammenzuhalten – diesmal mit weniger theologischem »Konzentrat« – und zu integrieren, führte zu dem Versuch,

⁶² A. A. HÄUSSLING: Liturgiewissenschaft, 6f., Wiederabdruck in: DERS.: Identität, 308.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., 7.

⁶⁵ Ebd., 18.

Pluralität mithilfe empirisch-wissenschaftlich ausgewiesener Erfahrung zu integrieren. Sie wurde von *Heribert W. Gärtner* und *Michael B. Merz* mit der anthropologischen Wende im Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils begründet.⁶⁶ Daher

»gilt nicht mehr, die gottesdienstlichen Vollzüge als solche zu thematisieren; genauso wichtig sind die Erfahrungen, die Menschen in und mit diesen gottesdienstlichen Vollzügen (Liturgie) machen.«⁶⁷ Der Mensch selbst mit seiner Erfahrung wird hier das eigentliche Objekt der Liturgiewissenschaft und eine zu entwerfende empirisch-wissenschaftliche fundierte Theoriebildung der Erfahrung wäre dann als »integrativ verfahrenende Liturgiewissenschaft fähig, die vielfältigen Äußerungsformen der Praxis wahrzunehmen und sie kritisch zu reflektieren.«⁶⁸ Eingangs konstatieren die beiden Autoren richtig: »Übersieht man die Entwicklung in der Liturgiewissenschaft [...], so zeigt sich eine Phase des Wandels, der Unsicherheit und Unklarheit.«⁶⁹ Weiter unten schlagen sie mit der empirischen Dimension als »integrative Methode« ihre neue Lösung vor, »fehlt doch in der Liturgiewissenschaft eine wissenschaftstheoretische Reflexion über Gegenstand und Methode.«⁷⁰

Etwas anders, aber auch auf die Kategorie der Erfahrung zielend, liegt der Versuch des ursprünglich als Liturgiewissenschaftler, später als Pastoraltheologe engagierten *Rolf Zerfaß*. Er beschreibt »Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche«⁷¹ und bestimmt Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie durch genau diese Prämisse. Auch ihm gilt die bisherige Wahrnehmung der anthropologischen Dimension und ihr Zugang durch die Humanwissenschaften, Symbolforschung, Ritualforschung, Kommunikationsforschung, etc. in der Liturgiewissenschaft als ungenügend. Weil sich im Gottesdienst das darstellende Handeln der Kirche vollziehe, sei Liturgie öffentliche symbolische Kommunikation der christlichen Erfahrung.⁷² Daher fordert er – auch in Anlehnung an zeitgenössische evangelische Bemühungen – eine klar hand-

⁶⁶ H. W. GÄRTNER / M. B. MERZ: Prolegomena, 166.

⁶⁷ Ebd., 171.

⁶⁸ Ebd., 187.

⁶⁹ Ebd., 165.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ R. ZERFASS: Gottesdienst.

⁷² Anknüpfend an: P. CORNEHL: Gottesdienst, 186.

lungs- und erfahrungsbezogene »angemessene Theorie des Gottesdienstes unter den Bedingungen einer sich säkularisierenden Gesellschaft«⁷³, ohne den gläubigen Kontext der Liturgie im Prozess der Theoriebildung damit auszublenden. In dieser Phase publizierte *Franz Kohlschein* einen mehr analytischen als prospektiven Überblick und nannte ihn bezeichnend genug: »Liturgiewissenschaft im Wandel? Fragmentarische Überlegungen zur Situation und Zukunft einer theologischen Disziplin.«⁷⁴ Er verdeutlicht die Schwierigkeit, für die gegenwärtige Liturgiewissenschaft eine verbindliche Situationseinschätzung und zukünftige Perspektiven entwickeln zu können. *Michael B. Merz* veröffentlichte daraufhin unter dem Titel »Liturgiewissenschaft. Name und Sache über eineinhalb Jahrhunderte. Anlässlich einer Publikation von Franz Kohlschein« einen Beitrag mit dem ernüchternden Fazit:

»Genauere Untersuchungen müssen die Entwicklung der ›Liturgiewissenschaft‹ als theologische Disziplin klären. Bis dahin ist zwar von ihrem Wandel zu sprechen, aber bisher keine durchgängige Linie ihrer Entstehung und Entwicklung zu zeichnen. [...] eine Geschichte der ›Liturgiewissenschaft‹ bleibt ein Desiderat.«⁷⁵

2.5 25 Jahre nach dem Konzil

Anniversarien wichtiger Konzilsdokumente wie der Liturgiekonstitution geben ebenfalls Anlass zur Bestandsaufnahme. Unter liturgiewissenschaftlicher Perspektive muss hier vor allem auf das Apostolische Schreiben »*Vicesimus quintus annus*«⁷⁶ von *Papst Johannes Paul II.* aus dem Jahr 1988 hingewiesen werden, das fast unerwartet deutlich die Umsetzung der Liturgiereform auf Basis der Konstitution würdigt, und damit auch ihre Theologie und den liturgiewissenschaftlichen Auftrag von SC 16 bestätigt.

1988 skizziert wiederum *Angelus A. Häußling* »Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns«⁷⁷ und konstatiert die Diskrepanz zwi-

⁷³ R. ZERFASS: Gottesdienst, 42.

⁷⁴ F. KOHLSCHN: Liturgiewissenschaft.

⁷⁵ M. B. MERZ: Liturgiewissenschaft.

⁷⁶ Papst Johannes Paul II: *Vicesimus quintus annus*. Das Schreiben, obgleich erst 1989 veröffentlicht, ist auf den Jahrestag der Promulgation der Liturgiekonstitution, den 4. Dezember 1988 datiert.

⁷⁷ A. A. HÄUSSLING: Aufgabenfelder.

schen der erneuerten Liturgie und der sich weithin atheistisch gebenden und liturgiefernen Gesellschaft. Abermals setzt er beim Urthema der Theologie, daher auch der Liturgiewissenschaft an, denn: »...bei allem möglichen Wandel der Methoden und Themen« hat sie es nur mit dem einen zu tun: mit »Gott und sein[em] Werk am Menschen«⁷⁸. Sie vermittele ungebrochen, dass Menschen zu Zeitgenossen der Heilstaten Christi werden, und darin sich selbst und Kirche finden können (wenn oft auch nur potenziell, weil als Liturgieungeübte oder -ferne sie dennoch Adressaten des Heilswillens Gottes bleiben). Wenn Liturgiewissenschaft den Menschen vor Gott zum Thema hat, muss sie sich auch zeitgerechter Denkmuster und situationsgerechter Methoden bedienen, die den konkret heutigen Menschen im Blick haben. Als Aufgabe nennt er zum einen die Arbeit an den »genuinen Fragen der Theorie kirchlicher Praxis« und ermutigt zu einer »der Liturgie gerechte[n] Praxistheorie«.⁷⁹ Zum anderen sieht er – mit Blick auf den liturgisch wenig geübten Menschen – als vorrangige Aufgabe die neue Konzentration und »Reduktion« auf die Gestalt des »religiösen Urakts« und die wesentlichen Urvollzüge und Grundstrukturen der Liturgiegestalt und ihre kongruente Ästhetik.⁸⁰ Im selben Jahr 1988 befasst sich auch *Albert Gerhards* mit den zukünftigen Aufgaben der Liturgiewissenschaft. Er sieht vier große Themenbereiche: Liturgie ist zu beschreiben unter den Gesichtspunkten *erstens* einer fortwährenden Inkulturation, *zweitens* als Versammlung der Gläubigen, *drittens* in ihren unterschiedlichen Grundakten, und *viertens* im Spannungsfeld von Leiturgia, Martyria und Diakonia.⁸¹ Die Frage nach dem Erkenntnis leitenden Interesse bleibt dabei aber, ob die Erfassung des Gesamtphänomens Liturgie oder letztlich nur ihrer Teilphänomene im Blickpunkt steht.⁸² Etwas später veröffentlichte die Reihe *Pietas Liturgica* eine »Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform«⁸³ und positioniert im Sammelband liturgiewissenschaftliche Themenstellungen in der Spannung von Ge-

⁷⁸ Ebd., 94.

⁷⁹ Ebd., 102.

⁸⁰ Ebd., 104f.

⁸¹ Vgl. A. GERHARDS: *Geschichte*; hier zit. nach: DERS.: *Liturgiewissenschaft*, 276f.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ H. BECKER / B. J. HILBERATH / U. WILLERS (Hg.): *Gottesdienst*.

schichte, Anthropologie, Systematik und Praktik mit Blick auf die Gegenwart und Zukunft.⁸⁴

3. Die Standortbestimmung von 1991

3.1 Zum Text

Bisher waren die Suchbewegungen zur Selbstvergewisserung zugegeben schwierig, bisweilen nennen sie sich selbst »fragmentarisch«. Auch die Seriösesten unter ihnen wurden nur im Binnenraum der Liturgiewissenschaft wahrgenommen. Die »Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet« (AKL)⁸⁵ sah sich daher veranlasst, bisherige Ansätze weit möglichst zu bündeln und veröffentlichte 1991 unter Federführung von *Albert Gerhards* eine »Standortbestimmung«.⁸⁶ Der nachgereichte Kommentar⁸⁷ weist darauf hin, dass sie weitgehend »Kongruenz«, aber wegen der »faktischen Pluralität in der Gestaltung des Faches« keinen »Konsens«⁸⁸ erzielte. Immerhin war ihr erstmals gelungen, eine Vision zu formulieren, die auch nach außen vermittelbar schien. Die AKL hatte ja festgestellt »dass die bisherigen Bemühungen innerhalb der Liturgiewissenschaft um eine wissenschaftstheoretische Grundlegung und eine Definition des Faches kaum zur Kenntnis genommen wurden.«⁸⁹ Der Text lohnt die Wiedergabe der wichtigsten Passagen:

»1. Gegenstand der Liturgiewissenschaft

a) Liturgiewissenschaft reflektiert als theologische Disziplin die Kirche als Versammlung derer, die sich explizit als von Gott Gerufene erfahren und im Gottesdienst zum Gedächtnis der Heilstaten Gottes in

⁸⁴ Siehe bes. den umfassenden Überblick: M. KLÖCKENER: Liturgiekonstitution; darin u. a. eine inhaltliche Bündelung und Sammlung über »Themen und Schwerpunkte der Diskussion zum 25. Jahrestag von *Sacrosanctum Concilium*« (451–454) sowie eine inhaltliche Kurzdarstellung von *Vicesimus quintus annus* (455–459).

⁸⁵ Damals: »Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet«.

⁸⁶ A. GERHARDS: Standortbestimmung.

⁸⁷ A. GERHARDS / B. OSTERHOLT-KOOTZ: Kommentar.

⁸⁸ Ebd., 124. A. ZERFASS: Editorial, 168, spricht später von einem »relativen, wenn auch nicht unwidersprochenen Konsens«.

⁸⁹ A. GERHARDS / B. OSTERHOLT-KOOTZ: Kommentar, 123.

Jesus Christus zusammenkommen. In unterschiedlichen Gestalten liturgischer Feier hört die versammelte Gemeinde das Wort Gottes und empfängt sein Heil; sie preist Gott als Ursprung und Mitte ihres Lebens, sagt ihm Dank und trägt ihm ihre Bitten vor.

b) Nicht der Mensch, sondern Gott ergreift die Initiative zur liturgischen Versammlung: Der im Geist Gottes gegenwärtige Christus ist das primäre Subjekt der Liturgie als der sakramentalen Verwirklichung des Paschamysteriums.

c) Doch gilt: Träger des Geschehens ist der ganze Christus, Haupt und Glieder. Die zugleich geschwisterlich und hierarchisch verfasste Kirche spiegelt sich in verschiedenen Gottesdienstformen wider. Es handelt sich beim christlichen Gottesdienst um auch soziologisch fassbare Versammlungen von Menschen. Als strukturierte Gemeinschaft unterliegt die gottesdienstliche Versammlung Gesetzmäßigkeiten, die es zu erfassen gilt und dann ihrerseits im Sinne möglicher Korrektur und Optimierung der Form und Gestalt des Gottesdienstes dienen können.

d) Gottesdienst ist dabei nicht als isolierter Akt zu verstehen, sondern als Weise der Verdichtung des umfassenden christlichen Lebens, sofern Koinonia, Martyria und Diakonia in der Leiturgia ihren doxologischen Ausdruck und zugleich eine Ebene der Erfahrbarkeit haben.

2. Aufgabenstellung der Liturgiewissenschaft

a) Vom Gegenstand der Liturgiewissenschaft her bestimmen sich ihre spezifischen Aufgaben: Liturgiewissenschaft fragt, wie die skizzierte Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, die im Paschamysterium Jesu Christi ihr Fundament besitzt, in der liturgischen Versammlung ihren angemessenen Ausdruck findet. Dies bedeutet, dass Liturgiewissenschaft die theologische und die anthropologische Dimension der gottesdienstlichen Feier gleichermaßen zu berücksichtigen hat.

b) Beide Dimensionen verweisen auf die Geschichte Israels und der Kirche, insofern in ihr Gottes Sprechen und Handeln greifbar geworden und Modelle einer adäquaten Antwort des Volkes Gottes ausgeprägt worden sind. Für die Liturgiewissenschaft ist aus diesem Grund eine Bezogenheit auf Tradition konstitutiv, wie sie von der Kirche verbindlich fortgeschrieben wird und auch in der Volksfrömmigkeit ihren Ausdruck findet. Hat die klassische Liturgiewissenschaft die Vielfalt der Traditionen in der Ökumene aufzeigen können, so geht es heute zusätzlich um die Beobachtung und Analyse eines sich in der Liturgie

ständig neu vollziehenden Inkulturationsprozesses. Dieser wird anhand der geschichtlichen (teilweise auch von außerchristlichen Einflüssen mitbestimmten) Paradigmen dargestellt und gedeutet mit dem Ziel, seine Realisierung in der Gegenwart kritisch begleiten zu können.«⁹⁰

Die weiteren Abschnitte behandeln die Methoden, die Frage der Stellung der Liturgiewissenschaft innerhalb der Theologie und die Anforderungen für eine liturgiewissenschaftliche Lehrtätigkeit. Insgesamt gelingt hier eine Zusammenschau, die Schnittmengen strukturiert bündeln und fachspezifisch logisch organisieren kann. Und: sie lädt ein, weiter nachzudenken. *Hans-Jürgen Feulner* sieht sich keine zwei Jahrzehnte später zu der Bemerkung veranlasst, sie sei

»Eine vorläufige Zwischenbilanz des Selbstverständnisses katholischer Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachbereich, die heute jedoch in einzelnen Punkten fortgeschrieben werden müsste und keine Wissenschaftstheorie im engeren Sinn enthält.«⁹¹

3.2 50 Jahre nach dem Konzil

Auf dem Weg in die Gegenwart begegnen zwei weitere Anniversarien der Liturgiekonstitution: 2003 betrug der Abstand zu »Sacrosanctum Concilium« inzwischen vierzig Jahre, 2013 bereits ein halbes Jahrhundert. Anlassbezogene Initiativen nahmen ihre praktische Wirkungsgeschichte, aber auch ihre Bedeutung für die Liturgiewissenschaft, die den Konzilsauftrag aus einem neuen Zeithorizont weiterverfolgen und adäquat weiterentwickeln musste, in den Blick.⁹²

Auch der Wiener *Kardinal Franz König* forderte 2003 in einer klaren Stellungnahme:

»Das Konzil hatte damals die vielfachen Bestrebungen auch in liturgiewissenschaftlicher Hinsicht aus der Zeit davor aufgegriffen und dem Fach einen sehr hohen Stellenwert im theologischen Fä-

⁹⁰ A. GERHARDS: Standortbestimmung, 166f.

⁹¹ H.-J. FEULNER: Liturgiewissenschaft, 232; der Beitrag enthält umfangreiches Literaturmaterial zum Thema.

⁹² Exemplarisch sind zu nennen: M. KLÖCKENER: Zukunft, 70–118; K. RICHTER: Konstitution; A. GERHARDS: Liturgiewissenschaft; M. KLÖCKENER / B. KRANEMANN (Hg.): Zeitgenossenschaft; vgl. das Themenheft: ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT: Liturgiekonstitution.

cherkanon [...] zugewiesen. Das war und ist ein Auftrag von höchster kirchlicher Autorität – vom Papst gemeinsam mit einem Ökumenischen Konzil. Und das war nicht nur für die damalige Zeit richtig und wichtig. Die Herausforderungen der Seelsorge der Zukunft rufen gerade dazu, sich dessen heute neu und verstärkt bewusst zu werden. Daher wäre es sehr zu wünschen, dass eine breite theologische Diskussion erneut Platz greift oder eröffnet wird, die der Liturgiewissenschaft die ihre eigene innere Struktur sichert und damit ihr großes Gewicht an den Ausbildungsstätten garantiert.«⁹³ Kardinal Joseph Ratzinger setzte am 4. Dezember 2003 mit seinem Trierer Referat zum Thema »40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie, Rückblick und Vorblick«⁹⁴ vor allem mit dem Paschamysterium als die alles entscheidende theologische Mitte der Liturgie⁹⁵ einen viel beachteten Impuls und analysierte in theologischer Tiefe als Grundkategorien der Liturgiereform: Verständlichkeit, Teilhabe und Einfachheit. Er betonte grundsätzlich, »dass die Aussagen eines Konzils das Gepräge einer bestimmten Zeit an sich tragen« und das »in der Zeit Gewachsene« so verdichten und formen, »dass in den Worten einer bestimmten Zeit sich der Blick über die Zeit hinaus öffnet und bleibend Gültiges ausgesagt wird.«⁹⁶ Dies bleibt liturgiewissenschaftlich für die Hermeneutik des Konzilstextes relevant.

3.3 Konsolidierung oder Amalgamierung?⁹⁷

Etwa zeitgleich vermerkt *Albert Gerhards* eine gewisse Konsolidierung des Faches, aber betont, »dass die Positionierung des Fachs Liturgiewissenschaft 40 Jahre nach Erscheinen der Liturgiekonstitution nicht eben einfacher geworden ist.«⁹⁸ Die künftigen Aufgabenfelder

⁹³ Kardinal Franz KÖNIG im Gespräch, 170.

⁹⁴ J. RATZINGER: Konstitution.

⁹⁵ Zum grundlegenden Gewicht des Paschamysteriums siehe: I. PAHL: Paschamysterium; W. HAUNERLAND: Mysterium paschale; DERS.: Erneuerung.

⁹⁶ J. RATZINGER: Konstitution, 210.

⁹⁷ Das aufreizende Wort »Amalgamierung« übernehme ich von A. ZERFASS: Editorial, 169, der es der Bedeutung nach in die Nähe zu »integrieren« setzt: Die Liturgiewissenschaft verdanke sich »unterschiedliche[n] Impulse[n], nicht zuletzt geschichtswissenschaftlicher Natur, integriert und im Kontext der Liturgischen Bewegung zu einer breiten Palette aufeinander bezogener Herangehensweisen amalgamiert.«

⁹⁸ A. GERHARDS: Liturgiewissenschaft, 274.

seien: die Beziehung zwischen jüdischer und christlicher Liturgie, die innerchristliche Ökumene verstärkt mit der evangelischen Tradition, ein neues Verhältnis zur Dogmatik im Verständnis von »lex orandi – lex credendi« mit dem Verhältnis von Glaubensfeier zur Glaubensreflexion, das Verhältnis zu nichtchristlichen Riten und zum Islam, die gesellschaftliche Renaissance des Rituals, und: »menschengerechte Liturgie« in Zeitgenossenschaft.⁹⁹ *Winfried Haunerland* erarbeitet in seinem Beitrag zum Sammelband »Was ist gute Theologie?«¹⁰⁰ neu und konzentriert eine Kriteriologie für das Vorgehen der Liturgiewissenschaft und bietet damit hilfreiche Orientierungen. Im AKL-Jahresbericht 2003/04 über die deutschsprachige Liturgiewissenschaft betont *Benedikt Kranemann* zwar die Bedeutung der »Standortbestimmung« von 1991 für die Zukunft, aber zugleich etliche Aspekte der Weiterentwicklung und Veränderung. Sie betreffen zum einen neue Themenfelder, zum anderen die neue Außenwahrnehmung des Faches im interdisziplinären Dialog. Und er vermerkt eine spürbare neue Zuwendung zur Liturgietheologie.¹⁰¹ Schon vor dem 50-Jahr-Gedenken hatte etwa *Martin Stuflesser* im Band »Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils«¹⁰² diskutabile Beiträge dokumentiert, die großteils aus Vorträgen in Würzburg (2008 – 2010) hervorgegangen waren. Unter den Leitworten: *lex orandi – lex credendi, locus theologicus, Liturgical Theology* steht hier die Theologiefrage im Fokus der Reflexion.¹⁰³ 2010 zeigt *Jürgen Bärsch*, dass »das Zweite Vatikanische Konzils und sein Rezeptionsprozess inzwischen auch selbst zu einem Objekt der wissenschaftlichen Erforschung geworden« ist.¹⁰⁴

⁹⁹ Ebd., 279–282.

¹⁰⁰ W. HAUNERLAND: *Wege*.

¹⁰¹ Vgl. B. KRANEMANN: *Disziplin*, 249f. Die Jahresberichte bilden generell die Entwicklung des Faches ab und erscheinen regelmäßig in LJ unter Mitarbeit der Sprecher der AKL-Sektionen.

¹⁰² M. STUFLESSER (Hg.): *Sacrosanctum Concilium*; später: DERS. (Hg.): *Liturgiekonstitution*.

¹⁰³ Vgl. DERS.: *Sacrosanctum Concilium*, 10f.

¹⁰⁴ J. BÄRSCH: *Liturgiereform*, 64.

3.4 Das Ganze im Fragment?

Das 50-Jahr-Jubiläum hatte dann eine ganze Fülle von Publikationen hervorgebracht, die *Stefan Böntert* verdienstvoll im Archiv für Liturgiewissenschaft zusammengetragen hat.¹⁰⁵ Sie alle zeigen, dass die Liturgiewissenschaft auch dieses Jubiläum »für umfassende Standortbestimmungen genutzt«¹⁰⁶ hat:

»Großes Gewicht besitzt das Dokument [SC] im Hinblick auf die wissenschaftliche Durchdringung des gottesdienstlichen Handelns der Kirche, hat doch die Liturgiewissenschaft in ihrer Eigenschaft als akademische Disziplin von den Weichenstellungen des Konzils profitiert. Mit der theologischen Ausdifferenzierung ging eine Ausweitung der wissenschaftlichen Methoden und Perspektiven einher, sodass heute ein erheblich differenzierteres Bild der Liturgie zur Verfügung steht, als dies über lange Zeit der Fall war.«¹⁰⁷

Er verweist auch auf »theologische Eckpunkte«¹⁰⁸, aber aus guten Gründen entzieht sich ihm ein »Gesamturteil«, denn dies verhindern die »vielfältigen wissenschaftlichen Zugänge wegen ihres thematischen und methodischen Facettenreichtums«.¹⁰⁹ Dennoch sei die Liturgiewissenschaft imstande, das Potenzial der Liturgiekonstitution und seine Impulse »in die veränderten Rahmenbedingungen unserer Zeit hinein zu übersetzen.«¹¹⁰

Zum Anlass 50 Jahre Konzilsabschluss selbst ist hier unbedingt auf ein weitausgreifendes Ereignis Bezug zu nehmen, bei dem der Stellenwert der Liturgiewissenschaft interdisziplinär deutlich wurde: Die *Europäische Gesellschaft für Theologie* veranstaltete vom 6. bis 8. Dezember 2015 in München den internationalen Theologenkongress mit dem Thema: *Das Konzil »eröffnen«*, bei dem die Fortschreibung der Liturgiereform unter den Bedingungen der postmodernen Lebenswirklichkeit und unter dem hier weit gefassten Paradigma der Inkulturation zur Sprache kam. Referenten zum Thema waren Fachvertreter aus Liturgiewissenschaft, Dogmatik und Kirchengeschich-

¹⁰⁵ Vgl. S. BÖNTERT: Liturgiekonstitution.

¹⁰⁶ Ebd., 97.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd., 115.

¹¹⁰ Ebd., 116.

te.¹¹¹ Auch hier ging es um Rezeption, Fortschreibung und Zukunftspotenzial des II. Vaticanum. In der Schlusserklärung des Kongresses heißt es:

»Das Konzil hat eine umfassende Reform der Liturgie auf den Weg gebracht. Der Kongress würdigt den Ertrag dieser Reform für das Glaubensleben und die Partizipation der Gläubigen. Er plädiert für deren Fortführung unter starker Beteiligung der Ortskirchen. Lebendige Liturgie erfordert eine fortwährende Reflexion durch eine inkulturierte Theologie, die im Dialog mit den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften entwickelt werden muss. Der Kongress erkennt die Einheit der Katholischen Kirche ebenso wie die Vielfalt von Riten als Chance für einen dynamischen Glauben. Wir stehen dafür ein, die reichhaltigen Liturgien der Glaubensgeschichte sowie der Ortskirchen aller Kontinente zu erforschen. In der Gegenwart sehen wir uns besonders von den veränderten Lebenswirklichkeiten, von religiös geprägten Kulturen sowie von Konfessionslosigkeit und Atheismus herausgefordert.«¹¹²

Die Fragen des ausgehenden 20. Jahrhunderts bleiben also auch für die Liturgiewissenschaft im 21. Jahrhundert bestehen. Folgt man *Alexander Zerfaß*, scheinen sie an Intensität noch zuzulegen.¹¹³ Zwar hat der kurze Durchgang durch die Fachentwicklung gezeigt, wie sehr der Konzilsauftrag mit seiner Fortschreibung ein unumstößlicher liturgiewissenschaftlicher Orientierungsanker bleibt, wie aber diese Fortschreibung mit der enormen Diversifizierung geht, ist wenig klar. Denn der immer wieder konstatierte breite Rückgriff auf die neuen Herangehensweisen und Methoden erschwert die weiterführende Vertiefung der ohnehin nur asymptotisch erreichten Kongruenz in der »Standortbestimmung« 1991. Im Gegenteil: »Wo dies in ausdrücklichem Rückbezug auf die Standortbestimmung geschah, zeichneten sich erhebliche Differenzen zwischen einzelnen Stellungnahmen ab.«¹¹⁴ Wieder bleibt das Fazit:

¹¹¹ Betreffend Liturgie sprachen: Arnold Angenendt, Benedikt Kranemann, Albert Gerhards, Reinhard Hoeps, Reinhard Meßner, Gerard Rouwhorst, Joachim Schmiedl.

¹¹² Überscriben mit »Liturgie und Inkulturation« (Punkt 9 der Erklärung) und dokumentiert in: C. BÖTTIGHEMER / R. DAUSNER (Hg.): Konzil, 27f.; vgl. die Erläuterungen, 83–86. Die Referate sind in einem eigenen Band versammelt, vgl. DIES.: Vaticanum.

¹¹³ Vgl. A. ZERFASS: Editorial.

¹¹⁴ Ebd., 168f.

»Liturgiewissenschaftliche Reflexion profitiert davon, sich verstärkt auf Perspektivenwechsel einzulassen.¹¹⁵ Und: »Das kreative Potenzial solcher und ähnlicher Perspektivenwechsel gilt es stets neu auszuschöpfen, mit welchen Methoden und Fragestellungen auch immer man sich dem Gottesdienst wissenschaftlich nähert.«¹¹⁶

4. WAS BEWEGT LITURGIEWISSENSCHAFT

4.1 Was bleibt: Linien und Markierungen

Die Komplexität der neuen Zugangsweisen hat es also bis dato verhindert, ein grundlegendes theologisches Theoriekonzept zu entwickeln und für seine wichtigsten Teilbereiche durchzudeklinieren, das dem Materialobjekt Liturgie (aus deren eigenem Selbstverständnis heraus) entspricht und einen Mehrwert so ins Wort bringt, dass er bloße Handlungs-, kultur-, humanwissenschaftliche u.a. Theorien, ohne sie außer Gefecht zu setzen, zugleich überschreitet.

Eine vorläufige, aus dem bisherigen Durchgang zusammengetragene Zwischenernte kann aber immerhin auf Markierungen hinweisen, die man auch in Zukunft nicht mehr überspringen kann. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und hier nur taxativ angeführt sind das:

(1) die mannigfaltigen Wurzeln aus der Liturgischen Bewegung; (2) die fundamentale Verwiesenheit auf die Liturgiekonstitution des II. Vaticanums und seine Liturgietheologie; (3) die heilsgeschichtliche Perspektive; (4) die Prinzipien »lex orandi – lex credendi« sowie »Liturgie als locus theologicus«; (5) die wechselseitige Verwiesenheit von Martyria – Leiturgia – Diakonia; (6) die anthropologische Wende; (7) die Neuentdeckung der »rituellen« Dimension; (8) die Kategorie der Inkulturation; (9) die Kategorie der Erfahrung; (10) die methodische Erweiterung und der interdisziplinäre Dialog; (11) die Standortbestimmung von 1991; (12) und vor allem die drei Dimensionen in: Historik – Systematik – Pastoral.

Die in Punkt (12) zuletzt genannten drei Grunddimensionen der Liturgiewissenschaft bilden natürlich den gemeinsamen Boden und Horizont, aus und auf dem sich alles andere erhebt und reflektiert wird.

¹¹⁵ Ebd., 171.

¹¹⁶ Ebd.

Sie stehen zueinander in einem wechselseitigen, auch interferierenden Verhältnis. So drängt sich die Frage auf, ob sich in den drei Anätzen eine »Schnittmenge« findet, worin sie besteht und wie man sie auf einen gemeinsamen Nenner und »auf den Begriff« bringen kann, der die Dreigliedrigkeit des Faches insgesamt als ihre integrative Mitte zusammenhält und daraus alle Einzelfragen und Herangehensweisen weiter inspiriert. Aus dieser Sicht ist jetzt nochmals ein konzentrierter Blick auf die drei Fachbereiche geboten.

(a) *Liturgiehistorik*: Sie ist als Erforschung der Liturgiegeschichte und Erschließen ihres Quellenmaterials der Ausgangspunkt der Liturgiewissenschaft, die auf sie auch angewiesen bleibt.¹¹⁷ Ihr Ziel ist »die Rekonstruktion der gottesdienstlichen Wirklichkeit in der Geschichte.«¹¹⁸ Sie muss sie einordnen, verständlich machen und beginnt damit in einem ersten Ansatz auch zu deuten.¹¹⁹ Darin liegt ihre theologische Dimension, und so bleibt sie zugleich das Fundament auch für die systematische Dimension der Liturgiewissenschaft.¹²⁰

(b) *Systematische Liturgiewissenschaft*: Sie sichert dem Fach insgesamt seine genuine theologische Mitte und ist somit konstitutiv.¹²¹ Diese unüberholte Einsicht hatte Romano Guardini grundgelegt,¹²² allerdings wurde sie wenig weiter entwickelt.¹²³ Systematische Liturgieforschung untersucht den Glauben der Kirche, wie er sich in der Feier ereignet. Anders gewendet: Objekt ist hier nicht einfach nur Liturgie, sondern der Glaube in seiner liturgischen Gestalt. Liturgiewissenschaft handelt daher nicht »über«, sondern »aus« Liturgie. Sie ist nicht »Theologie der Liturgie«, sondern genuin »Liturgische Theologie«. Sie arbeitet nicht wie die dogmatische Sakramententheologie deduktiv, sondern induktiv.¹²⁴ Auch wenn für ihre geringe Weiterentwicklung der begründete Verdacht besteht, dass der Übergang von der histori-

¹¹⁷ Vgl. H.-J. FEULNER: Liturgiewissenschaft, 233f.

¹¹⁸ R. MESSNER: Einführung, 24.

¹¹⁹ Vgl. DERS.: Liturgiewissenschaft, 269.

¹²⁰ DERS.: Einführung, 25.

¹²¹ Zum Folgenden vgl. DERS.: Liturgiewissenschaft.

¹²² Vgl. R. GUARDINI: Methode.

¹²³ Zu Casels Ansatz in der Mysterientheologie (zeitnah zu Guardini) s. oben: Abschnitt 1.3.

¹²⁴ Darauf wird unten noch zurückzukommen sein. Ein früher Versuch zur Verhältnisbestimmung liegt vor bei: H. B. MEYER: Theologie. Die Diskussion ist inzwischen weiter. Noch Vagaggini hatte sein schon unter den neuen Perspektiven handelndes Werk »Theologie der Liturgie« genannt: C. VAGAGGINI: Theologie.

schen zur systematischen Liturgiewissenschaft »noch nicht wirklich gelungen« ist,¹²⁵ könnte sie der Schlüssel für die »Theologischen Theorie der Liturgiewissenschaft« sein.

(c) *Pastoralliturgik*: Der dritte Zugang der Liturgiewissenschaft ist ihr pastoraler Ansatz. In ihren Vorläufen war sie Anwendungswissenschaft und Rubrizistik. Allerdings war auch die Liturgiegeschichtsforschung zu einem guten Teil pastoral motiviert¹²⁶ und konnte aus ihrem Zugang (Gewordene Liturgie¹²⁷) ihr kritisches Potenzial einbringen. Es war vor allem die pastoralliturgische Fachkomponente, die ein breites Tor für interdisziplinäre Diskurse und ein facettenreiches Methodenfeld öffnete. Dass die Liturgiewissenschaft nach dem Konzil der Praktischen Theologie zugeordnet wurde, lag in ihrer Vorgeschichte und in den Herausforderungen der Liturgiereform. Aus SC 16 ist dies aber nicht unbedingt abzuleiten. Das Fach auch als »Praktische Liturgiewissenschaft« theologisch zu profilieren, wurde streckenweise zu wenig beachtet. Es ist das Verdienst von *Birgit Jeggle-Merz*, in Auswertung der »Pastoralliturgik« Athanasius Wintersigs die theologische Dimension der praktischen Liturgiewissenschaft wieder neu angemahnt zu haben.¹²⁸

4.2 Bemerkungen zur »anthropologischen Wende«

Der in allen drei Dimensionen liturgietheologisch neu gewonnene Fokus auf den Ritus konvergiert aus kulturanthropologischer Sicht mit dem »ritual turn« und den »ritual studies« und wird verstärkt durch das neu erwachte gesellschaftliche Interesse an Ritualen (aller Art). Die Wende zum »Ritus« ist koextensiv mit der anthropologischen Wende. Durch die rituelle Signatur der Zeit wird sie noch virulenter und ist für die Liturgiewissenschaft entsprechend herausfordernd.¹²⁹

¹²⁵ A. A. HÄUSSLING: Liturgiewissenschaft, 7f.

¹²⁶ Vgl. oben den Abschnitt 1.4; vgl. B. FISCHER / H. B. MEYER: Jungmann, 5.

¹²⁷ Vgl. J. A. JUNGSMANN: Liturgie.

¹²⁸ B. JEGGLE-MERZ: Profil, 85: als »an den Zeichen der Zeit orientiertes Nachdenken über die Möglichkeitsbedingungen des Menschen für das vom Heiligen Geist gewirkte Geschehen der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Diese Reflexion der Praxis, d.h. die Reflexion des gelebten und gefeierten Glaubens, ist im wahrsten Sinn Theologie«; vgl. auch DIES.: Erneuerung, 404–414; jüngst DIES.: Glaube.

¹²⁹ Zu Bedeutung von Ritual sind maßgeblich die Arbeiten von Victor Turner, dazu Näheres in: P. J. BRÄUNLEIN: Aktualität. Für unseren Zusammenhang zu beachten ist: A.

Die Befassung mit dem Ritus ist selbstredend Befassung mit dem Menschen, der ihn vollzieht – freilich mit dem Menschen, der zuvor von Gott angerufen ist und in Beziehung zu Gott steht. Dabei liegt die Initiative primordial bei Gott. Darum kann auch nach der anthropologische Wende nicht der Mensch selbst zum eigentlichen Objekt der Liturgiewissenschaft werden: Objekt ist, was Gott selbst im Vollzug der Liturgie am Menschen tut und die Antwort des Menschen, in der sich Glaube vollzieht. Beides wird im Ritus offenbar.¹³⁰ Eine integrative Sicht der Liturgiewissenschaft kann davon nie absehen. Die »anthropologische Wende« war zwar der Anlass für den legitimen interdisziplinären Dialog und eine breite Methodenvielfalt aus nichttheologischen Disziplinen. Aber es gibt hierbei auch die Gefahr der »Molekularisierung« eines Gegenstandes, wenn das erkenntnisleitende Interesse liturgiewissenschaftlich nicht mehr klar ist oder im Extremfall sich verflüchtigt.¹³¹ *Martin Stuflesser* und *Stephan Winter* haben pointiert gezeigt, dass ein derartiger Methodendialog nur dann für die Liturgiewissenschaft fruchtbar wird, wenn er »nicht ihr eigenes theologisches Proprium aus dem Blick verliert«¹³² und Liturgie als (ontologisch) wirkliche Begegnung zwischen Gott und Mensch begreift. Nur so kann Liturgiewissenschaft integrativ sein.

4.3 Liturgiewissenschaft als »Liturgische Theologie«

Die drei Dimensionen der Liturgiewissenschaft haben bei aller Unterschiedenheit einen gemeinsamen theologischen Vektor, der – wird er nur konsequent verfolgt – ihr Zueinander und ihre gegenseitige Verwiesenheit sichert. Die Ausgangsfrage, was in der Liturgiewissenschaft »integrativ« sei, ließe sich also aus dem freizulegenden Potenzial ihrer eigenen Geschichte beantworten. Anders gesagt: Es gilt das gemeinsame »genetische Erbgut« der drei liturgiewissenschaftlichen

GRILLO: *Intellectus fidei*, 145, wo es um »ein neues, anthropologisch vertieftes und theologisch aufgewertetes Verständnis von Ritus« geht.

¹³⁰ Insofern ist es nicht unproblematisch, Liturgie nur als menschliches »Handlungsfeld« zu definieren.

¹³¹ Dieses Problem ist nicht auf die Liturgiewissenschaft beschränkt und auch nicht neu. Ein Beispiel aus den 1960er Jahren zeigt: P. IDIART: *Priester*, 253f. Idiart war Mitarbeiter am *Centre National de la Recherche Scientifique*.

¹³² M. STUFLESSER / S. WINTER: *Liturgiewissenschaft*, 114f.; in Auseinandersetzung mit: A. GERHARDS / A. ODENTHAL: *Weg*.

Teilbereiche zu heben und neu aufzurollen. Das wäre m. E. ein dringendes Desiderat, das man nicht aufschieben sollte. Alle oben verfolgten Ansätze verbindet die Zuwendung zur konkreten liturgischen Feier im Horizont des kirchlich verstandenen Glaubens. Bei Guardini galt die Reflexion dem Glauben der *ecclesia orans*, wie er sich im Gottesdienst verwirklicht. Für Casel waren Ritus und Feier das anamnetische Geschehen als wirksames Heilshandeln Gottes mit der Mitte im Paschamysterium. Auch bei Wintersig und Parsch war Liturgie der sich »in ritu« ereignende mystagogische Glaubensakt, der aus sich heraus verlangt, reflexiv mystagogisch eingeholt und erhellt zu werden. Variiert, aber immer gleich wurde gefragt, was theologisch im konkreten Vollzug der Feier von Gott her in und an der Versammlung wirklich geschieht.

Diese theologisch so bedeutende Wende hat aber eine grundlegende und umfassende Entsprechung von außen gefunden: Sie lag voll entwickelt vor im Theologieverständnis der Ostkirche, die bekanntlich Theologie insgesamt als weiterführende Entfaltung der Doxologie begreift.¹³³ Es überrascht daher auch nicht, dass dieser theologische Grundansatz über einen orthodoxen Theologen¹³⁴ unter der Bezeichnung *liturgical theology* / *Liturgische Liturgie* aus Nordamerika kommend den Weg in die katholischen und evangelischen Westen gefunden hat.¹³⁵ Seither gibt es auch im deutschen Sprachraum Versuche, ihn liturgiewissenschaftlich fruchtbar zu machen.¹³⁶

4.4 *Theologia Prima als der »integrative Vektor«*

Zusammenfassend wurde also mit der »Wende zum Ritus« theologisch gefragt, was im konkreten Vollzug der Feier sich primordial von

¹³³ Vgl. A. KALLIS: Theologie.

¹³⁴ Vgl. A. SCHMEMANN: Introduction.

¹³⁵ So u. a.: A. KAVANAGH: Theology; D. FAGERBERG: Theologia prima.

¹³⁶ Implizit schon in der Auswertung Odo Casels durch Schilson, in: A. SCHILSON: Theologie; explizit in: R. MESSNER: Liturgiewissenschaft; H. HOPING / B. JEGGLE-MERZ (Hg.): Theologie; A. GRILLO: Einführung; D. HASPELMATH-FINATTI: Theologia prima. In Richtung einer Neubewertung der theologischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft zielt auch die von Martin STUFLESSER begründete und herausgegebene Reihe: Theologie der Liturgie, Regensburg ab 2011 mit inzwischen 12 Bänden (Verlag Friedrich Pustet). Wesentlich ist die hervorragende Habilitationsschrift: J. KNOP: *Ecclesia orans*.

Gott her in und an der Versammlung ereignet. Das macht die Feier selbst zum genuin theologischen Objekt der liturgiewissenschaftlichen Fragestellung. Der ostkirchlichen doxologischen Theologie, der Liturgischen Theologie und dem oben aufgezeigten »genetischen Erbgut« der herkömmlichen dreigliedrigen Liturgiewissenschaft ist daher auch gemeinsam, dass sie Theologie »induktiv« erarbeiten und wie oben schon vermerkt, sich von der (zumindest bislang) deduktiv verfahrenen dogmatischen Sakramententheologie¹³⁷ abheben.

Mehr noch, *Reinhard Meßner* kann folgerichtig sagen: die gottesdienstliche Handlung »als pneumatisches Geschehen [ist] selbst die eigentliche Theologie.«¹³⁸ Damit wendet er die Theologiefrage der Liturgiewissenschaft hinein nicht nur in die bloße Begrifflichkeit der Liturgischen Theologie, sondern ins Zentrum des Liturgieereignisses selbst, das sie zugleich als Theologie aus dem genuin theologieimmanenten Ursprung in der Rede *mit* Gott versteht und daher *theologia prima*¹³⁹ nennt.

Theologia prima nimmt einerseits wahr, dass liturgiewissenschaftliche Rede und Liturgische Theologie auf den ursprünglichen Ort der Begegnung von Gott und Mensch im Vollzug des Ritus angewiesen sind.¹⁴⁰ Andererseits hält *theologia prima* bewusst offen, dass in der Rede *mit* Gott (Gebet) im liturgisch doxologischen Reflex sich *das* ausdrückt, was Gott primordial in der Feier dem Menschen kundtut, mitteilt, offenbart, als Gnade und Barmherzigkeit – und damit sich selbst – anbietet und schenkt. Das von Gott hier eröffnete dialogische Wort-Antwort-Spiel ist die allererste Stufe von Theologie überhaupt. Sie ist nicht Rede von, sondern Rede mit Gott, die sich auf dem Weg der Liturgie erfahrbaren Ausdruck schafft.

¹³⁷ Hier gibt es inzwischen Neuansätze, materialiter z.B.: E.-M. FABER: Einführung; auch: W. KASPER: Liturgie. Zur Problematik selbst die fundamentale Studie: J. KNOP: *Ecclesia orans*; früher: A. SCHILSON: Liturgie; sowie: K. LEHMANN: Gottesdienst.

¹³⁸ R. MESSNER: Liturgiewissenschaft, hier 265.

¹³⁹ Das Dritte Liturgiewissenschaftliche Symposium in Klosterneuburg (2. bis 4. März 2018) stand unter dem Thema: Sakramentale Feier und Theologia Prima. Der Vollzug der Liturgie als Anfang und Mitte der Theologie. Zum Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und systematischer Theologie; vgl. die Dokumentation in der Reihe »Pius-Parsch-Studien«: A. REDTENBACHER / M. SCHULZE (Hg.): *Feier*.

¹⁴⁰ Vgl. J. KNOP: *Ecclesia orans*, 248.

Das in erster Linie müsste Liturgiewissenschaft bewusst machen und in ihrer darauf aufbauenden wissenschaftlichen Reflexion als »Theologia Secunda« dann weiter entfalten. Darauf könnte auch in den anderen Fächern, vornehmlich der Dogmatik, aufgebaut werden. Demnach hat sie in zweiter Linie dem Konzert der theologischen Fächer ihre Ergebnisse zur Verfügung zu stellen und klar zu halten, dass Theologie insgesamt ihr Geschäft verfehlt hat, wo ihre Rede über Gott nicht zugleich aus der Rede mit Gott hervorkommt. Andernfalls hätte sie sich gleichsam in ihrem eigenen Vorraum verloren und spräche zahnlos und abstrakt von jemand (oder etwas), den sie »aus eigener Erfahrung« in Wahrheit gar nicht wirklich kennt. Indem *theologia prima* zum innersten Vektor der Liturgiewissenschaft wird, sichert Liturgiewissenschaft sich also zum einen ihre »integrative« Mitte und wirkt zum anderen »integrativ« auch nach außen. So wäre dann die Konzentration auf diese Mitte auch ihr Beitrag, neu auf das in der liturgischen Wahrheit konzentrierte Heilsmysterium zu schauen und von hier beginnend der »Hierarchie der Wahrheiten«¹⁴¹ im theologischen Denken Nachdruck zu verleihen.

LITERATURVERZEICHNIS

- AUF DER MAUR, Hansjörg: Das Verhältnis einer zukünftigen Liturgiewissenschaft zur Religionswissenschaft, in: ALw 10 (1968) 327–343.
- BACHLER, Winfried / PACIK, Rudolf / REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005.
- BÄRSCH, Jürgen: Liturgiereform in Bistum und Pfarrei. Wege und Umriss eines liturgiewissenschaftlichen Forschungsprojekts zur Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: DERS. u. a. (Hg.): Zwischen Tradition und Postmoderne. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen (Theologische Berichte XXXIII), Freiburg/Schw. 2010, 63–105.
- BECKER, Hansjakob / HILBERATH, Bernd Jochen / WILLERS, Ulrich (Hg.): Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren (PiLi 5), St. Ottilien 1991.
- BÖNTERT, Stefan: 50 Jahre Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«. Eine Durchsicht deutschsprachiger Veröffentlichungen aus Anlass des Jubiläums, in: ALw 47 (2015) 96–116.

¹⁴¹ Vgl. dazu H.-J. SCHULZ: Grundsatz.

- BÖTTIGHEIMER, Christoph / DAUSNER, René (Hg.): Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil, Freiburg/Br. u. a. 2016.
- DIES. (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert, hg. zusammen mit Franz Xaver BISCHOF / Marianne HEIMBACH-STEINS / Peter HÜNERMANN / Benedikt KRANEMANN / Johanna RAHNER / Joachim SCHMIEDL / Josef WOHLMUTH, Freiburg/Br. 2016.
- BRÄUNLEIN, Peter J.: Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2012.
- BRÜSKE, Gunda: Romano Guardini (1886–1968), in: Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (Hg.): Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. (LQF 98 I/II), Münster 2011, Bd. 1, 418–431.
- BUCHINGER, Harald: Liturgiewissenschaft im Dialog. Theologisches Profil im interdisziplinären Gespräch, in: SaThZ 20 (2016) 189–200.
- CORNEHL, Peter: Gottesdienst, in: Ferdinand KLOSTERMANN / Rolf ZERFASS: Praktische Theologie heute, München–Mainz 1974, 339–463.
- DÉBUYST, Frédéric: Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken. Übersetzt von Walter Zahner, Regensburg 2009. (Original: L Entrée en Liturgie. Introduction à l'oeuvre de Romano Guardini, Paris 2008.)
- EMMINGHAUS, Johannes H.: Liturgiewissenschaft, in: Ernst Christian SUTTNER (Hg.): Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien 1884–1984. Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum, Berlin 1984, 273–292. (Neuabdruck in: EMMINGHAUS, Johannes H.: »... aber den Vorrang hat das Leben«. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf Jahrzehnten. Zum 20. Todestag am 2. September 2009 hg. v. Rudolf PACIK / Andreas REDTENBACHER, Würzburg 2009, 53–72.)
- FABER, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2011.
- FAGERBERG, David: Theologia Prima, What is Liturgical Theology?, Chicago [u. a.] 2004.
- FAGGIOLI, Massimo: Sacrosanctum Concilium. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann, Freiburg/Br. [u. a.] 2015. (Originalausgabe: True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium, Minnesota 2012.)
- FEULNER, Hans-Jürgen: Anton Baumstark (1872–1948), in: Benedikt KRANEMANN / KLAUS RASCHZOK: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. (LQF 98 I/II), Münster 2011, Bd. 1, 158–170.
- DERS.: Liturgiewissenschaft in Wien. Selbstverständnis einer »Konzilswissenschaft« zwischen Gestern, Heute und Morgen, in: Johann REIKERSTORFER / Martin JÄGGLE (Hg.): Vorwärtserinnerungen. 650 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien (Veröffentlichungen der Vienna University Press), Göttingen 2009, 221–253.

- FISCHER, Balthasar: Die Fortschreibung der Liturgiekonstitution in den nachfolgenden Konzilsdokumenten, in: LJ 36 (1986) 212–221.
- DERS. / MEYER, Hans Bernhard (Hg.): J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma, Innsbruck [u. a.] 1975.
- GARTNER, Heribert W. / MERZ, Michael B.: Prolegomena für eine integrative Methode der Liturgiewissenschaft, in: ALw 24 (1983) 164–189.
- GERHARDS, Albert: Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft, in: StZ 20 (1989) 473–484.
- DERS.: Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren – Perspektiven und Aufgaben, in: HLD 57 (2003) 273–282.
- DERS.: Zur Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft, in: HLD 45 (1991) 165–168.
- DERS. / KRANEMANN, Benedikt: Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt³ 2013.
- DERS. / ODENTHAL, Andreas: Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: LJ 50 (2000) 41–53.
- DERS. / OSTERHOLT-KOOTZ, Birgit: Kommentar zur »Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft«, in: LJ 42 (1992) 122–138.
- GRILLO, Andrea: Der Liturgiebegriff bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Die »unaktuelle« Aktualität einer pastoralen und »volkstümlichen« Perspektive, in: Winfried BACHLER / Rudolf PACIK / Andreas REDTENBACHER (Hg.): Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005, 191–212.
- DERS.: Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übersetzt von Michael MEYER-BLANCK, Göttingen 2006. (Ital. Original: Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani [Caro salutis Cardo, Subsidia 3], Padua 1999.)
- DERS.: »Intellectus fidei« und »Intellectus ritus«, in: LJ 50 (2000) 143–165.
- GUARDINI Romano: Über die systematische Methode der Liturgiewissenschaft, in: JLw 1 (1921) 97–108.
- HARNONCOURT, Philipp: Liturgiewissenschaft nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Theologie im Dialog. Gesellschaftsrelevanz und Wissenschaftlichkeit der Theologie. Festschrift zum 400-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz. Forschungsergebnisse, Graz 1985, 145–169.
- HASPELMATH-FINATTI, Dorothea: Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst, Göttingen 2014.
- HAUNERLAND, Winfried: Die Liturgie als *Gottesdienst* der ganzen Kirche. Zur Konstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie, in: Hanjo SAUER / Winfried HAUNERLAND: Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes, Wien [u. a.] 2012 (Kardinal König Bibliothek 3), 64–141.

- DERS.: *Erneuerung* aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: *IKaZ* 41 (2012) 616–625.
- DERS.: *Kirche*, die den Glauben feiert. Zur Geschichte der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, in: *ThGl* 107 (2017) 215–230.
- DERS.: *Liturgie und Kirche*: Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (*StPaLi* 41), Regensburg 2016.
- DERS.: *Mysterium paschale*. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: George AUGUSTIN / Kurt KOCH (Hg.): *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens*, Freiburg/Br. [u. a.] 2012, 189–209.
- DERS.: *Wege guter Liturgiewissenschaft*. Erkundungen als Annäherung an eine Kriterienlogik, in: Clemens SEDMAK (Hg.): *Was ist gute Theologie?* (Salzburger Theologische Studien 20), Innsbruck – Wien 2003, 210–224.
- HÄUSSLING, Angelus A.: *Christliche Identität* aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ (*LQF* 79), Münster 1997, 284–301.
- DERS.: Die kritische *Funktion* der Liturgiewissenschaft, in: Hans Bernhard MEYER (Hg.): *Liturgie und Gesellschaft*, Innsbruck – Wien – München 1970, 103–130.
- DERS.: Liturgiewissenschaftliche *Aufgabenfelder* vor uns, in: *LJ* 38 (1988) 94–108. (Wiederabdruck in: DERS.: *Christliche Identität aus der Liturgie*. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ [*LQF* 79], Münster 1997, 321–333.)
- DERS.: *Liturgiewissenschaft* zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen Sprachgebiet, in: *ALw* 24 (1982) 1–18. (Wiederabdruck in: DERS.: *Christliche Identität aus der Liturgie*. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ [*LQF* 79], Münster 1997, 302–320.)
- DERS.: Odo Casel OSB (1886–1948), in: Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (Hg.): *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft*. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. (*LQF* 98 I/II), Münster 2011, Bd. 1, 236–241.
- HENRICI, Peter: Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: Günther WASSILOWSKY (Hg.): *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (*QD* 207), Freiburg/Br. 2004, 55–89.
- HOPING, Helmut / JEGGLE-MERZ, Birgit (Hg.): *Liturgische Theologie*. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, Paderborn u.a. 2004
- IDIART, Pierre: Der heidnische Priester und der christliche Priester, in: Jean GUYOT (Hg.): *Das Apostolische Amt*, Mainz 1961, 251–288.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: Athanasius *Wintersig* / Ludwig A. *Winterswyl* (1900–1942), in: Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (Hg.): *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft*. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. (*LQF* 98 I/II), Münster 2011, Bd. 2, 1168–1189.

- DIES.: Das *Profil* der Liturgiewissenschaft heute zwischen Lehre und Forschung, Universität und Kirche, Wissenschaft und Pastoral: Eine Ortsbestimmung aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, in: Martin KLÖCKENER / Bruno BÜRKI (Hg.): *Der Zeit voraus / Devancer son époque. Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz / La science liturgique à l'Université de Fribourg Suisse*, Fribourg 2011, 73–86.
- DIES.: Der *Glaube* sub specie celebrandi in der Praxis der Kirche: Liturgiewissenschaft als »Praktische Theologie«, in: ThGl 107 (2017) 276–288.
- DIES.: *Erneuerung* der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl (LQF 84), Münster 1998.
- DIES.: *Mysteriis edoctus*: Vom Erleben zum Erkennen. Liturgiewissenschaft als eine Theologie der Erfahrung, in: ALw 50 (2008) 188–206.
- JUNGMANN, Josef Andreas: *Die Stellung* Christi im liturgischen Gebet (LF 7/8), Münster 1925. (Zweite Auflage mit Nachträgen des Verfassers (LQF 19/20), Münster 1962.)
- DERS.: *Gewordene Liturgie*. Studien und Durchblicke, Innsbruck – Leipzig 1941.
- DERS.: *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Wien 1948. (Reprint der 5. Auflage von 1962: Mit einem Geleitwort von Hans-Jürgen FEULNER, 2 Bde., Bonn 2003.)
- KACZYNSKI, Reiner: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg – Basel – Wien 2004, Bd. 2, 1–227.
- KALLIS, Anastasios: Theologie als Doxologie. Der Stellenwert der Liturgie in der orthodoxen Kirche und Theologie, in: Klemens RICHTER (Hg.): *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?* (QD 107), Freiburg/Br. 1986, 42–53.
- KASPER, Walter: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg/Br. 2010.
- KAVANAGH, Aidan: *On Liturgical Theology*, Collegeville 1992.
- KLÖCKENER, Martin: 25 Jahre *Liturgiekonstitution* und Liturgiereform. Ein Bericht über alle Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlass, in: Hansjakob BECKER / Bernd Jochen HILBERATH / Ulrich WILLERS (Hg.): *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren* (PiLi 5), St. Ottilien 1991, 429–459.
- DERS.: Die *Bedeutung* der Philologie für die Liturgiewissenschaft. Ein vernachlässigter Aspekt in Lehre und Forschung, in: SaThZ 20 (2016) 216–232.
- DERS.: Die *Zukunft* der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und »Reform der Reform«, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.): *Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil*, Innsbruck – Wien 2004, 70–118.

- DERS. / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Liturgie in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Schw. 2005.
- DERS. / KRANEMANN, Benedikt / HÄUSSLING, Angelus A.: Liturgie verstehen. Die Herausgeber des *Archivs für Liturgiewissenschaft* im Gespräch, in: ALw 50 (2008) 17–30.
- KNOP, Julia: *Ecclesia orans*. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg/Br. 2012.
- KÖNIG, Franz: Geleitwort, in: Jakob KREMER (Hg.): Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute, Innsbruck – Wien 1993, 7–9.
- KÖNIG, Franz: Kardinal Franz KÖNIG im Gespräch. Interview anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am 4. Dezember 1963, in: HLD 57 (2003) 163–170.
- KOHLSCHEIN, Franz: *Liturgiewissenschaft* im Wandel? Fragmentarische Überlegungen zur Situation und Zukunft einer theologischen Disziplin, in: LJ 34 (1984) 32–49.
- DERS.: Zur *Geschichte* der katholischen Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Bereich, in: Franz KOHLSCHEIN / Peter WÜNSCHE (Hg.): Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte (LQF 78), Münster 1996, 1–72.
- DERS.: Liturgiewissenschaft – *Selbstverständnis* einer »Konzilswissenschaft«, in: Georg KRAUS (Hg.): Theologie in der Universität. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg (Bamberger Theologische Studien 10), Frankfurt/M. 1998, 193–207.
- DERS. / WÜNSCHE, Peter (Hg.): Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte (LQF 78), Münster 1996.
- KRANEMANN, Benedikt: Eine theologische *Disziplin* in Veränderung. Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft im Studienjahr 2003/04, in: LJ 54 (2004) 249–263.
- DERS.: *Liturgiewissenschaft*, in: LThK³ 6 (1997), 989–992.
- DERS.: Liturgiewissenschaft angesichts der »*Zeitenwende*«. Die Entstehung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Hubert WOLF (Hg.): Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn 1999, 351–375.
- DERS.: Liturgiewissenschaft in der multiplen *Moderne*, in: SaThZ 20 (2016) 201–215.
- LANGENBAHN, Stefan K.: Fürs Archiv des »Archivs«. Die Vorgeschichte des Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1918–1921) – zugleich eine Namensgeschichte des Archiv für Liturgiewissenschaft, in: ALw 50 (2008) 31–61.
- LEHMANN, Karl: Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie, in: LJ 4 (1980) 197–214.

- LEONHARD, Clemens: Von der Eucharistiefeier zur Messe. Eine Geschichte unumkehrbarer Differenzierung?, in: SaThZ 20 (2016) 233–255.
- MALCHEREK, Reinhold: Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein »Handbuch der katholischen Liturgik« (LQF 86), Münster 2001.
- MERZ, Michael B.: Liturgiewissenschaft. Name und Sache über eineinhalb Jahrhunderte. Anlässlich einer Publikation von Franz Kohlschein, in: ALw 27 (1985) 103–108.
- MESSNER, Reinhard: *Einführung* in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001.
- DERS.: Theologische *Ansätze* bei Pius Parsch, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.): Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius-Parsch-Symposion 2014 (PPSt 12), Freiburg/Br. 2015.
- DERS.: Was ist systematische *Liturgiewissenschaft*? in: ALw 40 (1998) 257–272.
- MEYER, Hans Bernhard (Hg.): *Liturgie* und Gesellschaft, Innsbruck [u. a.] 1970.
- DERS.: Liturgische *Theologie* oder Theologie des Gottesdienstes, in: ZkTh 86 (1964) 327–331.
- ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.): 40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft (= HID 57 [2003] 157–304).
- PACIK, Rudolf: Andreas *Redtenbacher* zum 65. Geburtstag, in: HID 72 (2018) 83–85.
- DERS.: Joseph Andreas *Jungmann* SJ (1889–1975), in: Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (Hg.): Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. (LQF 98 I/II), Münster 2011, Bd. 1, 538–555.
- DERS.: Pius *Parsch* (1884–1954), in: Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (Hg.): Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. (LQF 98 I/II), Münster 2011, Bd. 2, 886–900.
- PAHL, Irmgard: Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93.
- RAFFELT, Albert: Nouvelle Théologie, in: LThK³ 7 (1998), 935f.
- RATZINGER, Joseph: Die sakramentale *Begründung* christlicher Existenz, in: DERS.: Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Gesammelte Schriften 11), Freiburg – Basel – Wien 2008, 197–214.
- DERS.: 40 Jahre *Konstitution* über die heilige Liturgie, Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209–221. (Wiederabdruck in: Walter Andreas EULER [Hg.]: 40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen, Trier 2005, 11–26, sowie in: Joseph RATZINGER: Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz [Gesammelte Schriften 11], Freiburg – Basel – Wien 2008, 695–711.)
- REDTENBACHER, Andreas: Der *Einfluss* von Pius Parsch in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS. (Hg.): Neue Beiträge zur

- Pius-Parsch-Forschung (PPSt 8), Würzburg 2014. (Wiederveröffentlicht in: HlD 67 [2013] 230–245, sowie in: Hans-Jürgen FEULNER / Andreas BIERINGER / Benjamin LEVEN (Hg.): *Erbe und Erneuerung. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Folgen* (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 7), Wien 2015, 305–322.
- DERS.: Immer noch *Zukunftsvision*: »Volksliturgie« nach Pius Parsch, in: HlD 52 (1998) 118–122.
- DERS.: (Hg.): *Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius-Parsch-Symposium 2014* (PPSt 12), Freiburg/Br. 2015.
- DERS.: *Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König*, Würzburg 2002.
- DERS. / SCHULZE, Markus (Hg.): *Sakramentale Feier und theologia prima. Der Vollzug der Liturgie als Anfang und Mitte der Theologie. Klosterneuburger Symposium 2018* (PPSt 16), Freiburg/Br. 2019.
- RICHTER, KLEMENS: Zur Konstitution Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963, in: ThRev 99 (2003) 353–368.
- ROUWHORST, Gerhard: Paradigmenverlagerung in einer interdisziplinären theologischen Wissenschaft, in: SaThZ 20 (2016) 172–188.
- SCHILSON, ARNO: »Gedachte *Liturgie*« als Mystagogie. Überlegungen zum Verhältnis von Dogmatik und Liturgie, in: Eberhard SCHOCKENHOFF / Peter WALTER (Hg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (FS Walter Kasper), Mainz 1993, 211–234.
- DERS.: Prosper-Luis-Paschal *Guéranger* OSB (1805–1875), in: LThK³ 4 (1995), 1091f.
- DERS.: *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (TTS 18), Mainz 1982.
- SCHMEMANN, Alexander: *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood³ 1986.
- SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph: *Liturgiewissenschaft / Liturgik*, in: TRE 21 (1991) 383–401.
- SCHULZ, Hans-Joachim: Der Grundsatz »lex orandi – lex credendi« und die liturgische Dimension der »Hierarchie der Wahrheiten«, in: LJ 49 (1999) 171–181.
- SEVERUS, Emmanuel von: Pius Parsch – ein Schüler des Abtes von Maria Laach, in: Norbert HÖSLINGER / Theodor MAAS-EWERD (Hg.): *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung* (SPPI 4), Klosterneuburg 1979, 257–263.
- STUFLESSER, Martin (Hg.): *Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Eine Relecture nach 50 Jahren* (Theologie der Liturgie 7), Regensburg 2014.

- DERS.: *Sacrosanctum Concilium*. Blick zurück nach vorn, in: DERS.: *Sacrosanctum Concilium*. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Regensburg 2011, 7–12.
- DERS. / WINTER, Stephan: Liturgiewissenschaft – Liturgie als Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: LJ 51 (2001) 90–118.
- TAFT, Robert: Über die Liturgiewissenschaft heute, in: ThQ 177 (1997) 242–255.
- VAGAGGINI, Cypriano: Theologie der Liturgie. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von August BENZ, Einsiedeln 1959 (Original: *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1957).
- VORGRIMLER, Herbert: Nouvelle Théologie, in: DERS.: *Neues theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Br. 2000, 457f.
- WALTER, Peter: Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), in: LThK³ 9 (1995) 116f.
- ZERFASS, Alexander: Editorial, in: DERS. (Hg.): Themenheft »Liturgiewissenschaft im 21. Jahrhundert« (= SaThZ 20 [2016] 167–341), 167–171.
- ZERFASS, Rolf: Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche. Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie, in: LJ 38 (1988) 30–60.
- ZULEHNER, Paul Michael: Ritus und Liturgie. Religionssoziologische und Pastoraltheologische Aspekte der religiösen Praxis, in: LJ 25 (1975) 47–67.
- DERS.: Säkularisierung und Liturgie, in: LJ 22 (1972) 85–104.

Liturgische Bibelhermeneutik: Durch die Feier der Liturgie die Bibel verstehen

Eine Relecture von Pius Parschs Grundanliegen »Bibel und Liturgie«

Der Verfasser ist Gastprofessor für Liturgiewissenschaft an der School of Theology and Religious Studies der Catholic University of America in Washington, DC. sowie Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg.

Pius Parsch beschrieb in seinem Werk *Volksliturgie* (1940) auf eindrückliche Weise, wie die Liturgie ihm die Augen geöffnet hat, die tiefere Bedeutung der Hl. Schrift wahrzunehmen. Die Feier des Gottesdienstes hat ihn zu der »Entdeckung von unerhörter Bedeutung« geführt, die Bibel »als lebendiges Wort Gottes anzusehen«¹ und in den liturgischen Predigten² entsprechend auszulegen:

»Nun aber wurde für mich die Bibel das geoffenbarte Wort Gottes. Gott spricht zu mir [...]. Früher habe ich die Heilige Schrift historisch gesehen, heute sehe ich sie wirklich, gegenwärtig. Es ist nicht Paulus, der zu den Korinthern spricht, sondern es ist Gott, der zu mir spricht. Und weil Gott auf den Flügeln des Bibelwortes zu mir kommt, so muss ich Ehrfurcht haben vor dieser Heimsuchung Gottes. Immer mehr ist mir aufgeleuchtet die *Sakramentalität des Wortes Gottes*. [...] *Das war für mich die letzte große Entdeckung: das Wort ist sakramental. Und ich kam zu ihr nur durch die Liturgie*; diese hat seit jeher die Hl. Schrift als Symbol Christi und die Verkündigung des Evangeliums als Wort Christi erkannt und angesehen.«³

¹ P. PARSCH: *Liturgische Predigt*, Bd. 1, 48; vgl. ebd., Bd. 1, 137; Bd. 6, 268 u.ö.

² Vgl. Anm. 1 und bereits ZUVOR DERS.: *Liturgische Predigten*.

³ DERS.: *Volksliturgie* (1940), 261. Hervorhebung durch den Verfasser. – Diese Passage wurde in der zweiten Auflage 1952 verändert; Nachdruck: Würzburg 2004 (PPSt 1). Wenn nicht anders angegeben, erfolgt die Zitation nach dieser Ausgabe.

Die bald erscheinende Habilitationsschrift »Liturgische Bibelhermeneutik«⁴ ist ganz auf dieser Linie, da sie von der Liturgie ausgeht und danach fragt, wie die Teilnehmer im Horizont des Gottesdienstes die Schrift verstehen. Freilich geschieht dies weniger in »volksliturgisch«-pastoraler als in akademischer Weise. Denn liegen viele Einzelarbeiten zu Pius Parschs Grundanliegen »Bibel und Liturgie«⁵ vor und wurde die Hermeneutik der Schriftlesungen der Messe⁶ eingehend thematisiert, stellte eine monographische Gesamtdarstellung aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive noch ein Desiderat dar. Biblische Hermeneutiken gehen auf die Liturgie meist nicht ein, selbst wenn sie auch an den Lesern interessierte Ansätze verfolgen.⁷ Das ist umso mehr bemerkenswert, weil die meisten Menschen über die Liturgie mit der Hl. Schrift in Berührung kommen, zumal durch die Liturgiereform die Schrift im Gottesdienst qualitativ und quantitativ aufgewertet worden ist.⁸ Der vorliegende Beitrag soll Aufbau und Methode, einzelne Aspekte sowie die Ergebnissen der Habilitationsschrift knapp vorstellen. Dabei wird auf inhaltliche Verbindungen zu Pius Parsch eingegangen.

1. AUFBAU UND METHODE

Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass es zweifelsohne nicht geringe Unterschiede gibt, ob jemand die Hl. Schrift für sich privat meditiert, sie mit exegetischen Methoden studiert oder ob er ihr in der Feier der Liturgie begegnet. Von Letzterem ausgehend, zielt die Studie auf die Leitfrage, wie eine liturgische, d.h. aus der Feier der Liturgie selbst sich ergebende Hermeneutik der Hl. Schrift beschaffen ist. Dies vereint freilich mehrfache Dimensionen: Welche hermeneutischen Konsequenzen ergeben sich für das Verständnis der Schrift aus ihrer vielfältigen Verwendung in der Liturgie? Wie beeinflusst die liturgische

⁴ Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik. – Der Verfasser dankt Prof. Dr. Andreas Redtenbacher für die Möglichkeit, sie in diesem Rahmen knapp vorstellen zu dürfen.

⁵ Vgl. neben der 1926 von Parsch begründeten gleichnamigen Zeitschrift (jüngst in »Heiliger Dienst« integriert) A. W. HÖSLINGER: Bibel und Liturgie; N. HÖSLINGER: »Bibel und Liturgie«.

⁶ Vgl. A. ZERFASS: Hermeneutik der Schriftlesung.

⁷ Vgl. M. OEMING: Biblische Hermeneutik 27f.89–139; O. FUCHS: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift.

Feier die Deutung der Schrift oder einer Perikope? Wie spricht die Schrift in das liturgische Geschehen hinein? Welche theologischen Aspekte lassen sich hinter dem Phänomen der liturgischen Schriftrezeption erkennen, die folglich auch hermeneutisch bedeutend sind?

Papst Benedikt XVI. misst der Frage nach einer aus der Liturgie herkommenden Hermeneutik in *Verbum Domini* 52 eine »wesentliche Bedeutung« zu, von der sogar »auch der richtige Zugang zur Heiligen Schrift« abhängt:

»Man muss also die wesentliche Bedeutung, die die liturgische Handlung für das Verständnis des Wortes Gottes besitzt, verstehen und erleben. In einem gewissen Sinn *muss die Hermeneutik des Glaubens im Hinblick auf die Heilige Schrift ihren Bezugspunkt stets in der Liturgie haben*, wo das Wort Gottes als aktuelles und lebendiges Wort gefeiert wird. [...] Ich fordere daher die Hirten der Kirche und die Seelsorger auf, dafür zu sorgen, dass alle Gläubigen unterwiesen werden, den tiefen Sinn des Wortes Gottes zu erfahren, das sich in der Liturgie im Laufe des Jahres entfaltet und uns die grundlegenden Geheimnisse unseres Glaubens zeigt. Hiervon hängt auch der richtige Zugang zur Heiligen Schrift ab.«⁹

Jeder Reflexion geht die Wahrnehmung voraus. In diesem Sinn ist die Arbeit in zwei großen Teilen aufgebaut. Der erste »A. Die liturgische Verwendung der Heiligen Schrift« gliedert sich anhand von SC 24 in fünf Kapitel: Lesungen – Psalmen – Gebete – Gesänge – Zeichen und Handlungen,¹⁰ sodass dieser Teil zugleich eine Art Kommentar zu SC 24 darstellt. Da der Artikel explizit die östlichen und westlichen Riten nennt,¹¹ geht die Arbeit methodisch punktuell ritzenvergleichend vor. Dabei werden für den Osten vor allem der byzantinische Ritus, den

⁸ Vgl. SC 7.24.33.35.48.51f.56.59.92.106.112. Vgl. auch DV 21. – Pius Parsch war sich der Notwendigkeit einer Reform der Leseordnung bewusst (vgl. P. PARSCH: *Volksliturgie*, 233). Vorüberlegungen zur künftigen Leseordnung wurden bereits in den 50er Jahren angestellt. Vgl. E. NÜBOLD: *Perikopenordnung*, 21–81; H. SCHÜRMMANN: *Eine dreijährige Perikopenordnung* (1952); H. KAHLEFELD: *Ordo Lectionum Missae* (1953).

⁹ *Verbum Domini* 52. Hervorhebung im Dokument.

¹⁰ Die in SC 24 ebenfalls genannte Homilie wurde nur beiläufig berücksichtigt, nicht aber als eigener Punkt ausgeführt, weil sie jener Teil der Liturgie ist, der am wenigsten normiert und dem einzelnen Prediger überlassen ist. Hier sei auf P. PARSCH: *Liturgische Predigten* und DERS.: *Liturgische Predigt* verwiesen.

¹¹ Manchmal griff auch Pius Parsch auf die Ostkirche zurück: »In der griechischen Kirche thront die Hl. Schrift als Symbol Christi auf dem Altar. Wir Abendländer denken kaum mehr daran...« (P. PARSCH: *Volksliturgie*, 232f.).

etwa 85% aller Ostkirchen verwenden,¹² und für den Westen neben dem römischen auch der Mailänder Ritus einbezogen.

Ein Anliegen dieser Studie ist es, aus dem Exemplarischen ein Gesamtes werden zu lassen. Daher bündelt der Teil B »Dimensionen einer liturgischen Hermeneutik der Heiligen Schrift« das durch Teil A ausgeleuchtete weite Feld unter systematischen Perspektiven, sodass die Erkenntnisse aus dem ersten Teil, die also aus der Liturgie selbst gewonnen sind, zur Gliederung des zweiten Teils führen, wo sie vertieft und weiter entfaltet werden. So wird man mehrfach im Teil A darauf aufmerksam, wie der liturgische Kontext ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel für das verkündete oder anderweitig umgesetzte Wort Gottes ist (»Intertextualität«). Ein Schwerpunkt dieses Teils bilden die »Theologischen Aspekte der liturgischen Schrifthermeneutik«, sodass hier ein Beitrag zur liturgischen Theologie aus dem gefeierten Wort Gottes heraus vorliegt. Außerdem werden verschiedene liturgische Zugänge zur Heiligen Schrift einerseits und Weisen ihrer Rezeption andererseits behandelt, die ebenfalls in Teil A schon aufgeschienen sind. Beide Teile – A mehr beobachtend, B mehr reflexiv – stehen also nicht einfach hintereinander, sondern sind inhaltlich verschränkt.

Ein kurzer, bündelnder Teil C versucht unter dem Titel »Liturgical approach« eine Zusammenfassung zur liturgischen Bibelhermeneutik und eröffnet einen Ausblick auf den Dialog zwischen Bibel- und Liturgiewissenschaft.

2. DIE LITURGISCHE VERWENDUNG DER HEILIGEN SCHRIFT (TEIL A)

2.1 Überblick

Die Bandbreite liturgischer Schriftverwendung wird, wie gesagt, an den in SC 24 genannten Textsorten illustriert: Die Beispiele (zwei werden im vorliegenden Beitrag kurz ausgeführt) sind dabei so gewählt, dass sie nicht zu singular sind, sondern sich allgemeine hermeneutische Erkenntnisse ableiten lassen.

Bei den Lesungen werden neben der Messliturgie (Sonntage im Jahreskreis, Österliche Bußzeit), auch die Sakramentenfeiern (Krankensal-

¹² Vgl. B. J. GROEN / C. GASTGEBER (Hg.): Die Liturgie der Ostkirche, 17.

bung) und die Tagzeitenliturgie (Kurzlesungen und Lesungen der Leschore) beachtet. Dabei wird in einem Exkurs u.a. auf die neue evangelische Perikopenordnung (2018) eingegangen, um die dahinterstehende Hermeneutik mit den jüngeren katholischen Überlegungen in Verbindung zu bringen.

Im Psalmenkapitel wird Ps 24 aufgrund seiner vielfältigen Verwendung zu 15 verschiedenen liturgischen Anlässen (von Advent bis Himmelfahrt, von Kirchweih bis zum byzantinischen Begräbnis) herausgegriffen und hermeneutische Überlegungen zum Antwortpsalm und zu Psalmen in der Tagzeitenliturgie angestellt.

Unter den Gebeten wird das Hochgebet zur Bischofsordination ausgewählt, weil es ekklesiologisch bedeutsam und besonders das byzantinische formal und hermeneutisch interessant ist. Wird etwa der Ausdruck »Führer der Blinden« in Rom 2,19 negativ auf die Juden verwendet, heißt es im Weihegebet plötzlich positiv, die Bischöfe seinen »Führer der Blinden«. Bei den Orationen reicht die Bandbreite von den eher schriftfernen klassischen Orationen des Jahreskreises über die Heiligenorationen bis zu den volkssprachlichen Perikopenorationen (im deutschen Buch *Wort-Gottes-Feier*, im italienischen Messbuch von 1983, in den französischen *Oraisons nouvelles*).

Als Beispiele für die Gesänge dienen Kreuzeshymnen aus Ost und West sowie – in ihrer begleitenden Funktion ganz anders gelagert – die Kommuniongesänge, da diese aufgrund der häufigen Wiederaufnahme des Evangeliums in der Kommunionantiphon gerade für eine liturgische Bibelhermeneutik aussagekräftig sind.

Wieder anders wird die Schrift genutzt, um liturgischen Zeichen und Handlungen ihren Sinn zu verleihen, wie die Fußwaschung am Gründonnerstag, die Prozession an Darstellung des Herrn, der Effata-Ritus und das Taufgewand zeigen. Sind Lesungen und Psalmen direkte Zitate und wird die Schrift in Gebeten und Gesängen frei zitiert, kann man hier rituellen Zitaten sprechen, da sie die Schrift in Gesten inszenieren und auf die Teilnehmer der Feier übertragen.

Im Folgenden sollen exemplarisch zwei Punkte herausgegriffen werden: die Mailänder Leseordnung (2008), weil sie auf interessanten hermeneutischen Prinzipien basiert und in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft wenig bekannt ist, und die Kommunionantiphonen, die auch Pius Parsch zum liturgischen Verständnis der Schrift herangezogen hatte.

2.2 Zur Hermeneutik der Mailänder Leseordnung¹³

Das Erzbistum Mailand pflegt eine eigene liturgische Tradition.¹⁴ Im Zuge der nachvatikanischen Liturgiereform hatte es die römische Leseordnung als Provisorium (ad experimentum) übernommen und mit einem Supplement-Band (1976) für die Eigenheiten des ambrosianischen Ritus ergänzt. 2008 wurde eine eigene Leseordnung herausgegeben.¹⁵ Aufgrund des beschränkten Rahmens kann nur auf die Sonntage nach Pfingsten eingegangen werden. Diese Zeit heißt in Mailand seitdem nicht »Jahreskreis«, sondern »Mistero della Pentecoste« (Pfingstgeheimnis).

Die Kompilatoren des Mailänder Lektionars reagierten offensichtlich auf die Kritik am römischen Ordo lectionum missae (OLM).¹⁶ Bekanntlich ist im OLM der Bahnlesung des Evangeliums eine alttestamentliche Lesung zugeordnet, mit der Folge, dass aus dem AT wie aus einem Steinbruch nur die auf das Evangelium passenden Stellen gelesen werden, während wichtigere Stellen nicht zum Zug kommen. Als »größte[s] Strukturproblem des OLM«¹⁷ bezeichnet Ansgar Franz die Epistel-Bahnlesung, weil sie sich thematisch meist als Fremdkörper zwischen AT- und Evangelienlesung einschleibt. So gilt, wie für die Liturgie insgesamt: »Ordo lectionum semper reformandus«.¹⁸

Ganz in diesem Sinn verwendet die Mailänder Leseordnung durchgängig das Konsonanzprinzip, um – so die Pastorale Einführung in

¹³ Vgl. hierzu M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 33–41.

¹⁴ Vgl. zum ambrosianischen Ritus z.B. (in geschichtlicher Darstellung von Ambrosius bis heute) C. ALZATI: *Ambrosianum mysterium*, zu den Lesungen 40–42.75–78.152–180; M. NAVONI: *Dizionario di liturgia ambrosiana*; vgl. zur Liturgie bei Ambrosius J. SCHMITZ: *Gottesdienst im alchristlichen Mailand*, zu den Lesungen ebd., 316–352; 440f.

¹⁵ Vgl. *Lezionario Ambrosiano*. Vgl. dazu die Sonderausgabe von Ambrosius 85/1. 2009; C. MAGNOLE: *Il Lezionario ambrosiano*. Die Perikopen sind unter <http://www.chiesa-dimilano.it/lezionario-ambrosiano> (Zugriff 15.7.2017) allgemein zugänglich.

¹⁶ Vgl. zum OLM E. NÜBOLD: *Perikopenordnung*.

¹⁷ A. FRANZ: *Wortgottesdienst* 91; vgl. ebd., 91–95. Franz weist auch auf die praktische Schwierigkeit hin, sich den Inhalt der zweiten Lesung zu merken: Ist dies schon innerhalb eines Sonntagsformulars schwierig, weil sie in einem anderen Kontext eingeschoben ist, bleibt die Lesung der vergangenen Sonntage erst recht nicht im Gedächtnis, sodass es gegen die Absicht einer Bahnlesung unmöglich ist, ein »gedankliches Kontinuum zu schaffen« (ebd., 93; vgl. auch ebd., 276–280).

¹⁸ E. NÜBOLD: *Der Stellenwert des Alten Testaments*, 617.

das ambrosianische Lektionar (Premesse genannt)¹⁹ – durch eine »gewisse thematische Einheit«²⁰ das Verständnis zu fördern. Besonders interessant sind die hermeneutischen Grundentscheidungen in der Zeit nach Pfingsten, die sich in der mailändischen Tradition seit dem Mittelalter in drei Teile gliedert: von Pfingsten bis zur Enthauptung Johannes des Täufers (29. August), bis zur Domkirchweih am 3. Sonntag im Oktober und schließlich bis zum Advent.

Im ersten Teil wird in der ersten Lesung ein exemplarischer Durchgang durch das Alte Testament erzielt: beginnend mit der Schöpfung (mit Texten aus Sir 16–18), der Erschaffung des Menschen (3. So), dem Geheimnis der Sünde (4. So am Beispiel von Noach [A], Sodom und Gomorra [B] sowie Kain und Abel [C]) und den Bund mit Abraham (5. So). Die folgenden Sonntage greifen jeweils eine Gestalt (figura) der Geschichte Israels heraus, die als Heilsgeschichte interpretiert wird, und zeigen sozusagen an »Gesichtern« den Weg Gottes mit den Menschen: Mose (6. So), Josua (7. So), die Richter und Samuel (8. So), David (9. So), Salomo (10. So), Elia (11. So), Jeremia und die Zerstörung des Tempels (12. So), Nehemia und der Wiederaufbau des Tempels (13. So) und schließlich Esra (14. So). Am letzten Sonntag vor der Enthauptung des Täufers liest man das Martyrium der Makkabäer. So entsteht ein gewisses Bild des Alten Testaments, was beim OLM nicht gegeben ist.

Die alttestamentliche Lesung ist dabei die Leitperikope, denn von ihr werden im Sinne der konsonanten Zusammenstellung die neutestamentliche Lesung und das Evangelium ausgewählt. Am 3. Sonntag B hält etwa der rote Faden der Ehe die Texte zusammen: Schöpfung als Mann und Frau (Gen 2,18–25), Ehe als Bild der Liebe Christi zu seiner Kirche (Eph 5, 21–33) und das Gebot Jesu der Unauflöslichkeit (Mk 19,1–12). Das Heilshandeln Gottes in der Geschichte wird also an ausgewählten Beispielen des Alten Testaments verkündet und zugleich in den Horizont des Neuen Testaments gestellt, wobei auch die Leserichtung der Schrift vom Alten zum Neuen in der Liturgie übernommen wird. Allerdings ist ein Lesejahr nicht mehr einem Evangelisten zugeordnet.

¹⁹ Premesse del Lezionario ambrosiano [PLA], in: Lezionario Ambrosiano 1, XIII–LVI.

²⁰ PLA 79. Vgl. C. MAGNOLI: Una certa unità tematica.

Der zweite Teil des Pfingstgeheimnisses beginnt mit Johannes dem Täufer und markiert damit den Übergang zum Neuen Bund. Entsprechend dem Wort Jesu »Bis zu Johannes hatte man nur das Gesetz und die Propheten. Seitdem wird das Reich Gottes verkündet.« (Lk 16,16ab) war im ersten Teil des Pfingstgeheimnisses das Alte Testament für die Leseordnung leitend, während es danach wieder das Evangelium ist. So folgt »eine Serie christologischer Themen, die sich in ekklesiologischem Sinn entfalten, je näher der Sonntag der Kirchweihe heranrückt.«²¹ Jeder Sonntag hat damit ein gewisses Thema, etwa die Eucharistie, das Hauptgebot der Liebe, die Kirche als Zeichen des Reiches Gottes (Gleichnisse vom Himmelreich).

Im dritten Teil des Pfingstgeheimnis folgen nach der Domkirchweihe der »Sonntag des missionarischen Auftrags« (entspricht dem Weltmissionssonntag) und der Sonntag der »Teilnahme der Völker am Heil«, bei dem die Gleichnisse vom vollen Fischnetz (Mt 13,47–52), vom zu füllenden Festsaal (Lk 14,1a.15–24) und vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14) gelesen werden, die den Heilswillen Christi unterstreichen und das Endgericht ankündigen. Das Kirchenjahr schließt mit dem Christkönigssonntag (wegen des sechswöchigen Advents allerdings zwei Wochen früher).

Fragt man nach dem leitenden hermeneutischen Konzept aller drei Teile des Pfingstgeheimnisses, erweist sich der Gedanke der Heilsgeschichte als roter Faden: Der erste Teil bietet exemplarisch Gestalten des Alten Testaments, nach der Enthauptung des Johannes vollzieht sich ein thematischer Wechsel zu Christus und der Kirche, um schließlich am Ende des dritten Teils in eine eschatologische Perspektive einzumünden. Der so gestaltete Weg will nach den Premesse zugleich »celebrativo e catechetico«²² sein.

Als Ergebnis des Ritenvergleichs lässt sich festhalten, dass das römische und das ambrosianische Lektionar sehr unterschiedliche Auswahlprinzipien haben. Jede theologische Vorentscheidung hat ihre Vor- und Nachteile und schließt gleichzeitig andere Prinzipien aus. Dies lässt fragen, welche Prinzipien hermeneutisch geschickter sind und wer sie vorgibt. Es geht hier letztlich um die für eine liturgische Bibelhermeneutik relevante Frage, wie und wann die liturgische Ord-

²¹ PLA 211.

²² PLA 199.

nung die Themen vorgeben darf, soll oder muss – oder wie sich die Liturgie von der Schrift her thematisch leiten lässt. Nimmt man die byzantinische Leseordnung, die aus dem 10. Jahrhundert stammt, beim Vergleich hinzu,²³ erkennt man, wie theologische Einsichten, etwa ein neues Bewusstsein für das Alte Testament sich in der Leseordnung niedergeschlagen haben. Auf solche Fragen und ihre hermeneutischen Konsequenzen wird in Teil B (Reflexionen) der Habilitationsschrift eingegangen,²⁴ man sieht hier aber schon, dass eine liturgische Bibelhermeneutik auch zeitgebundene Aspekte enthält, da auch im Umgang mit der Schrift Tradition und Erneuerung Hand in Hand gehen. Für eine liturgische Bibelhermeneutik ist es wichtig, sich nicht allein auf die Leseordnung zu konzentrieren, sondern die ganze Bandbreite der Schriftverwendung im Gottesdienst zu beachten. Daher sollen als weiteres Beispiel die Kommunionantiphonen herausgegriffen werden.

2.3 Kommunionantiphonen

Pius Parsch geht am Guten-Hirten-Sonntag²⁵ auf den Kommuniongesang und dessen Verbindung zum Evangelium ein:

»Evangelium und Eucharistie bedingen sich gegenseitig. Wie wird doch das Evangelium leuchtend und vergegenwärtigt, wenn es von der Eucharistie bestrahlt wird. Nur ein Beispiel: Am Guten-Hirten-Sonntag singen wir bei der Kommunion: ›Ich bin der gute Hirt, ich kenne meine Schafe und die Meinen kennen mich!‹ Wird da das Gleichnis vom guten Hirten nicht in der Eucharistie höchste Wirklichkeit? Ja, wie erhält doch die Hl. Schrift in der Messe eine wunderbare Weihe und im folgenden Opfer erschauernde Wirklichkeit.«²⁶

Was Parsch hier beobachtet, wird in der Habilitationsschrift genauer untersucht. Was das heutige Messbuch »Kommunionvers« nennt, ist der Relikt des bereits im vierten Jahrhundert breit bezeugten Kommu-

²³ Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 41–43.

²⁴ Vgl. ebd., 270–287.

²⁵ Heute ist dies bekanntlich der vierte Ostersonntag; in der vorkonziliaren Zählung wurde er am sog. 2. Sonntag nach Ostern (entspricht dem heutigen dritten Ostersonntag) begangen.

²⁶ P. PARSCH: Volksliturgie, 233; vgl. DERS.: Liturgische Predigt, Bd. 5, 176. Auch im Vorwort dieses Bandes weist Parsch darauf hin (vgl. ebd., 7).

niongesangs, der durch die Verringerung der Kommunionfrequenz auf eine Antiphon reduziert wurde. Wurden ursprünglich Psalmen (in christologischer Deutung) als Kommuniongesänge verwendet,²⁷ traten im sogenannten Gregorianischen Repertoire etwa zur Hälfte Texte aus dem Neuen Testament – bevorzugt aus dem Tagesevangelium – hinzu, was sich bis heute durchträgt. Bei den Sonntagen im Jahreskreis ist jeweils ein Psalmwort und eine neutestamentliche Kommunionantiphon angegeben. Dabei handelt es sich meist um ein Jesus-Wort, das auffällig häufig in der ersten Person formuliert ist, sodass es – besonders wenn es wie im deutschsprachigen Raum oft vom Priester beim Zeigen der konsekrierten Hostie gesprochen wird – als ipsissima verba Christi erscheint.²⁸ Bibelhermeneutisch geht es hier um eine geschickte Form der Aktualisierung bzw. Anamnese: Denn der in der Eucharistie gegenwärtige Christus spricht die Versammelten direkt mit diesem Wort an. Dies wird umso deutlicher, wenn die Kommunionantiphon an den Sonn- und Festtagen des Osterfestkreises oft das zuvor verkündete Evangelium wieder aufnimmt, wie es Parsch beim Guten-Hirten-Sonntag ausgeführt hat.²⁹

Im Weihnachtsfestkreis ist die Kommunionantiphon häufig dem Alten Testament entnommen. Auch wenn im Advent eine wörtliche Wieder-

²⁷ So bezeugt etwa Cyrill von Jerusalem (*Mys. Cat.* 5,21) Ps 34 (33),9: »Danach hört ihr, wie euch der Psalmensänger mit einer göttlichen Melodie zur Teilnahme an den heiligen Mysterien einlädt. Er sagt: ›Kostet und seht, wie gütig der Herr ist.‹ (FC 7, 162; RÖWEKAMP). Derselbe Psalm ist belegt bei Hieronymus, Augustinus oder Cassiodor. Johannes Chrysostomus belegt für Antiochien Ps 145 (144), von dem die Kommunikanten sangen: »Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit.« (v. 15). Vgl. mit Belegstellen M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 200.

²⁸ Dies ist an den folgenden Sonntagen im Jahreskreis der Fall: 1, 3, 8f., 12, 14f., 16 (Offb 3,20), 18–21, 23, 25, 31, 33f. Am 11. und 13. Sonntag im Jahreskreis sind die Kommunionantiphonen aus dem hohepriesterlichen Gebet entnommen (Joh 17,11 und 17,20f.) und damit an den Vater gerichtet. Ein Jesuswort ohne Ich-Formulierung begegnet an den Sonntagen 4–6, 17, 22, 29. – Der Briefliteratur ist die Kommunionantiphon an den Sonntagen 2, 10, (16), 24, 26–28, 30 entnommen.

²⁹ Am 1. und 2. Sonntag der Fastenzeit sowie am Palmsonntag (Versuchung, Verklärung und Passion nach den synoptischen Evangelien) ist jeweils eine Kommunionantiphon aus der entsprechenden Mt-Perikope angegeben. Das Wort Jesu an die Samariterin (Joh 4,13f.) dient für den 3. Sonntag, wenn diese Perikope gelesen wird. Am 4. und 5. Sonntag werden drei Verse je nach Evangelium angegeben. Ähnlich lässt sich ein solcher Bezug für die Ostersonntage 2 bis 7 sowie für Christi Himmelfahrt und Pfingstsonntag (Vorabend) zeigen. Ähnliches kann man auch an den Werktagen der Fastenzeit vermehrt feststellen.

aufnahme der Lesungstexte nur gelegentlich anzutreffen ist,³⁰ kommt es hier mehr auf die Grundaussage an: Was die Propheten bzw. die als prophetisch verstandenen Psalmen ankündigten, bekennt die Liturgie als in Christus erfüllt, der in der Eucharistie zugegen ist. Die Erfüllung der Verheißung wird so in einer doppelten Weise zu verstehen gegeben: sowohl im damals menschgewordenen Gottessohn als auch im sakramental anwesenden Herrn. Die Prophetie wird also im Heute der Liturgie erfüllt.³¹ Gleiches gilt auch für die alttestamentlichen Kommunionantiphonen zu Weihnachten (Hl. Abend, Morgen, Tag) und am Fest der Hl. Familie.

An den Advents-Werktagen ab dem 17. Dezember ist hingegen die Kommunionantiphon meist dem verkündeten Evangelium entnommen, um auf diese Weise anzudeuten, dass der verheißene Messias derselbe ist, der in der Kommunion empfangen wird. In der Weihnachtszeit liegt teilweise eine eucharistische Interpretation der verkündeten Evangelien bei den Kommunionantiphonen vor, sodass die Eucharistie als eine Fortsetzung der Inkarnation erscheint. Wird etwa am 2. Sonntag nach Weihnachten gesungen: »Allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden.«, erhält das »Aufnehmen« in der Kommunion eine wörtliche Konkretisierung. Ähnlich stellt an Epiphanie die Kommunionantiphon »Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, dem Herrn mit Geschenken zu huldigen« eine Identifizierung der zur Kommunion Gehenden (»Wir«) mit den Sterndeutern her, sodass die Zeitebenen bewusst miteinander in Beziehung treten und deren Huldigung zum Bild für die Anbetung (»adorare Dominum«) wird, die im Empfang der Eucharistie geschieht und ins Leben weiterwirkt.

Was im römischen Messbuch hier und da auffällt, hat das italienische Messbuch in seiner zweiten Auflage von 1983 zum Prinzip erhoben. Denn es fügt in allen Messformularen für die Sonn- und Festtage sowie für die Werktage der geprägten Zeiten (gelegentlich auch bei Heiligengedenktagen) eine oder mehrere alternative Kommunionantiphonen

³⁰ Am 1. Adventssonntag stammt die Kommunionantiphon aus dem messianischen Ps 85 (84), am 2. Sonntag aus der ersten Lesung (C; Bar 5,5,4,36), am 3. Sonntag aus der Jesaja-Lesung (A; Jes 35,4) und am 4. Sonntag dem bei Mt 1,23 zitierten Jes 7,14 (Lesung und Evangelium A).

³¹ Die Liturgie ist gleichsam der Anti-Typus der Schrift; vgl. hierzu mit Rückgriff auf Ambrosius M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 412–416.

nen hinzu, die dem verkündeten Evangelium entnommen sind, soweit dies nicht bereits im MRom 1975 der Fall ist. So werden gewöhnlich in einem Sonntagsformular der Kommunionantiphon aus dem MRom noch drei für die Lesejahr A, B und C an die Seite gestellt. Dabei fällt wieder die häufige Auswahl von direkten Jesuszitaten auf. Dies geschieht, wie die Einleitung der italienischen Bischofskonferenz zum Messbuch erläutert, um »das vitale Band zwischen dem proklamierten Wort und seiner vollen Verinnerlichung durch das eucharistische Mahl herauszustellen.«³²

Eine Wiederaufnahme des Evangeliums ist mehr als die Wiederholung einer Kernaussage, sondern hat eine wichtige bibelhermeneutische Aussage. Was im Wortgottesdienst an alle proklamiert wurde, kann, nun in Erinnerung gerufen, in der Kommunion eine persönliche Vertiefung erfahren. Vor allem drückt sich formal die Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer sowie inhaltlich der theologische Zusammenhang von Christus im Wort und Christus im Sakrament aus. Damit führt die Liturgie direkt zur systematisch-theologischen Reflexion.

3. DIMENSIONEN EINER LITURGISCHEN HERMENEUTIK DER HEILIGEN SCHRIFT (TEIL B)

3.1 *Theologische Aspekte einer liturgischen Bibelhermeneutik*³³

Das Beispiel der Kommunionantiphonen macht die Beziehung zwischen Wort und Eucharistie deutlich, die auch für Pius Parsch ein wichtiges Anliegen war. Immer wieder kam er darauf zu sprechen in einer Zeit, in der das Wort als weniger wichtig erschien als die Eucharistie und der Wortgottesdienst bloß als »Vormesse« galt. Parsch wollte diesen Teil besser als »Wortmesse [...] ebenbürtig neben der Mahlmesse«³⁴ bezeichnen, geschätzt und gestaltet wissen.³⁵ An zahlreichen Stellen hebt er die Bedeutung von »Gotteswort und Sakrament« hervor:

³² *Messale Romano VIII.*

³³ Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, B.III., 329–425, bes. 354–416.

³⁴ P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 6, 266.

³⁵ Vgl. P. PARSCH: Messerklärung, 91–95.196–200.

»In jeder Eucharistiefeyer empfangen wir zwei große Güter: Gotteswort und Sakrament. Das sind die zwei Begegnungen Gottes: er kommt zu uns im heiligen Wort und im Leib des Herrn. Es sind zwei Kommunionen, die des Hörens und die des Genusses.«³⁶

Dabei greift er die Metapher der beiden Tische auf, die er bei Thomas vom Kempen († 1471)³⁷ findet und die durch das Zweite Vatikanum³⁸ noch höhere Beachtung finden sollte:

»Wir [...] denken kaum mehr daran, daß in der Meßfeier die zwei Tische stehen: der Tisch des heiligen Wortes und der Tisch des heiligen Brotes; die beiden sind einander nebengeordnet: beide sind Begegnungen mit Christus.«³⁹

An anderer Stelle führt er aus, dass in der Eucharistiefeyer

»die zwei großen und einzigen Quellen zugeführt [werden], das Gotteswort und die Eucharistie. Ich möchte fast sagen, diese beiden Mittel der Gnade sind gleichgeordnet; beide sind Nahrung und Arznei der Gnade; das eine mehr für die Erkenntnis und den Willen, das andere mehr für das Sein und Leben.«⁴⁰

In der Habilitationsschrift wird dieser Gedanke Parschs im Kapitel zu den theologischen Aspekten einer liturgischen Bibelhermeneutik vertieft, indem, wenn möglich und ergiebig, mit einem Dreischritt reflektiert wird. Zunächst wird die Schrift selbst befragt, dann das Zeugnis der Kirchenväter und der Tradition sowie schließlich vor allem die (heutige) Liturgie, sodass explizit eine liturgische Theologie entfaltet wird. So ist die wechselseitige Verwiesenheit von Wort und Eucharis-

³⁶ Ebd., 87. Vgl. sehr ähnlich DERS.: Liturgische Predigt, Bd. 6, 266: »Wir empfangen also bei jeder Messe eine zweifache Kommunion: die Kommunion des Hörens und die Kommunion des Mundes, die Kommunion des Gotteswortes und die Kommunion des Gottesbrotes.«

³⁷ Vgl. mit Zitat P. PARSCH: Messerkklärung, 89 (Thomas von Kempen, De Imitatione Christi 4, 11).

³⁸ Vgl. H. P. NEUHEUSER: Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes, bes. 139–153 (zu den patristischen und mittelalterlichen Quellen dieses Bildes ebd., 148–153). Die Liturgiekonstitution handelt noch von zwei Tischen (vgl. SC 48 und 51), während *Dei Verbum* 21 und *Perfectae caritatis* 6 den einen Tisch nennen und *Presbyterorum Ordinis* 18 »vom zweifachen Tisch, der Heiligen Schrift und der Eucharistie« spricht. *Ad Gentes* 6 erwähnt die doppelte Nahrung durch das Wort und das eucharistische Brot. – Vgl. hierzu auch J. WOHLMUTH: Tisch des Wortes – Tisch des Brotes, bes. 273: »Es klingt fast so, als wolle das Konzil auch nur von *einem* Tisch sprechen, um Wort und Sakrament ganz eng zusammenzubinden.«

³⁹ P. PARSCH: Volksliturgie, 233.

⁴⁰ DERS.: Liturgische Predigt, Bd. 6, 266.

tie bereits in der Emmauserzählung (Lk 24) und in der johanneischen Brotrede (Joh 6), aber auch in der alttestamentlichen Deutung des Wortes als »Lebensmittel«⁴¹ bereits biblisch angelegt. Die Patristik baut darauf auf, wenn etwa Origenes († 253), der eine explizite Theologie des Wortes Gottes entworfen hat,⁴² und ähnlich Hieronymus († 420) und Caesarius von Arles († 542) anmahnen, dass mit derselben Umsicht, mit der darauf geachtet wird, dass nicht das kleinste Teilchen der Eucharistie zur Erde fällt, auch das Wort Gottes aufzunehmen ist.⁴³ Er nahm also die hohe Verehrung für die Eucharistie zum Ausgangspunkt und übertrug sie auf das Wort. In der Neuzeit verglich beispielsweise der Eichstätter Fürstbischof Gabriel von Eyb († 1535) in einem Konfirmationsbrief für eine Prädikaturstiftung (1513) die Wirkung der Predigt mit jener der Eucharistie.⁴⁴ Die Liturgische Bewegung (hier besonders Pius Parsch) und das Zweite Vatikanum haben die Wertschätzung des Wortes gefördert, ohne die Bedeutung der Eucharistie zu mindern.

Über die grundsätzliche zweipolige Gestalt der Messfeier hinaus legt die Liturgie selbst mehrfach Zeugnis davon ab, dass Wortgottesdienst und Eucharistiefeier eng miteinander verbunden sind und »eine einzi-

⁴¹ Vgl. Dtn 8,3 (aufgenommen bei Mt 4,4 und Lk 4,4); Dtn 30,14; Jos 1,8 (LXX / Vulgata: »non recedat volumen legis huius de ore tuo«); Ps 119,103; Ez 2,8,3,1–3; Jer 15,16 (aufgenommen in Offb 10,9f.).

⁴² Vgl. R. GÖGLER: Theologie des Wortes bei Origenes.

⁴³ Origenes, Hom. in Exodum 13,3 (GCS 29, 274; BAEHRENS): »Ihr, die ihr an den göttlichen Mysterien [sc. Eucharistie] teilnehmt, wisst es: Wenn ihr den Leib des Herrn empfangt, so hütet ihr diesen mit aller Umsicht und Verehrung, dass nicht das kleinste Teilchen davon auf die Erde falle, dass nichts von der geweihten Gabe verloren gehe. Ihr würdet euch nämlich für schuldig halten, und mit Recht, wenn dies durch eure Nachlässigkeit geschähe. Wenn ihr aber mit Recht so große Umsicht übt, seinen Leib zu bewahren, wie könnt ihr dann meinen, es sei eine geringere Schuld, Gottes Wort nachlässiger zu behandeln als seinen Leib?« Übersetzung nach H.-G. SCHÖTTLER: Manna, 93f. – Vgl. Hieronymus: In Psalmum 147,14 (CChr.SL 78, 337f.; MORIN; zitiert in VD 56); Caesarius von Arles: Sermo 78,2 (CChr.SL 103, 323; MORIN; deutsche Übersetzung bei M. DURST: Wortkommunion, 163).

⁴⁴ Der Text lautete: »Damit nun der mensch in seinem verstand zur erkenntnis göttlicher ding erhöht wurde und in (den) wegen der tugend nit abnehme, ist vor allen dingen nutz und guet das wort gottes, das nit weniger frucht bringet als der leichnam Christi, so es gesäet und ausgebreit wird durch die frumen und gelerten prediger, die den zuhörern gleich als essenden mitteilen die speis der tugend, damit sie nicht nüchtern bleiben von der speis der wahrheit und in der arbeit dieses lebens erliegen.« (M. BENINI: Paul Phrygio, 243). – Die zahlreichen spätmittelalterlichen Prädikaturstiftungen sind ein Zeugnis für die Wertschätzung des Wortes Gottes.

ge Gottesdienstfeier bilden.«⁴⁵ Nur einige Beispiele seien genannt. Dazu gehört eine eucharistische Relecture des Wortgottesdienstes der Messe. Worauf die Kommunionantiphon bereits aufmerksam gemacht hat, zeigt sich ebenso an einigen Schlussgebeten, die zusätzlich vom Wort sprechen. Beispielsweise lautet die Oration nach der Kommunion am 23. Sonntag im Jahreskreis: »in deinem Wort und Sakrament gibst du uns Nahrung und Leben.«⁴⁶ Gelegentlich fügt das deutsche Messbuch den Aspekt des Wortes in die lateinische Vorlage ein. So gibt es am 1. Sonntag im Jahreskreis in der Postcommunio »tuis reficis sacramentis« mit »durch dein Wort und das heilige Sakrament haben wir neue Kraft empfangen« wieder.⁴⁷ War hier nur allgemein vom Wort die Rede, kennt die Liturgie einige Beispiele mit einem konkreten Rückgriff auf das verkündete Evangelium, so etwa am 1. Sonntag der Fastenzeit (Versuchungserzählung): »Erhalte in uns das Verlangen nach diesem wahren Brot, das der Welt das Leben gibt, und stärke uns mit jedem Wort, das aus deinem Mund hervorgeht.«⁴⁸ Am Gedenktag des hl. Matthäus wird das Evangelium auf die Kommunion gedeutet, wenn es im Schlussgebet heißt: »Allmächtiger Gott, in dieser Feier gewährst du auch uns die Freude, mit der einst Matthäus den Herrn in seinem Haus zum Mahl empfing. Lass uns stets Tischgenossen deines Sohnes sein, der gekommen ist, nicht Gerechte, sondern Sünder zum Heil zu berufen.«⁴⁹ Manche Perikope erhält zusätzlich eine eucharistische Bedeutungsebene, sei es, dass sie bereits im Text selbst grundgelegt ist wie etwa in Joh 6, sei es, dass sie erst durch Propriumtexte oder sogar durch ein feststehendes Zitat wie »Seht das Lamm Gottes...

⁴⁵ AEM 8 (vgl. GORM 28) mit Rückgriff auf SC 56 und die Tisch-Metapher. Vgl. dazu O. NUSSBAUM: Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier.

⁴⁶ DMB 235.

⁴⁷ MRom 451 / DMB 209. Eine ähnliche Einfügung findet sich auch an Taufe des Herrn (»sacro munere satiati« [MRom 193] wurde zu »du hast uns mit deinem Wort und dem Brot des Lebens genährt«; DMB 74). Vgl. O. NUSSBAUM: Gegenwart Gottes/Christi, 70f.

⁴⁸ DMB 60. Vgl. auch KIRCHSCHLÄGER: Wort Gottes, 85, Anm. 17.

⁴⁹ DMB 783. Die Verbindung zeigt auch das Gabengebet an: »Nähre sie [deine Kirche] mit dem Wort der Wahrheit und stärke sie mit dem Brot des Lebens.« (ebd.). Vgl. auch das Schlussgebet am Gedenktag der hl. Hedwig: »Und da wir hier keine bleibende Stätte haben, stärke uns dein Wort und dein Sakrament auf dem Weg zur ewigen Heimat.« (DMB 810).

« (Joh 1,29) oder »Herr, ich bin nicht würdig...« (Mt 8,8)⁵⁰ hinzukommt.

Die Verbindung von Verkündigung und Eucharistie kann den Gläubigen beim Empfang der Kommunion helfen, indem die Begegnung mit dem eucharistischen Herrn eine zusätzliche Konkretion durch das verkündete Wort erfährt. Sie macht außerdem deutlich, dass der Glaube, der zum Kommunionempfang notwendig ist, vom Hören (Wortgottesdienst) kommt.⁵¹ Zugleich wird das Bewusstsein für die aktuelle Präsenz Christi in der Wortverkündigung von der Eucharistie her vertieft. Die Eucharistie hilft zur ganzheitlichen Aufnahme des Wortes, wie das Schlussgebet am Gedenktag des Hieronymus erbittet: »Laß uns mit ihrer [deiner Gaben] Kraft willig auf dein Wort hören und es verstehen, es in die Tat umsetzen und so zu dir gelangen.« Es lässt sich also festhalten: »Die Eucharistie öffnet uns für das Verständnis der Heiligen Schrift, ebenso wie die Heilige Schrift ihrerseits das eucharistische Geheimnis beleuchtet und erklärt.«⁵²

Für die Homilie ergibt sich die Aufgabe, auf solche Verbindungslinien aufmerksam zu machen. Das Homiletische Direktorium (2015), das häufig den liturgischen Kontext hervorhebt, bietet einen interessanten Vergleich mit der Kommunionausteilung: »Die Homilie kommt in gewissem Sinne der Austeilung von Leib und Blut Christi an die Gläubigen in der Kommunion gleich. In der Homilie wird das heilige Wort Gottes als geistliche Nahrung an die Gläubigen »ausgeteilt.«⁵³ Die Homilie hat außerdem eine Scharnierfunktion zwischen der Wortverkündigung und der Eucharistiefeyer, da Homilie und Lesungen dasselbe Pascha-Mysterium verkünden, das im Anschluss vollzogen wird.⁵⁴ Denn die Homilie soll »die Gemeinschaft der Gläubigen zu tätiger Mitfeier der Eucharistie hinführen.«⁵⁵ Die Zitate erinnern deutlich an

⁵⁰ Das Wort des Hauptmanns wurde ab dem 10. Jahrhundert als Vorbereitungsgebet des Priesters verwendet. Gemäß dem RRom 1614 wurde es zusammen mit dem »Seht das Lamm Gottes« in die Krankenkommunion eingefügt (daher auch passend: »so wird meine Seele *gesund*«) und erst dann in die römische Messe zur Kommunionsspendung aufgenommen (vgl. J. A. JUNGMANN: *Missarum Sollemnia*, Bd. 2, 441–443.457–462).

⁵¹ Vgl. R. BERGER: *Die Feier der Heiligen Messe*, 126.

⁵² *Verbum Domini*, 55.

⁵³ *Homiletisches Direktorium*, 26.

⁵⁴ Vgl. ebd., 11; PEMPL 24.

⁵⁵ PEMPL 24.

Aussagen von Pius Parsch⁵⁶ und unterstreichen die Dynamik vom Wort zur Eucharistie. Es ist diese Dynamik, die die Feier zu einem einzigen gottesdienstlichen Akt macht.⁵⁷ All dies hat auch ekklesiologische Bedeutung, denn Wort und Eucharistie bauen Kirche auf, wie das Tagesgebet der Kirchweihe programmatisch erbittet: »Schenke uns deine Gegenwart im Wort und Sakrament.«⁵⁸

Diese Verwiesenheit beider Größen aufeinander hat *Verbum Domini* hervorgehoben, indem es die Gegenwart Christi im Wort unter anderem in Analogie zur Realpräsenz in der Eucharistie erklärt:

»Die Sakramentalität des Wortes lässt sich so in Analogie zur Realpräsenz Christi unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines verstehen. Wenn wir zum Altar gehen und am eucharistischen Mahl teilnehmen, empfangen wir wirklich den Leib und das Blut Christi. Die Verkündigung des Wortes Gottes in der liturgischen Feier geschieht in der Einsicht, dass Christus selbst in ihr gegenwärtig ist und sich uns zuwendet, um aufgenommen zu werden. [...] Christus, der unter den Gestalten von Brot und Wein wirklich gegenwärtig ist, ist in analoger Weise auch in dem Wort gegenwärtig, das in der Liturgie verkündigt wird.«⁵⁹

Es handelt sich hier um ein gutes Verstehensmodell für die Gegenwart Christi im Wort. Lothar Lies (1940–2008) sprach von der mit Rückgriff auf die Transsubstantiationslehre von der Verbalpräsenz Christi im Wort.⁶⁰ Klar bleibt einerseits, dass die Gegenwart im Wort nicht

⁵⁶ Vgl. die Zitate oben und zur tätigen Teilnahme vor allem: »Das Volk muß, wenn es wesensgemäß an der Messe teilnimmt, eine zweifache Kommunion empfangen: die Kommunion des Hörens und des Mundes. Das ist wesenhafte Aktivität an der Meßfeier.« (P. PARSCH: *Christliche Renaissance*, 192f.).

⁵⁷ Vgl. PEML 10: »Das Wort Gottes, das die Kirche im Gottesdienst liest und verkündet, zielt geradezu darauf ab, zur Eucharistie, dem Opfer des Bundes und dem Gastmahl der Gnade, hinzuführen.« Vgl. auch das Gabengebet am Gedenktag des Bibelübersetzers Hieronymus: »Herr, unser Gott, laß uns dem Beispiel des heiligen Hieronymus folgen und dein Wort immer neu bedenken, damit wir mit umso größerer Bereitschaft an deinen Altar treten, um das heilbringende Opfer zu feiern.« (DMB 798). Vgl. auch BAUMGARTNER: *Wort*, 161–166.

⁵⁸ DMB 1019. Im Messformular für die Kirche E (für das Bistum) heißt es im Tagesgebet: »Laß sie [die Kirche von N.] durch Wort und Sakrament eins sein im Heiligen Geist.« (DMB 1041). Im MRom 1080 steht hier spezifischer »per Evangelium et Eucharistiam«.

⁵⁹ *Verbum Domini*, 56. – Vgl. zur Sakramentalität des Wortes bei Parsch das Zitat bei Anm. 3.

⁶⁰ Vgl. L. LIES: *Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz*.

von der Eucharistie abgeleitet ist (und daher auch in nicht-eucharistischen Gottesdiensten gilt), sondern vom auferstandenen und daher in der Feier gegenwärtigen Christus stammt, der – wie bei den Jüngern von Emmaus – das Wort verkündet. Andererseits darf die Gegenwart Christi im Wort aus theologischen Gründen nicht dazu führen, das Wort gegen die Eucharistie auszuspielen.⁶¹

Die Sakramentalität des Wortes, die ein theologischer Schwerpunkt einer liturgischen Bibelhermeneutik ist,⁶² hebt also in erster Linie die Gegenwart Gottes / Christi in der Verkündigung hervor – ein Anliegen, das Pius Parsch leidenschaftlich⁶³ bezüglich des »Lesegottesdienstes« hervorhob:

»Machen wir uns die Bedeutung dieses Teiles klar; er heißt *Gotteswort*. Gott spricht zu uns. [...] Im Lesegottesdienst spricht Gott wahrhaft und wirklich zu uns, er spricht genau so, wie einst Gott am Sinai zum Judentum sprach. Er spricht genau so, wie Christus am Berg der Seligkeiten oder vom Schiffelein des Petrus zu den Volksscharen redete. Wenn ein großer Mann zu uns spricht, da ist es uns wie eine Offenbarung. Doch was ist der berühmteste Mann gegen den unendlichen Gott. Darum die große Folgerung: wir sollen mit Ehrfurcht, Liebe und Freude dem Gottesworte lauschen, wo es uns begegnet. Es begegnet uns in der Hl. Schrift, in der Epistel, im Evangelium, in der Predigt.«⁶⁴

⁶¹ Man beachte, dass in SC 7 bei den Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie seine Präsenz in der Eucharistie durch ein »maxime« hervorgehoben ist. Paul VI. hob sie in der Enzyklika *Mysterium Fidei* (1965) als »substantialis« (40) hervor, da die Eucharistie die Gegenwart Christi sichtbar und bleibend anzeigt und enthält. Dies kommt dem Menschen, der besonders sichtbare und erfahrbare Zeichen (Kommunion!) für die Transzendenz braucht, sehr entgegen. Vgl. ausführlicher M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 392–402; O. NUSSBAUM: Gegenwart Gottes/Christi, 69.

⁶² Vgl. hierzu M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 354–388.

⁶³ Vgl. etwa P. PARSCH: Liturgische Predigten, Bd. 6, 268f.: »Wir sind noch viel zu wenig überzeugt und durchdrungen, daß in der Epistel und im Evangelium Gott selbst zu uns spricht. Das sieht man an dem Husten, Räuspern, Schneuzen während der Lesung. Wenn wir diese Lesungen als lebendiges Wort Gottes, das Vaters der Lichter, ansehen würden, da müßten wir den Atem anhalten, wir würden mäuschenstill sein, so daß man eine Nadel fallen hörte. Dazu wollen wir uns nun auch erziehen.«

⁶⁴ P. PARSCH: Liturgische Predigten, Bd. 1, 136.138. In diesem Zitat sind in nuce etliche Stichworte wie »Offenbarung«, »begegnen« oder die heilsgeschichtliche Begründung enthalten, die bei M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 339–388 entfaltet werden.

Parsch differenzierte kaum bewusst zwischen der Gegenwart Gottes und der Gegenwart Christi,⁶⁵ da es ihm um die Tatsache der göttlichen Gegenwart als solche ging.⁶⁶ Dabei begründet er diese Gegenwart im Wort auch mit der Inkarnation⁶⁷ und führt an anderer Stelle bildhaft aus: »Gott spricht zu mir, und seine Worte, seine Stimme ist bloß aufgefangen in den Körper der geschriebenen Buchstaben. Die Worte sind Leiber, hinter denen eine Seele lebt, zu dieser Seele muß ich vordringen.«⁶⁸ Er verwendet dabei eine Formulierung, die mit jener des Origenes fast wörtlich übereinstimmt: »Denn wie es [das Wort Gottes] dort vom Schleier des Fleisches, so wird es hier von dem des Buchstabens verhüllt, sodass der Buchstabe gleichsam als das Fleisch angeblickt, der darin verborgene Sinn aber gleichsam als Gottheit verstanden wird.«⁶⁹

Die Sakramentalität des Wortes zeigt sich auch in dessen Wirkungen bzw. performativen Charakter.⁷⁰ Parsch führt dazu aus, dass das Wort Gottes der »Same [ist], der das Pflänzlein der Gnade erzeugt« und »bei der Zeugung zum Gotteskind wesentlich« ist. Es ist außerdem »Arznei für die volle Gesundung des begnadeten Menschen. [...] Nicht bloß die Eucharistie, auch das Gotteswort soll unser Leben lang uns Nahrung und Medizin für unser Gnadenleben sein.«⁷¹ Parsch entfaltet nach der Erläuterung von »Gnade und Gotteswort« auch die Beziehung zwischen dem Hl. Geist und dem Wort Gottes, denn »Gottes-

⁶⁵ Vgl. hierzu O. NUSSBAUM: Gegenwart Gottes/Christi und M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, bes. 359–369 (auch zur Frage nach der Gegenwart Christi in der alttestamentlichen Verkündigung oder in der Homilie).

⁶⁶ P. PARSCH: Liturgische Predigten, Bd. 1, 137: »Erfüllen wir uns mit der Tatsache, in der Epistel, im Evangelium, in der Predigt spricht im wahren und wirklichen Sinn Gott zu uns.«

⁶⁷ Vgl. ebd., 1, 138; DERS.: Volksliturgie (1940), 261: »Es ist auch eine Inkarnation Christi, des Logos, wenn Gott in der Schrift zu mir redet. Christus stellt ja seine Mutter in Parallele mit dem Menschen, der das Wort Gottes hört (empfängt) und bewahrt (trägt).«

⁶⁸ Ebd. Dies ist für Parsch die »dritte und höchste Stufe. Die erste war die Exegese [...]; die zweite war die historische Wirklichkeit, Christus trat vor mich hin, ich sah sein Leben, hörte seine Worte; dasselbe gilt auch für die anderen Teile der Hl. Schrift.« (ebd.)

⁶⁹ Origenes, In Lev. hom. 1, 1 (SChr 286, 66; BORRET). Deutsche Übersetzung nach R. GÖGLER: Theologie des Wortes bei Origenes, 301. Vgl. auch H. DE LUBAC: Schriftverständnis des Origenes, 397.

⁷⁰ Vgl. hierzu M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 379–388.

⁷¹ Vgl. P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 6, 268.

wort ist Geisteswort.« Mit Bezug zu Joh 16,8 (Evangelium am damaligen 4. Sonntag nach Ostern) führt er aus:

»Der Hl. Geist aber ist Urheber und Spender der Gnade. In seinen beiden Händen hält er das Gotteswort und die Eucharistie, mit denen er das Scheidungswerk, aber zugleich das Wunderwerk der Gnade vollbringt.«⁷²

Die theologischen Aspekte einer liturgischen Bibelhermeneutik, die hier freilich nur kurz genannt und mit Parsch in Verbindung gebracht wurden, werden in der rituellen Inszenierung der Wortverkündigung in der Liturgie ansichtig.

3.2 Die rituelle Inszenierung und die Liturgie als hermeneutischer Schlüssel⁷³

Ganz im Sinne von Parschs Aufruf »Betrachten wir die Zeremonien«⁷⁴ werden in der Habilitationsschrift die Riten untersucht, die Lesung(en) und Evangelium in den verschiedenen westlichen wie östlichen Riten umgeben. Zeigt im römischen Ritus die Buchangabe »Lesung aus...« den menschlichen Verfasser an, macht »Wort des lebendigen Gottes« am Ende die doppelte Urheberschaft der Bibel als Gotteswort in Menschenwort bewusst. Umso mehr ist die Evangelienverkündigung hervorgehoben. Durch die Akklamationen in der zweiten Person »Ehre sei *dir*, o Herr« und »Lob sei *dir*, Christus« wird das Sprechen Christi und der Dialog mit ihm angedeutet.⁷⁵ Das Evangeliar dient als Symbol Christi, dessen Ankunft mit Leuchtern und Weihrauch – ein Brauch, der dem antiken Herrscheradvent nachempfunden ist und bereits im vierten Jahrhundert in der Liturgie verwendet wurde – angezeigt wird. Das Halleluja (Offb 19) verweist auf das Kommen des erhöhten Herrn. Noch deutlicher wird die Christuspräsenz in der Wortverkündigung beim Blick in östliche Riten. So heißt es etwa in der armenischen Liturgie unmissverständlich: »Es spricht Gott.«⁷⁶ In der byzantinischen Bischofsliturgie und auch in der syro-malankari-

⁷² Ebd., 270. Vgl. zur pneumatologisch-epikletische Dimension des Wortes Gottes M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 416–421.

⁷³ Vgl. ebd., 287–328.

⁷⁴ P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 1, 141.

⁷⁵ Vgl. hierzu etwa P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 5, 21.

⁷⁶ D. SARDARYAN – G. WINKLER (Hg.): Liturgie der Armenischen Kirche, 45.

schen werden zur Evangelienprozession zusätzlich sog. Rhipidien verwendet, ursprünglich Fächer im Hofzeremoniell, heute Metallscheiben mit der Darstellung eines Seraphen (und kleinen Glöckchen), um die Ankunft Christi inmitten der Engel zu inszenieren.⁷⁷ Der Vergleich der vielfältigen Riten kann sowohl durch die gemeinsamen Elemente (wie z.B. die Rahmung der Schrifttexte oder die rituell hervorgehobene Ehrenstellung des Evangeliums) als auch durch manche Spezifika (z.B. etwa den Lesesegen für den Lektor) das grundlegende Verständnis der Schrift in der Liturgie als aktuelles Wort Gottes und damit die Sakralität der Schrift unterstreichen. Auch die jüdische Tora verkündigung in der Synagoge macht auf eine hermeneutische Gemeinsamkeit aufmerksam: Durch die Gebete und die Prozession mit der Schriftrolle wird die Verkündigung der Tora als Re-Inszenierung der Sinai-Offenbarung, als aktuell ergehendes Wort Gottes, gefeiert.⁷⁸ Über diese eher grundsätzliche Hermeneutik hinaus kann die Liturgie durch ein unterschiedliches liturgisches Setting auch einzelne Perikopen verschieden interpretieren. So liest sich die Zachäus-Perikope (Lk 19,1–10) an der Kirchweihe mit dem Fokus auf »Heute ist diesem *Haus* das Heil geschenkt worden« anders als am 31. Sonntag im Jahreskreis C, wieder anders in der byzantinischen Krankensalbung oder am Sonntag der Vergebung vor der Quadragesima in Mailand. Manchmal nimmt die Liturgie selbst eine Interpretation durch einen anderen Text vor wie etwa bei den johanneischen Perikopen der Fastenzeit A, wenn die Präfation eine Deutung auf die Taufvorbereitung bzw. -erinnerung vornimmt. Das Kirchenjahr ist also ein wesentlicher Interpretationsschlüssel. Antiphonen färben in der Tagzeitenliturgie einen Psalm entsprechend ein, sodass derselbe Psalm je unterschiedliche Hervorhebungen und Deutungen erfährt, oftmals in einem christolo-

⁷⁷ Die Rhipidien wurden trotz ihrer ursprünglich rein praktischen Bedeutung, durch das Fächeln Mücken zu vertreiben, bald zum liturgischen Ehrensymboll für Christus inmitten der Seraphim, weshalb ihr Bild auf den Fächern abgebildet wurde. Vgl. J. BRAUN: Das christliche Altargerät, 642–647; K. ONASCH: Kunst und Liturgie, 114f.; M. KUNZLER: Christus ist unter uns, 105f.; J. MADEY – G. VAVANIKUNNEL (Hg.): Qurbana, 124.

⁷⁸ Vgl. R. LANGER: Sinai, Zion, and God in the Synagogue: Celebrating Torah in Ashkenaz. Vgl. auch die übersichtlichen Einführungen: A. M. BÖCKLER: Jüdischer Gottesdienst, 106–135, bes. 107f. 119–131, Übersicht, 129; L. A. HOFFMAN: Introduction to the Liturgy. The Reading of Torah. – Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 321–327.

gischen Sinn (als *vox Christi ad Patrem, vox Ecclesiae ad Christum* oder als *vox de Christo*). Die Leseordnung hat mit den Prinzipien ihrer Zusammenstellung eine wichtige Funktion in der wechselseitigen Deutung der Perikopen. Freilich kann dies manchmal einengen, so dass vor allem die Intention derer, die die Ordnung konzipiert haben, auf Kosten anderer Aspekte des Textes in den Vordergrund tritt. Manchmal eröffnet sich aber ein Mehrwert, indem die Kombination der Lesungstexte oder die Verbindungen von biblischen und liturgischen Texten, also die intertextuellen Bezüge, ein Sinnpotential freilegen, das ein einzelner Text für sich allein nicht aufweist.

3.3 Rezeption der Schrift als Akt der *participatio actuosa*⁷⁹

Solche Bezüge wirken freilich nicht von selbst, sondern müssen erst erkannt werden. Noch elementarer gilt für jeden einzelnen Bibeltext in der Liturgie, dass er (meist hörend) aufgenommen werden muss. Das verkündete Wort verlangt nach einer Resonanz, einer Aneignung oder Rezeption im Hörer. In der Literaturwissenschaft etablierte sich mit Blick auf die Text-Leser-Interaktion die Rezeptionsästhetik.⁸⁰ Der Literaturwissenschaftler Umberto Eco sprach etwa davon, dass der Autor dem Leser ein »offenes Kunstwerk«, »ein zu vollendendes Werk«⁸¹ übergibt, weil der Leser an der Interpretation mitwirkt. Das Verständnis ist biographisch wie kulturell geprägt, nicht jedoch beliebig, weil es durch das Wechselspiel von Leer- / Unbestimmtheitsstellen und Kommentaren im Text gelenkt ist.⁸²

Auf den Schrifttext in der Liturgie übertragen, macht dies auf die Mitwirkung der einzelnen Hörer aufmerksam. Die Rezeption der Schrift ist damit ein wesentlicher Teil der *participatio actuosa* (SC 14 u.ö.)⁸³ an

⁷⁹ Vgl. hierzu ebd., B.IV.

⁸⁰ Vgl. zur ersten Orientierung H. ANTOR: Rezeptionsästhetik (mit Lit.); H. R. JAUSS: Rezeption und Rezeptionsästhetik; R. WARNING: Rezeptionsästhetik.

⁸¹ U. ECO: Das offene Kunstwerk, 55.

⁸² Vgl. DERS.: Lector in fabula. Vgl. ebd., 63: »Der Text ist also mit Leerstellen durchsetzt, mit Zwischenräumen, die ausgefüllt werden müssen; und wer den Text sendet, geht davon aus, dass jene auch ausgefüllt werden.« Er unterstreicht, dass »der Text die Mitarbeit des Lesers als wesentliche Bedingung seiner Aktualisierung postuliert.« (ebd., 65). Vgl. auch W. ISER: Der Akt des Lesens; DERS.: Die Appellstruktur der Texte, zu den Kommentaren, bes. 19–23; DERS.: Der implizite Leser.

⁸³ Vgl. etwa F. LURZ: Tätige Teilnahme angesichts der heutigen kulturell-religiösen Bedingungen; W. HAUNERLAND: Participatio actuosa; M. STUFLESSER: Actuosa Participatio;

der Liturgie. Die Erfahrung zeigt, dass Menschen – je nach eigenen Bedingungen, Lebenssituationen, Schriftkenntnissen etc. – unterschiedlich hören. Ja selbst wer einen Text in der Vorbereitung der Liturgie liest, wird gelegentlich bei dessen Verkündigung auf andere Aspekte aufmerksam, die er vorher nicht bemerkte, oder überhört schlicht, was zuvor aufgefallen war.

Dabei ist Rezeption ein lebendiger Prozess. Was die Rezeptionsästhetik neu ins Bewusstsein gerufen hat, hatte bereits Gregor der Große († 604) aufgrund seiner eigenen Erfahrung mit der Schriftbetrachtung in einer Ezechiel-Homilie so zusammengefasst: »Divina eloquia cum legente crescunt.« – »Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser, denn jeder versteht sie umso tiefer, je tiefer er in sie eindringt.«⁸⁴ Diese Erfahrung kann ebenso in der Liturgie gemacht werden, besonders deutlich etwa bei den sich regelmäßig wiederholenden Kurzlesungen und Psalmen der Tagzeitenliturgie, die je nach eigener Situation jeweils anders sprechen. Im Lauf der Zeit stellt sich so ein Wachsen der Schriftworte in dem Sinn ein, dass derselbe Text für den Einzelnen subjektive Konnotationen kumuliert und gelegentlich wieder frühere aufruft.

Die Rezeptionsästhetik macht darauf aufmerksam, dass die Unbestimmtheitsstellen eines Textes die Möglichkeit unterschiedlicher Interpretationen eröffnen. Auch die Liturgie lässt dem Hörer die Freiheit, wie er einen Bibeltext hört, versteht und für sich fruchtbar macht. Ob jemand einen Psalm christologisch versteht oder eher auf der wörtlichen Ebene bleibt, liegt im Ermessen des Einzelnen, selbst wenn beispielsweise beim klassischen Osterpsalm 118 »Ich werde nicht sterben, sondern leben« der Kontext dafür spricht, den Auferstandenen selbst zu hören.⁸⁵ Man kann aber noch einen Schritt weiter gehen und

M. SEARLE: Called to Participate; F. KOHLSCHIEIN: Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme.

⁸⁴ GREGOR: Homiliae in Ezechielem prophetam 1,7,8 (CChr.SL 142, 87; ADRIAEN): »... nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in eis altius intendit.« Vgl. auch die ähnliche Formulierung (im Plural) bei Gregor: Moralia in Iob 20,1,1 (CChr.SL 143A, 1003; ADRIAEN): »sacra scriptura [...] aliquo modo cum legentibus crescit.« – R. VORDERHOLZER: »Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern«, 168 nennt Gregor den »Patron der Rezeptionsästhetik«.

⁸⁵ Harald Buchinger resümiert: »In der Eindeutigkeit der Anspielung bei gleichzeitiger Offenheit ihrer Aneignung liegt die eigentümliche Poesie der römischen Tradition.« (H. BUCHINGER: Mehr als ein Steinbruch, 23; vgl. DERS.: Lebensraum des Wortes, 205).

den Psalm christologisch und zugleich persönlich auffassen, d.h. dass man durch »Rollenzitation«⁸⁶ mit Christus einen Psalm gleichsam in der Spur und Nachfolge Jesu betet und sich zu eigen macht.

Durch die Liturgie wird die Rezeption des Einzelnen in einen größeren Kontext gestellt, der ihn selbst übersteigt, denn er wird von der Rezeptionsgemeinschaft Kirche getragen. Wenn die Psalmen etwa in der Tagzeitenliturgie nicht (nur) im eigenen Namen, sondern im Namen der Kirche gebetet werden,⁸⁷ wird (besonders bei differierender Stimmung zwischen Psalm und persönlicher Situation) die personale Rezeption des Psalms im Gebet erst möglich.⁸⁸ Außerdem werden in der Liturgie Deutungen von Schriftstellen über die Jahrhunderte hin weitertradiert, sodass sie (im Unterschied zu einer zeitgebundenen Homilie) einen gewissen normativen Charakter bekommen.⁸⁹ Dies geschieht etwa bei den (meist patristischen) Väterlesungen der Lesehore, die nach AES 163 die Schrift »authentisch« auslegen, oder bei den Hymnen, die in poetischer Sprache Schriftauslegungen aus der Tradition überliefern. Die Glaubens- und Schrifterfahrung der Kirche ist schlicht größer als die des persönlichen Beters und kann daher zu einer Bereicherung für den Einzelnen werden, der in der Feier der Liturgie an der Erfahrung der Kirche teilhat. Damit kommt ein Mehrwert der kirchlichen Rezeption zum Vorschein.

Beziehen sich die bisherigen Gedanken auf die Art und Weise der Rezeption, soll nun das »Ergebnis« bedacht werden, nämlich die Frage nach den kognitiven Inhalten der Bibel. Denn im Einzelnen entsteht durch die Feier der Liturgie nach und nach ein »Relief der Bibel«. Wer nur an bestimmten Hochfesten in die Kirche geht, hört nur die »Spitzenpunkte« wie die Weihnachts- und Ostererzählung, mehr erfährt, wer jeden Sonntag die Messe mitfeiert, noch mehr, wer auch die Tag-

⁸⁶ A. A. HÄUSSLING: Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen, 5. Vgl. DERS.: Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, 96–100; DERS.: Biblische Grundlegung, 306–309, bes. 306f.; M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 438–445.

⁸⁷ Vgl. zum Stundengebet / Laienbrevier P. PARSCH: Volksliturgie 44.61.78f.481–487, hier bes. 486.

⁸⁸ Vgl. AES 108.

⁸⁹ Während die liturgischen Deutungen (durch Intertextualität, in Gesängen und Gebeten etc.) durch die mindestens jährliche Wiederkehr sich subtil einprägen und durch ihre kirchenamtliche und (teilweise) weltweite Verbreitung einen autoritativen Charakter tragen, wird die Homilie meist »nur« als Werk des einzelnen Predigers angesehen.

zeitenliturgie (mit der Lesehore) vollzieht. Die erneuerte Leseordnung hat hier einen echten Fortschritt gebracht. Je mehr das Wissen mit dem Verstehen verbunden wird, desto mehr nehmen, um in diesem Bild zu bleiben, die Konturen und Kontaktflächen des Reliefs zu.

Nicht unwichtig ist für eine liturgische Bibelhermeneutik die Frage nach dem Verhältnis zwischen der »liturgischen Bibel« und der kanonischen Bibel, also dem, was ein Teilnehmer an der Liturgie im Vergleich zum Ganzen der Bibel aufnimmt. Dass nicht die Vollständigkeit angestrebt sein kann, ergibt sich schon aus dem Umfang,⁹⁰ zumal der Gottesdienst zwar auch, aber keineswegs in erster Linie didaktische Ziele hat. Außerdem ist klar, dass es in der Schrift unterschiedlich wichtige Perikopen gibt. Besonders interessant ist es zu prüfen, welche Teile der Evangelien als dem »Hauptzeugnis für Leben und Lehre des fleischgewordenen Wortes« (DV 18) in die Leseordnung aufgenommen wurden und welche nicht. An den Sonn- und Feiertagen kommen nicht alle Perikopen der Evangelien vor,⁹¹ teilweise wohl aus Platzmangel, teilweise weil sie als »schwierige Texte« eingestuft wurden.⁹² Doch es gibt auch Passagen bzw. Verse, die überhaupt nicht in der Liturgie vorkommen, wie etwa Joh 7,3–9.11–24.31–36⁹³ oder – vermutlich bewusst ausgeschieden, um kein antijüdisches Verständnis zu transportieren – Joh 8,43–50 und 15,22–25. Das Wort »Schlangenbrut« lässt die Liturgie Johannes den Täufer in den Mund nehmen,⁹⁴ nicht

⁹⁰ Dennoch ist der Umfang besonders im zweijährigen Zyklus der Lesehore beachtlich: aus dem AT sind 38,6% vertreten: aus dem Pentateuch 33,9%, aus den übrigen historischen Büchern 31,2%, aus der Weisheitsliteratur 40% und aus den Propheten 52,3% (vgl. E. J. LENGELING: *Liturgia Horarum*, 232; 236f.). Das NT wird entgegen der Behauptung in AES 146 und ebd., 236 nicht zu 100% gelesen, wie gleich gezeigt wird.

⁹¹ E. NÜBOLD: *Perikopenordnung*, 203–217 hat eine Liste von 25 »wichtigen« Perikopen aufgestellt, die im OLM an den Sonn- und Feiertagen fehlen. Allerdings sind bei etlichen seiner Auffassung nach fehlenden Perikopen Parallelstellen aus den Synoptikern im OLM enthalten.

⁹² Vgl. PEML 76.

⁹³ Joh 7,14–18 kann bei der Lektorenbeauftragung verwendet werden, was aber doch nur einen kleinen Kreis betrifft. – Weiterhin fehlen z.B. Joh 10,19–21; Joh 12,17–19 (hätte man am Palmsonntag problemlos anfügen können); Joh 12,34–36 (nur bei Votivmesse zum Kreuz und zur Segnung von Kelch und Hostienschale); Joh 12,37–43 (Parallelen von Synoptikern sind aufgenommen). Vgl. *Die Schriftlesungen der Messfeier*, 57f.

⁹⁴ Vgl. Mt 3,7 am 2. Adventssonntag A (Lk 3,7 bei Messen zur Versöhnung).

aber Jesus gegen die Pharisäer.⁹⁵ Damit vermittelt die Liturgie ein leicht anderes Jesus- und Gottesbild als die Evangelien.

Die kognitive Rezeption ist mit einer spirituellen Rezeption der Schrift zu ergänzen, wie dies auch bei den Emmausjüngern geschah. Sie wussten kognitiv alles über die Auferstehung, doch erst die Begegnung mit dem Auferstandenen hat ihr Herz brennen und ihre Augen aufgehen lassen. Die Schrift ist auch ein »spirituelles Gedächtnis« der Kirche,⁹⁶ das die vielfachen Wege der Menschen mit Gott (inklusive der Zu- und Abwendungen) »speichert« und in der Liturgie normativ für Heute zugänglich macht. Die eigenen Erfahrungen können so mit jenen des Volkes Israel und der frühen Kirche erweitert und auf dieser Hintergrundfolie reflektiert werden.

4. LITURGICAL APPROACH (TEIL C)

4.1 *Die theologische Verflechtung von Liturgie und Bibel*

Auch wenn nur einige Aspekte der Habilitationsschrift knapp vorgestellt wurden, dürfte klar geworden sein, wie sie sich an das Grundanliegen von Pius Parsch anschließt und es weiterführt, da sie die mannigfaltigen Beziehungen von Liturgie und Bibel exemplarisch zeigt und theologisch reflektiert. Die Verbindungen erschöpfen sich jedoch nicht darin, dass die Schrift in Lesungen und Psalmen direkt zu Wort kommt, Gebets- und Gesangstexten durchdringt oder Riten ihren Sinn verleiht.⁹⁷ Vielmehr reichen die wechselseitigen theologischen Verflechtungen tiefer.⁹⁸

Hier ist zunächst die Anamnese zu nennen, die Bibel und Liturgie eigen ist und gleichsam ihre »verbindende Leitkategorie«⁹⁹ ist. Die Schrift ist in sich mehr als eine historische Quelle oder Zeugnis einer

⁹⁵ Vgl. Mt 23,33: »Ihr Nattern, ihr Schlangenbrut! Wie wollt ihr dem Strafgericht der Hölle entrinnen?« – Es fehlen aus demselben Grund: Mt 12,33–37 (bes. 34!) und 23,33–36.

⁹⁶ Der Ausdruck lehnt sich an Jan Assmanns »kulturelles Gedächtnis« an. Vgl. J. ASSMANN: Das kulturelle Gedächtnis.

⁹⁷ Vgl. SC 24; M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 22–244.

⁹⁸ Im Folgenden wird teilweise wörtlich auf die Ergebnisse der Habilitationsschrift zurückgegriffen (ebd., 467–477).

⁹⁹ Vgl. G. STEINS: Hört dies zu meinem Gedächtnis, bes. 237.

früheren und damit vergangenen Zeit. In beiden Testamenten ist der Auftrag zum Gedenken an die Heilstaten Gottes enthalten,¹⁰⁰ um sie so als Ursprungsgeschichte mit Gegenwartsrelevanz lebendig zu halten. Im Hören und Verkünden der Schrift wird dieser Auftrag ausgeführt, sodass sie der Gottesbegegnung dient. Gleiches Ziel verfolgt im Umgang mit der Schrift auch die (christliche wie jüdische) Liturgie, für die die Anamnese bekanntlich zentral ist. Die Liturgie versetzt nicht in ein Damals der Geschichte Israels oder des Lebens Jesu zurück. Vielmehr wohnt ihr die gegenläufige Bewegungsrichtung inne, indem sie das biblisch bezeugte, damals stattgefundene Heilshandeln Gottes aufgrund seiner zeitenthobenen Präsenz im Heute der Feier proklamiert und daran Anteil schenkt. Das in der Liturgie häufig vorkommende hermeneutische Mittel der zitierenden Rollenidentifikation hilft, sich in die Personen hineinzusetzen und damit die Schrift als personales Heilswort für die Gegenwart zu erkennen. Auch PARSCH betonte häufig die Bedeutung von Bibel und Liturgie für die Gegenwart:

»Die Liturgie will nicht in der Vergangenheit und auch nicht in der Zukunft leben, sondern in der Gegenwart. Der Sinn der Liturgie ist auch nicht ein Denken an die vergangene Zeit oder an die Zukunft, sondern ist eine Wirklichkeit. Gewiß führt uns die Liturgie gern in die Vergangenheit und an das Ende; doch sie läßt uns nicht dort verweilen, sondern führt uns immer wieder zurück in die Gegenwart und will uns etwas Wirkliches und Greifbares geben, und das ist die Gnade. Sinn aller Liturgie ist nicht Geschichte und nicht Erwartung, sondern Gnadenspendung.«¹⁰¹

In diesem präsentischen Sinn blicken Schrift und Liturgie auch auf die eschatologische Vollendung voraus. Was die Schrift paradigmatisch bzw. antizipatorisch enthält, feiert die Liturgie. Vielfach lässt sich in der Liturgie das Zeitkonzept »Schrift – Heute – Vollendung« beobachten, was etwa in zahlreichen Hochgebeten der Sakramentenfeiern (besonders im Vierten Hochgebet, bei Lobpreis und Anrufung Gottes

¹⁰⁰ Im AT ist dies mit der Wurzel *zkr* ausgedrückt, die sowohl von Gott her als auch vom Volk her (besonders im Dtn) gebraucht wird. Im NT ist Jesu Auftrag »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19; 1 Kor 11,24f.) maßgeblich. Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 339–354 und S. WAHLE: Gottes-Gedenken, 76–90.

¹⁰¹ P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 6, 26. Der Gedanke kehrt an anderen Stellen mehrfach wieder.

über dem Wasser, den Ordinationsgebeten etc.) oder dem Exsultet deutlich hervortritt. Die »Heilsgeschichte«, also das Handeln Gottes in der Geschichte, das Einwirken des gottgeschenkten Heils in die Erfahrungen der Menschen hinein, ist in der Schrift wie in der Liturgie letztlich dasselbe.¹⁰²

Die Verbindung von Bibel und Liturgie kann bei der oben und bei Parsch genannten »Sakramentalität des Wortes« besonders bewusst werden. Kurz zusammengefasst, meint dieser theologische Begriff die geistgewirkte, performative Gegenwart Gottes oder Christi in seinem Wort, sein Sprechen durch die menschlichen Worte des Hagiographen (Bibel) und des Verkünders (Liturgie) hindurch. Das Wort der Schrift ist damit nicht toter Buchstabe oder nur Träger von Informationen, sondern verfügt über eine Tiefendimension, die die göttliche Präsenz bezeugt. Diese Gegenwart ist personal und zielt auf die Begegnung mit den Hörern und Lesern. Auch die Liturgie, die als Feier des Pasha-Mysteriums und Vollzug des Priesteramtes Christi verstanden wird,¹⁰³ lebt aus der Gegenwart Gottes / Christi, vermittelt sie und macht sie erfahrbar. Sie ist dabei Antwort auf den vorausgehenden Ruf Gottes, der in der Schriftverkündigung einen sichtbaren Ausdruck erhält. Das Verständnis der Schrift als Offenbarungsgeschehen, das zugleich die Annahme mit einschließt, und der Dialogcharakter der Liturgie durchdringen und bestärken einander wechselseitig.

Auch die pneumatologisch-epikletische Dimension des Wortes zeigt die Nähe von Schrift und Liturgie an. Denn derselbe Geist, der die Hagiographen bei der Abfassung der biblischen Bücher (und auch die späteren Redaktoren, die die Texte fortgeschrieben haben) inspiriert hat, lässt die Schrift im Gottesdienst lebendig werden. Der Hl. Geist wirkt die Verbalpräsenz Gottes / Christi im Wort, ermöglicht die dialogische Begegnung und vermittelt dessen performative Kraft, was Parsch auf die prägnante Formel brachte: »Gotteswort ist Geisteswort.«¹⁰⁴ Zusammen mit dem zuvor genannten anamnetischen Charakter ist das Wort in der Liturgie ein anamnetisch-epikletisches Geschehen wie es die Liturgie in ihrer Grundstruktur selbst ist, an der das Wort in der Feier des Gottesdienstes partizipiert. Zugleich gibt die Schrift der Li-

¹⁰² Vgl. auch A. A. HÄUSSLING: *Biblische Grundlegung*, 310.

¹⁰³ Vgl. SC 7.

¹⁰⁴ P. PARSCH: *Liturgische Predigt*, Bd. 6, 270.

turgie den Inhalt der Anamnese vor und vermittelt durch den Geist eine heilschaffende Kraft, die auch den Hörer »inspiriert«.

Louis-Marie Chauvet hat die »Natürlichkeit« dieser inneren Verflochtenheit von Bibel und Liturgie metaphorisch hervorgehoben: »Die Bibel ist in der Liturgie wie ein Fisch im Wasser.«¹⁰⁵ Wenn nun aber die Beziehung sowohl bei der Entstehung des Kanons¹⁰⁶ als auch bei der heutigen Feier, wie eben geschildert, theologisch so eng ist, ja die Rezeptionsgemeinschaft der Kirche von der Schrift selbst her impliziert wird,¹⁰⁷ dann ist eine liturgische Bibelhermeneutik nicht nur von Seiten der Liturgie(wissenschaft), sondern auch aus bibeltheologischer Perspektive ein sinnvoller und angemessener Ansatz. Ein »liturgical approach« zur Schrift ist daher ein ihr selbst kohärenter Zugang.¹⁰⁸

¹⁰⁵ L.-M. CHAUVET: What makes Liturgy biblical?, 127.

¹⁰⁶ Schon historisch hat die Liturgie maßgeblich zur Kanonbildung beigetragen hat, da nur diejenigen Schriften, die im Gottesdienst öffentlich verlesen wurden, als Wort Gottes galten und in den Kanon Aufnahme fanden. Vgl. etwa Y.-M. BLANCHARD: Interdépendance entre la formulation du Canon biblique chrétien et la lecture liturgique; K.-P. JÖRNS: Liturgie – Wiege der Heiligen Schrift; G. W. LATHROP: Saving Images, 6–19. Auch die Päpstliche Bibelkommission nennt die Liturgie als Faktor für die Kanonbildung (vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Bonn 1993 [VAS 115] 82f.).

¹⁰⁷ Die kanonischen Texte sind »öffentliche und normative Texte einer Lesegemeinschaft. Der implizierte ideale Rezipient ist nicht wie beim modernen Roman ein Individuum in seiner Stube, sondern die zuhörende Rezeptionsgemeinschaft bei ihrer liturgischen Versammlung«. (D. BÖHLER: Kanon, 178, Anm. 35. mit dem Hinweis auf Dtn 31,10f.; Neh 8; Kol 4,16; Offb 1,3). Benedikt XVI. unterstrich diesen Zusammenhang gerade mit Blick auf die Liturgie bei der Abschlusshomilie zur Weltbischofssynode zum Wort Gottes (26.10.2008): »Hier [in der Liturgie] scheint auf, daß die Bibel das Buch eines Volkes und für ein Volk ist; ein Erbe, eine den Lesern übergebene Hinterlassenschaft, damit sie in ihrem Leben die Heilsgeschichte Gegenwart werden lassen, deren schriftliches Zeugnis die Bibel bewahrt. Deshalb gibt es eine Beziehung wechselseitiger, lebenswichtiger Zugehörigkeit zwischen Volk und Buch: die Bibel bleibt ein lebendiges Buch mit dem Volk, seinem Subjekt, das sie liest; das Volk existiert nicht ohne das Buch, denn in ihm findet es seine Daseinsberechtigung, seine Berufung, seine Identität. Diese wechselseitige Zugehörigkeit von Volk und Heiliger Schrift wird in jeder liturgischen Versammlung gefeiert« (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081026_conclusion-sinodo.html [Zugriff: 15.07.2019; Hervorhebung im Original]). Vgl. auch L.-M. CHAUVET: Symbol und Sakrament, 209–212, ebd., 209: »Die Gemeinschaft schreibt sich selbst in dem Buch, das sie liest.«; H.-P. NEUHEUSER: Wortliturgie und Bibelkultur, 29f.

¹⁰⁸ Damit bestätigt die Studie argumentativ, was Verbum Domini 52 verlangt hatte: »In einem gewissen Sinn muss die Hermeneutik des Glaubens im Hinblick auf die Heilige Schrift ihren Bezugspunkt stets in der Liturgie haben«.

4.2 Merkmale einer liturgischen Bibelhermeneutik

Was ein solcher »liturgical approach« für die Bibelhermeneutik impliziert, lässt sich in einigen Punkten zusammenfassen:

(1.) Die Liturgie versteht die Schrift nicht in erster Linie als Dokument der Vergangenheit, sondern als aktuelles und lebendiges Wort Gottes. Es wird als geschichtlich ergangenes und gültig bleibendes bzw. genauer: stets neu zugesprochenes Wort der Offenbarung aufgefasst. Es ist Zeugnis für den gegenwärtigen auferstandenen Christus, der das Wort Gottes auslegt und verkündet, was besonders bei der Proklamation des Evangeliums deutlich wird, aber gemäß SC 7 für die ganze Schrift gilt.¹⁰⁹ Die Riten der Wortverkündigung stimmen bei der Verschiedenheit in den Details der einzelnen liturgischen Traditionen in Ost und West alle darin überein, dass Gott / Christus selbst in seinem Wort gegenwärtig ist und zu seinem Volk spricht. Die diesbezügliche Übereinkunft der Riten und auch die Parallele zur Toraverkündigung im Synagogengottesdienst hebt dies als ein wesentliches Charakteristikum der liturgischen Bibelhermeneutik hervor. Daher ist die Inszenierung nicht einfach eine ausschmückende (und damit problemlos verzichtbare) rituelle Einfassung des Wortes, sondern vielmehr Ausdruck und Umsetzung der theologischen Einsicht in die Sakramentalität des Wortes. Insofern ist die rituelle Dimension der Wortverkündigung wichtig, um hermeneutische Anliegen zu transportieren. Die Ästhetik steht im Dienst der theologischen Hermeneutik. Sie fördert das rechte Verständnis der Schrift und unterstützt die Verkündigung.

(2.) Die Liturgie versteht und verwendet die Schrift als Medium der Gottesbegegnung – und zwar in einem doppelten Sinn: Einerseits absteigend von Gott zum Menschen hin (katabatisch), d.h. wenn besonders in der Wortverkündigung Gott Menschen anspricht. Das Wort verlangt nach einer Ant-Wort. Daher wird die Schrift in der Liturgie andererseits auch aufsteigend vom Menschen zu Gott hin verwendet (anabatisch), wenn aus dieser Quelle etwa Gebete, Gesänge und Riten geformt werden. Dabei fungiert die Liturgie als Brücke zwischen dem

¹⁰⁹ SC 7 unterscheidet nicht zwischen AT und NT: »Gegenwärtig ist er [Christus] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.« Die Gegenwart Christi ist auch bezüglich der alttestamentlichen Schriftverkündigung mit Hilfe der Emmausperikope verständlich, da der auferstandene Christus die Schriften (= AT) sich zu eigen macht und mit sich selbst als erfüllt erklärt. Vgl. ausführlicher M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 357–372.

Bibeltext und den Teilnehmern, wenn etwa der Antwortpsalm (mit dem Kehrvers) sich auf die Lesung(en) und zugleich auf die singende Gemeinde bezieht oder die Homilie verkündetes Wort und tägliches Leben zu verbinden sucht, wenn ein lebensnaher Psalm der Tagzeitenliturgie die persönliche Situation ins Gebet einfließen lässt, eine Rollenidentifikation mit einer biblischen Person oder mit Christus durch die Liturgie nahegelegt wird, wenn Gebete einen Schrifttext nach dem Schema »wie damals, so auch heute« aktualisierend übertragen, wenn Schriftstellen in liturgischen Zeichen und Handlungen ritualisiert selbst vollzogen werden – die Varianten ließen sich leicht ergänzen. Grundlegend ist jedoch, dass die Liturgie konkrete Schriftstellen anamnetisch den Teilnehmern der Feier nahebringt und über das biblische Zeugnis einen Erfahrungsraum für die heilschaffende Begegnung mit Gott eröffnet.

(3.) Eine liturgische Bibelhermeneutik macht zudem darauf aufmerksam, wie die Liturgie selbst als Interpretin der Schrift fungiert, indem sie mittels der Leseordnung verschiedene biblische Texte intertextuell in Kommunikation miteinander treten lässt, die Bibeltexte mit anderen liturgischen Texten verbindet, oder durch Kirchenjahr und Feiertag schon ein gewisses Vorverständnis einträgt. Die Liturgie stellt also die Schrift stets in den Kontext der Feier und nimmt so auch Deutungen vor. Man kann von einer liturgischen Schriftauslegung sprechen, wenn etwa liturgische Texte wie Antiphonen, Perikopenorationen, Gesänge etc. manche Aspekte betonen oder in einem bestimmten Licht erscheinen lassen, andere hingegen übergehen und so die Schrifttexte nicht unerheblich interpretieren. Zugleich lässt die Bibel die Liturgie verstehen.

(4.) Die Liturgie geht ganz selbstverständlich von der Einheit der Schrift aus und weist in ihrer Hermeneutik eine klare christologische Ausrichtung auf, wie etwa die Leseordnung (traditionell an den Festen, rezent auch jenseits davon, wie etwa das Mailänder Lektionar in der Zeit nach Pfingsten deutlich zeigt), die christologische Auslegung der Psalmen und etliche Gebete und Gesänge zeigen. Dabei knüpft die Liturgie an der bereits neutestamentlichen christlichen Deutung des Alten Testaments und an die Kirchenväter an, die teilweise die liturgische Auslegung beeinflusst haben. Eine solche hermeneutische Grundeinstellung ist für die Liturgie, die Feier des Pascha-Mysteriums Christi ist, konsequent, wobei vor allem der römische Ritus dem Ein-

zelen die Freiheit lässt, ob er die vorgelegte christologische Interpretation übernehmen will.

(5.) Kurz wurde bereits darauf hingewiesen, dass jede Zeit ihre eigene Hermeneutik in die Liturgie einträgt. Denn einerseits transportiert die Liturgie in der traditionellen Lesungsauswahl (etwa bei den johanneischen Evangelien der Sonntage der Quadragesima), in zahlreichen Gebeten (etwa aus der *Traditio Apostolica*) und Hymnen (von Ambrosius angefangen) bewährtes Traditionsgut und damit auch bibelhermeneutische Positionen ihrer Autoren bzw. Kompilatoren. Andererseits sind die rezenten Leseordnungen des Westens oder die aktuelle Psalmenverteilung der Tagzeitenliturgie ebenso von bestimmten hermeneutischen und theologischen Vorentscheidungen geprägt, die ihrer Zeit entspringen und wiederum andere ausschließen. So weist eine liturgische Bibelhermeneutik – wie auch andere Hermeneutiken der Schrift – Konstanten (etwa das typologische Verständnis; Verheißung – Erfüllung etc.) wie Zeitgebundenheit auf.

(6.) Ein liturgical approach zur Schrift ist keine rein theoretische Angelegenheit, sondern ist letztlich auf eine biblisch-liturgische Spiritualität ausgerichtet, die die Schrift betend und feiernd als Wort Gottes aufnimmt und im Leben umzusetzen sucht. Ziel ist es, durch die wiederholte Feier eine christliche Identität auszubilden, die sich aus Bibel und Liturgie speist. Ein solches Anliegen ist im säkularen Umfeld des 21. Jahrhunderts sicher nicht weniger von existentieller Bedeutung als es schon zur Zeit von Pius Parsch war.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Liturgische Bücher / Quellen

Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, 1–2, Freiburg/Br. [u.a.] 21988. [= DMB]

Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI. Hg. von der Conferenza episcopale italiana. Città del Vaticano 21983.

Lezionario Ambrosiano secondo il rito della Santa Chiesa di Milano. Riformato

- mato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dal Signor Cardinale Dionigi TETTAMANZI [...], 1–7, Milano 2008–2009.
- Das Mysterium der heiligen Liturgie der Armenischen Apostolischen Kirche. Armenischer Text und deutsche Übersetzung, hg. und übers. v. Diradur SARDARYAN – Gabriele WINKLER, Etschmiadzin 2012.
- Qurbana oder die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens, hg. V. Johannes MADEY – Georg VAVANIKUNNEL, Paderborn [u.a.] 1968.

Kirchliche Dokumente

- Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch. Abdruck: DMB 25*–75*, und in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Bonn ¹¹2009, 7–89. [= AEM]
- BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben Verbum Domini über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (VAS 187), Bonn 2010.
- Die Interpretation der Bibel in der Kirche, hg. v. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION (VAS 115), Bonn 1993.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007. [= GORM]
- Homiletisches Direktorium, hg. v. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG (VAS 201), Bonn 2015.
- Pastorale Einführung in das Meßlektionar gemäß der Zweiten Authentischen Ausgabe des Ordo lectionum Missae (1981), veröffentlicht in: Die Feier der heiligen Messe. Meßlektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. 1: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr A. Einsiedeln [u.a.] 1982, 11*–40*, und in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Bonn ¹¹2009, 191–241. [= PEMPL]
- Premesse del Lezionario ambrosiano [PLA], in: Lezionario Ambrosiano 1, XIII–LVI.

Quellen

- Caesarius von Arles: Sermones, hg. v. Germain MORIN (CChr.SL 103f.), Turnholti 1953.
- Cyrrill von Jerusalem: Mystagogicae catecheses. Mystagogische Katechesen. Griechisch – Deutsch. Übers. u. eingel. v. Georg RÖWEKAMP (FC 7), Freiburg/Br. [u.a.] 1992.
- Gregor der Große: Moralia in Iob, hg. v. Marcus ADRIAEN, 1–3 (CChr.SL 143–143B), Turnholti 1979/1985.

- Homiliae in Ezechielem prophetam (CChr.SL 142), hg. v. Marcus ADRIAEN, Turnholti 1971.
- Origenes: In Exodum homiliae, in: Origenes Werke 6: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, hg. v. W. A. BAEHRENS (GCS 29), Leipzig 1920, 145–279.
- In Leviticum homiliae. Homélies sur le Lévitique. Texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel BORRET, 1–2 (SChr 286f.), Paris 1981.
- Hieronymus: Tractatus in librum psalorum, in: S. Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argument (CChr.SL 78), hg. v. Germanus MORIN, Turnholti 1958.

Literatur

- ALZATI, Cesare: Ambrosianum mysterium. La chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica (Archivio Ambrosiano 81), Milano 2000.
- ANTOR, Heinz: Rezeptionsästhetik, in: Ansgar NÜNNING (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart 2013, 650–652.
- ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (Beck'sche Reihe 1307), München 2013.
- BAUMGARTNER, Jakob: Das Wort, das in der Liturgiefeier zum Sakrament wird, in: Josef SCHREINER (Hg.): Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (FS Josef G. Plöger), Stuttgart 1983, 155–173.
- BENINI, Marco: Liturgische Bibelhermeneutik. Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 109), Münster 2020.
- DERS.: Paul Phrygio (1483–1543). Domprediger in Eichstätt, in: Ludwig BRANDL [u.a.] (Hg.): Zwischen altem Glauben und neuer Lehre. Die Reformation im Bistum Eichstätt – 30 Lebensbilder, Regensburg 2017, 240–245.
- BERGER, Rupert: Die Feier der Heiligen Messe. Eine Einführung, Freiburg/Br. [u.a.] 2009.
- BLANCHARD, Yves-Marie: Interdépendance entre la formulation du Canon biblique chrétien et la lecture liturgique, in: Martin KLÖCKENER u.a. (Hg.): Présence et rôle de la Bible dans la liturgie, Fribourg 2006, 69–93.
- BÖCKLER, Annette M.: Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002.
- BÖHLER, Dieter: Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft, in: ThPh 77 (2002) 161–178.
- BRAUN, Joseph: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932, 642–647.

- BUCHINGER, Harald: Lebensraum des Wortes. Zur Bibelverwendung der römischen Liturgie am Beispiel ihrer Gesänge, in: LJ 62 (2012) 181–206.
- DERS.: Mehr als ein Steinbruch? Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung in der römischen Liturgie, in: BiLi 82 (2009) 22–31.
- CHAUVET, Louis-Marie: Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz (Theologie der Liturgie 8), Regensburg 2015.
- DERS.: What makes Liturgy biblical? – Texts, in: SL 22 (1992) 121–133.
- DE LUBAC, Henri: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertr. u. eingel. v. Hans Urs von BALTHASAR (Henri de Lubac, Gesammelte theologische Schriften 2), Einsiedeln 1968.
- DURST, Michael: Wortkommunion – patristische Grundlagen, in: BiLi 89 (2016) 156–167.
- ECO, Umberto: Das offene Kunstwerk, Frankfurt/M. 2003.
- DERS.: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (Edition Akzente), München [u.a.] 1987.
- FRANZ, Ansgar: 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.S 14), Tübingen – Basel 2002.
- FUCHS, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (PThe 57), Stuttgart 2004.
- GÖGLER, Rolf: Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963.
- GROEN, Basilius J. / GASTGEBER, Christian (Hg.): Die Liturgie der Ostkirche. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen, Freiburg/Br. 2013.
- HAUNERLAND, Winfried: Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: IKAZ 38 (2009) 585–595; Wiederabdruck in: DERS.: Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 223–234.
- HÄUSSLING, Angelus A.: Die Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, in: DERS.: Tagzeitenliturgie 91–110 [Erstveröffentlichung 2008].
- DERS.: Biblische Grundlegung christlicher Liturgie, in: DERS., Tagzeitenliturgie 302–310 [Erstveröffentlichung 2001].
- DERS.: Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: DERS.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ, Münster 1997 (LQF 79), 2–10 [Erstveröffentlichung 1991].

- DERS.: Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien, hg. v. Martin KLÖCKENER (LQF 100), Münster 2017.
- HOFFMAN, Lawrence A.: Introduction to the Liturgy. The Reading of Torah – Retelling the Jewish Story in the Shadow of Sinai, in: DERS. (Hg.): My People's Prayer Book. Traditional Prayers, Modern Commentaries 4: Se-der K'riat Hatorah (The Torah Service), Woodstock/Vermont 2000, 1–18.
- HÖSLINGER, Anton W.: Bibel und Liturgie, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.): Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius-Parsch-Symposion 2014 (PPSt 12), Freiburg/Br. 2015, 225–234.
- HÖSLINGER, Norbert: »Bibel und Liturgie«. Das Sprachrohr von Pius Parsch. Eine kurze Geschichte der Zeitschrift, in: Norbert HÖSLINGER – Theodor MAAS-EWERD (Hg.): Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979, 240–250.
- ISER, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), München 1994.
- DERS.: Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa (Konstanzer Universitätsreden 28), Konstanz 1974.
- DERS.: Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett (UTB 163), München 1994.
- JAUSS, Hans Robert: Rezeption und Rezeptionsästhetik, in: HWPh 8 (1992) 996–1004.
- JÖRNS, Klaus-Peter: Liturgie – Wiege der Heiligen Schrift?, in: ALw 34 (1992) 313–332.
- JUNGMANN, Josef Andreas: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 1–2, Bonn 2003 [Nachdruck von 1962].
- KAHLEFELD, Heinrich: Ordo Lectionum Missae, in: LJ 3 (1953) 54–59; 301–309.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter: Das Wort Gottes feiern, in: HfD 64 (2010) 82–97.
- KOHLSCHEIN, Franz: Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: Theodor MAAS-EWERD (Hg.): Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS Bruno Kleinheyder), Freiburg/Br. 1988, 38–62.
- KUNZLER, Michael: Christus ist unter uns. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie (Sophia 34), Trier 2006.
- LANGER, Ruth: Sinai, Zion, and God in the Synagogue: Celebrating Torah in Ashkenaz, in: DIES. / Steven FINE (Hg.): Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the History of Jewish Prayer (Duke Judaic Studies Series 2), Winona Lake (Indiana) 2005, 121–159.
- LATHROP, Gordon W.: Saving Images. The Presence of the Bible in Christian Liturgy, Minneapolis 2017.
- LENGELING, Emil Joseph: Liturgia Horarum. Die Lesungen und Responsorien im neuen Stundengebet, in: LJ 20 (1970) 231–249.

- LIES, Lothar: Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung, in: DERS. (Hg.): *Praesentia Christi* (FS Johannes Betz), Düsseldorf 1984, 79–100; Wiederabdruck in: DERS.: *Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie*, Würzburg 2005, 83–107.
- LURZ, Friedrich: Das Paradigma der tätigen Teilnahme angesichts der heutigen kulturell-religiösen Bedingungen, in: *LJ* 65 (2015) 192–205.
- MAGNOLI, Claudio: *Il Lezionario ambrosiano a norma dei decreti del Concilio Vaticano II*, in: Pierangelo CHIARAMELLO (Hg.): *L'omelia [...]* (BELS 160), Roma 2012, 243–265.
- DERS.: Una certa unità tematica. Il n. 79 delle «Premesse» al Lezionario ambrosiano, in: Damásio MEDEIROS (Hg.): *Sacrificium et canticum laudis. Parola, eucaristia, liturgia delle ore, vita della Chiesa* (FS Malio Sodi) (Pontificia Academia Teologica. Itineraria 10), Città del Vaticano 2015, 79–88.
- NAVONI, Marco: *Dizionario di liturgia ambrosiana*, Milano 1996.
- NEUHEUSER, Hanns Peter: Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes. Kernaussagen der Liturgiekonstitution zum Verhältnis von Wortliturgie und Eucharistiefeier, in: DERS.: *Wort und Buch*, 133–169.
- DERS.: Wortliturgie und Bibellektüre – Zur Prävalenz der liturgischen Wortverkündigung vor dem privaten Bibelstudium, in: *LJ* 60 (2010) 21–40.
- DERS.: (Hg.): *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien 1995.
- NÜBOLD, Elmar: *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen*, Paderborn 1986.
- DERS.: Der Stellenwert des Alten Testaments in der nachvatikanischen Liturgiereform unter besonderer Berücksichtigung der Meßperikopen der Sonn- und Festtage, in: Ansgar FRANZ (Hg.): *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie* (PiLi 8), St. Ottilien 1997, 605–617.
- NUSSBAUM, Otto: Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, in: DERS.: *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen*, hg. v. Albert GERHARDS / Heinzgerd BRAKMANN, Paderborn 1996, 19–46 [Erstveröffentlichung 1977].
- DERS.: Von der Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesungen und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen, in: Hanns Peter NEUHEUSER: *Wort und Buch*, 65–92.
- OEMING, Manfred: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung* (Die Theologie), Darmstadt 2007.
- ONASCH, Konrad: *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Wien [u.a.] 1981.

- PARSCH, Pius: Christliche Renaissance. Referat auf dem Ersten Deutschen Liturgischen Kongreß in Frankfurt am Main vom 20. bis 22. Juni 1950, in: Johannes WAGNER / Damasus ZÄHRINGER (Hg.): Eucharistiefeyer am Sonntag. Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses, Trier 1951, 183–195.
- DERS.: Die liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geiste der liturgischen Erneuerung, 1–10, Klosterneuburg/Wien 1948–1950.
- DERS.: Liturgische Predigten, 1–4, Klosterneuburg/Wien 1931.
- DERS.: Messerkklärung im Geist der liturgischen Erneuerung. Unveränderter Nachdruck der 3. erweiterten Auflage Wien 1950, neu eingel. v. Andreas HEINZ (PPSt 4), Würzburg 2006.
- DERS.: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg/Wien ¹1940. – Veränderte Auflage ²1952; Nachdruck der 2. Auflage: Würzburg 2004 (PPSt 1). [Wenn nicht eigens angegeben, beziehen sich die Angaben auf die Ausgabe von 2004.]
- SCHMITZ, Josef: Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397) (Theophaneia 25), Köln [u.a.] 1975.
- SCHÖTTLER, Heinz-Günther: »Unser Manna ist das Wort Gottes« (Origenes). Überlegungen zur Sakramentalität des Wortes Gottes, zur Dignität der Wort-Gottes-Feier und zur Symbolik der Fronleichnamsprozession, in: BiLi 85 (2012) 83–102.
- Die Schriftlesungen der Messe. Stellenverzeichnis in der Reihenfolge der biblischen Bücher, hg. v. Deutschen Liturgischen Institut (Pastoralliturgische Hilfen 8), Trier 1993.
- SCHÜRMMANN, Heinz: Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Festtage, in: LJ 2 (1952) 58–72.
- SEARLE, Mark: Called to Participate. Theological, Ritual, and Social Perspectives, hg. von Barbara SEARLE / Anne Y. KOESTER, Collegeville 2006.
- STAFIN, Roman: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen (PPSt 2), Würzburg 2004.
- STEINS, Georg: »Hört dies zu meinem Gedächtnis!« Anamnese als Bibel und Liturgie verbindende Leitkategorie, in: BiLi 80 (2007) 236–243.
- STUFLESSER, Martin: Actuosa Participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur »tätigen Teilnahme« am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59 (2009) 147–186.
- WAHLE, Stephan: Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (IThS 73), Innsbruck [u.a.] 2006.

- WARNING, Rainer: Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (UTB 303), München 21979.
- WOHLMUTH, Josef: Tisch des Wortes – Tisch des Brotes, in: DERS.: An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u.a. 2007, 263–279.
- VODERHOLZER, Rudolf: »Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern« (Gregor der Große). Dogmatik und Rezeptionsästhetik, in: DERS.: Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik, Regensburg 2013, 151–169.
- ZERFASS, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (PiLi.S 24), Tübingen 2016.

Was uns Pius Parsch heute sagt: Menschen zu Beteiligten machen

Von der liturgischen Bildung zur aktiven Teilnahme¹

Der Verfasser ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der univ. Hochschule Vallendar und Direktor des Pius-Parsch-Instituts für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie Klosterneuburg sowie Präsident der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg.

1. GRUNDANLIEGEN: DEN GEIST DER LITURGIE ERFASSEN

Obgleich Pius Parsch (1884–1954) von sich selbst behauptet, »stets Praktiker und niemals Theoretiker und Systematiker«² zu sein, war sein Anliegen dennoch immer zugleich, die »Anstrengung des Begriffs« von denen zu verlangen, die Gottesdienst feiern und verantworten. Erheblich geht es ihm um die Erfassung der Sinntiefe und einer daraus genuin erwachsenden, adäquaten Feiergestalt der Liturgie, um die er zeitlebens gerungen hat. Das vollzieht sich bei Parsch in mehreren ineinander greifenden Schritten: (a) Die historische Herführung der konkret vorgefundenen und gewachsenen Liturgiegestalt, (b) die Suche nach ihrer liturgiethologisch-ursprünglichen Mitte, (c) die Erschließung von deren Sinn (Mystagogie, Geist der Liturgie) und (d) eine erneuerte Liturgiegestalt, die möglichst genuin diesem Ziel entspricht.³ Er wäre wohl zu kurz gegriffen, Parsch einfach nur als »Popularisierer« der Liturgischen Bewegung zu bezeichnen,⁴ wenngleich dies *auch* zutrifft. Aber »Theorie und Praxis«⁵ sind bei ihm liturgie-

¹ Zuerst veröffentlicht in: *HID* 73 (2019) 116–124. Zum Ganzen siehe: P. PARSCH: *Volksliturgie*, sowie: E. DAIGELER: *Bildung*.

² P. PARSCH: *Volksliturgie*, 12.

³ A. REDTENBACHER: *Zukunftsvision*, 118; DERS.: *Liturgie und Leben*, 84.

⁴ J. A. JUNGMANN: *St. Gertrud*; DERS.: *Pius Parsch*.

⁵ T. MAAS-EWERD: *Pius Parsch*, 103.

theologisch (!) gleichursprünglich. »Volksliturgie« in »aktiver Teilnahme« ist hier nicht einfach die verbilligte Volksausgabe einer wie auch immer »klassischen« und oft unverstandenen Liturgie, sondern ein zutiefst theologisches Unterfangen. Das heißt insgesamt – und darin ist Parsch führend –, dass ihre mystagogische Aufschließung theologisch vom Wesen der Liturgie selbst nicht zu trennen ist. Schon ihr Vollzug muss epiphan ihren Kern mystagogisch aufleuchten lassen, und das aus ihr kommende Wort als Hinführung oder Deutung ist davon nicht abzutrennen: notwendig erschließt es das gefeierte Mysterium und ohne es ist »Teilnahme« unter den Feierbedingungen menschlicher Kommunikation gar nicht möglich. »Liturgische Bildung« beginnt also im Vollzug selbst und mit seinem lernenden Verstehen, das je neu und immer wieder aufzuschließen ist. Allein schon deshalb ist sie nie am Ende, weil sie in die Tiefe des (letztlich unauslotbaren) Mysteriums der Gegenwart Gottes selbst einführt, die in der konkreten Geschichtsstunde der Feier je neu hereinbricht. In diesem umfassenden Sinn ist daher, was »Liturgische Bildung« genannt wird, zugleich die Mitte des Bemühens von Pius Parsch: eine theologisch verantwortete »Volksliturgie« in »aktiver Teilnahme« ohne sie gibt es nicht.

2. WEGE LITURGISCHER BILDUNG BEI PARSCH

2.1 *Liturgische Bildung aus dem liturgischen Vollzug*

Eine lebendige und wesensgerechte Liturgie muss daher selbst schon ihre Mystagogie sein. Auf dem Hintergrund theologischer Einsichten, die Parsch über seine hauptsächlichen Referenzautoren⁶ gewonnen und weiterbuchstabiert hat, formt sich sein Liturgieverständnis und sein spezifischer Ansatz der liturgischen Bildung, der – wie gezeigt – aus *inneren* Gründen Teil des liturgiethologischen Gesamtkonzeptes ist, nicht also äußerlich hinzutritt: Sie ist genuiner Teil des Liturgieverständnisses selbst, weil jede Feier in und aus ihrer eigenen mystagogischen Verkündigung lebt. Parsch treibt also Liturgiethologie und liturgische Bildung *aus* der Feier heraus, nicht über sie hinweg.⁷ Daher

⁶ Prosper Guéranger, Odo Casel, Johannes M. Scheeben, Heinrich Swoboda, Josef Andreas Jungmann.

⁷ A. REDTENBACHER: Wort; DERS.: Predigt.

ist ihm die sachgerechte Liturgiegestalt so wichtig, für deren Erneuerung er sich vehement eingesetzt hat.

2.2 Liturgische Predigt

Von selbst versteht sich, dass dem verkündigenden Wort dabei eine Schlüsselrolle zukommt.⁸ Für die Predigt bedeutet dies ihre von innen her geforderte Positionierung als authentischer Teil der Liturgie selbst. Und umgekehrt: Gefeierte Liturgie fehlt Wesentliches und sie verkümmert ohne aufschließende Verkündigung. Sie erkaltet sonst als existenzieller »Einlass« in das Mysterium der heilsgeschichtlichen Gegenwart. Es gilt daher in der Tat: liturgische Predigt ist nicht einfach Predigt zu liturgischen Themen, auch nicht einfach Predigt *in* der Liturgie, nein: sie *ist* selbst Liturgie und kommt darin als Form des verkündigten Wortes zu ihrer höchst möglichen theologischen Dignität. Parsch betont daher, die Predigt müsse von der Liturgie selbst »geführt« werden. »Es sind also zwei Elemente da, die eine Predigt zur liturgischen Predigt machen: Sie muss ein Bestandteil der Liturgie sein und sie muss vom liturgischen Geist getragen sein.«⁹ Sie knüpft zwar an die Lesungen an, aber sie wird zur Brücke, die den Wortgottesdienst mit der Eucharistie und (folglich notwendig) mit dem Leben verbindet.

Weil Liturgie »gebetete Bibel« ist, wie Parsch mehrfach formuliert, ist diese ihre Schriftbezogenheit immer zugleich liturgiebezogen.¹⁰ Schriftlesungen sind hier ja nicht einfach Belehrung, sondern – wie schon in der Frühzeit der Kirche – zuerst »Gleichnisse und Bilder der Opferhandlung« selbst.¹¹ Mit dem wachsenden Bewusstsein der Gesamtdramaturgie der Messgestalt wuchs zugleich das Bewusstsein von der Predigt als »*Dolmetsch*« der dramatischen Handlung. Parsch kann folglich formulieren: »Das Wort der Lesung und der Predigt wird Fleisch im Opfergottesdienst.«¹² Und: »Die Predigt verbindet das Gotteswort mit dem Opfer und führt hinüber ins Leben; die Predigt

⁸ P. PARSCH: Predigt.

⁹ Ebd., 12.

¹⁰ Die Liturgiewissenschaft spricht von der »bibel-liturgischen Symbiose«, dazu: A. REDTENBACHER: Relevanz.

¹¹ P. PARSCH: Predigt, 17.

¹² Ebd., 18; noch drastischer: »Das Wort der Predigt wird im Opfer Fleisch.« (P. PARSCH: Volksliturgie, 403.)

knüpft Schrift, Eucharistie und Leben zusammen.«¹³ Durch die liturgische Predigt wird die Gemeinde aber auch selbst zum Anschluss an die in der Bibel dargebotenen Heilsgeschichte geführt, die in der Feier je und je neu Gegenwart wird. Somit ist »liturgische Predigt« unbedingt und immer zugleich Mystagogie im eigentlichen Wortsinn. Liturgische Predigt erschließt dieses liturgische Ereignis und ist – wird sie nur sachgerecht gehandhabt – ein zentraler Ort liturgischer Bildung. Sie legt offen, *was* in der Liturgie tatsächlich geschieht und auch *wie* sie es feiert.

2.3 Messerklärung und Messpredigt

»Bemühungen, die Messe wieder zu einer aktiv vom Volk mitgetragenen Feier werden zu lassen, ließen eine ganz neue Art der Messerklärung entstehen. Ihr Pionier war Pius Parsch«, schreibt Andreas Heinz 2006.¹⁴ In mehrfachen Anläufen gewachsen, publizierte Parsch seine umfassende »Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung«.¹⁵ Sie zählt zu seinen wichtigsten Werken mit der erklärten Absicht, zu helfen »dieses hochheilige Geheimnis der Messe immer tiefer zu erfassen und zum Mittelpunkt seines geistigen Lebens zu machen.«¹⁶ Der Sinn der aktuellen Gestalt sollte aus ihrem geschichtlichen Werden neu verstanden werden. Die Messerklärung fußt also auf wissenschaftlichen Ergebnissen, aber sie bleibt dabei nicht stehen. Sie will zum sachgerechten Verstehen und zugleich zur genuin liturgiegerechten Feier führen.¹⁷ Manches darin war bei Parsch zeitbedingt, aber das darin sichtbar werdende volksliturgische Grundanliegen bleibt als Aufgabe liturgischer Bildung überzeitlich. Auf derselben Linie bewegen sich auch seine Anregungen zu einer dezidierten »Messpredigt« als Methode liturgischer Bildung der Gemeinde, die er im ersten (Grundlegung) seiner zehn Bände »Die Liturgische Predigt« entwickelt.¹⁸

¹³ P. PARSCH: Predigt, 18.

¹⁴ A. HEINZ: Einführung, 11.

¹⁵ Auflagen: 1930, 1937, 1949/50; Nachdruck der 3. Auflage 2006.

¹⁶ P. PARSCH: Messerklärung, 20.

¹⁷ Zum Ganzen auch: R. STAFIN: Eucharistie.

¹⁸ P. PARSCH: Predigt, 26f.

2.4 Die Bibel- und Liturgierunde

Parsch forciert zahlreiche weitere Aktionsfelder der liturgischen Bildung, die er als unabdingbare Grundvollzüge und als Kernfeld der Pastoral liturgietheologisch reflektiert, in vielen Publikationen beschreibt und exemplarisch auch selbst verwirklicht. Den Anfang dabei macht die Bibel- und Liturgierunde, die er bereits 1919/20 selbst erfolgreich praktiziert und deren reflektierte Methode mehrfach publiziert.¹⁹ Aus genau diesem Kreis erwuchs die »liturgische Gemeinde« von St. Gertrud, lebend und wachsend aus dem neu gewonnenen Verstehen. Später bot er die als »Liturgische Woche« erweiterte Liturgierunde in zahlreichen Pfarrgemeinden (nur) unter der Bedingung an, dass in ihr eine wöchentliche »Liturgiestunde« als Einrichtung permanenter liturgischer Bildung etabliert und weitergeführt wird.

Die liturgische Gemeinde

Wie das Beispiel seiner liturgischen Basisgemeinde St. Gertrud zeigt und wie er immer wieder betont, ist lebendiger Gottesdienst auch auf handfeste Grundvoraussetzungen angewiesen, die als Präambula immer zugleich Anliegen der liturgischen Bildung bleiben, ohne die Wachstum im liturgischen Verstehen und im ganzheitlichen Liturgievollzug der Gemeinde nicht erwartet werden kann:²⁰

1. Ein Vorsteher, der sich ganz der Sache widmet, der selbst vom »Geist der Liturgie« brennt;
2. regelmäßige Vertiefungsabende (Liturgierunden) der Gemeinde;
3. eine geschulte »liturgische Hilfgemeinde« (Rollenträger, Mitverantwortliche, Sänger);
4. eine von der ganzen Gemeinde wirklich gemeinsam getragene Feier (-kultur);
5. ein entfaltetes soziales Für- und Miteinander (inkl. Gemeinschaftsheim).

Parsch war klar, dass eine Kongruenz von »Pfarre«²¹ und »Liturgiegemeinde« schon damals eine nur als Zielforderung zu stellende Herausforderung bedeuten konnte; heute stellen sich dieselben Fragen unter den Bedingungen pastoraler Großräume nochmals anders und ver-

¹⁹ Vgl. das Schriftenverzeichnis in: DERS: Volksliturgie, 504–511.

²⁰ Ebd., 150.

²¹ Zum Ideal der Pfarrgemeinde vgl. ebd., 261–272.

schärft. Die Sicherstellung von lebendigen liturgischen Gemeinden bleibt in diesem Sinn ohne Zweifel ein Desiderat pastoraler und liturgischer Planung auch im Rahmen großräumiger Pfarrkonzepte.

2.6 Liturgische Lebensgestaltung

Parsch wirbt auch für ein liturgisches Lebensprogramm des einzelnen Christen, dessen Frömmigkeit sich nun aus den neu entdeckten Quellen von Bibel und Liturgie nähren muss. Darin grundgelegt ist das neue Bewusstsein von der priesterlichen Würde jedes Getauften als Glied des Volkes Gottes. Damit ist ein signifikanter Wechsel von einer »subjektiven« zu einer »objektiven« (gemeinschaftlich-kirchlichen) Spiritualität angesprochen. Indem Parsch das Leben des einzelnen Christen von der Liturgie mitgeformt sieht, bekommt es eine markant neue Note, die sich auch ausdrückt in: Sonntagsgestaltung, Leben mit den Rhythmen der geprägten Zeiten und Feste, Tagzeitengebet zumindest in Elementen, »Weihe des Lebens« durch die Feuer von Tauf- tag, Namenspatron, Hochzeitstag, Segensfeiern, liturgiebezogenes Brauchtum auch im Wohnbereich, etc. Dies alles kann liturgisches Bewusstsein formen und ist ein wichtiges Element liturgischer Bildung im Rahmen umfassender Seelsorge.

2.7 Weitere Elemente

Ohne wertende Gewichtung ist hier noch auf folgende Bereiche kurz hinzuweisen:

1. Ähnlich der Messerkklärung ist für Parsch die »*Breviererklärung*«²² ein herausfordernder liturgischer Bildungsbereich. Man geht nicht zu weit in der Feststellung, das mit der Gemeinde gemeinsam vollzogene Tagzeitengebet sei bei Pius Parsch verglichen mit anderen Proponenten der Liturgischen Bewegung am stärksten vorangetrieben.²³ Es hat sich in seiner eigenen Liturgiegemeinde in regelmäßigem Rhythmus gut bewährt.

2. Als Prototyp mystagogisch-liturgischer Bildung kann »*Das Jahr des Heiles*«²⁴ gelten. Das Werk thematisiert das liturgische Jahr als sakra-

²² In mehreren Anläufen, vgl. dazu: A. ZERFASS: *Brevier*.

²³ So Angelus Häußling OSB im Gespräch mit dem Verfasser.

²⁴ P. PARSCH: *Jahr*.

mentales Ereignis in zeitlicher Erstreckung. Er selbst nennt es sein Hauptwerk.

3. Schließlich ist die von Parsch intendierte liturgiepädagogische Wirkung des sachgerechten *Liturgieraums*²⁵ anzuführen, für die er in der volksliturgisch neu gestalteten Kirche St. Gertrud ein ausstrahlendes Exempel bietet. Sie ist insofern zu Stein geronnene liturgische Bildung, als sie der Gemeinde je neu das Bild ihrer eigenen sakramentalen Dimension vor Augen hält und in Erinnerung ruft.²⁶

3. LITURGISCHE BILDUNG UND AKTIVE TEILNAHME

3.1 Mindestprogramm

Im »Klassiker« und Grundlagenwerk »Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang« legt Parsch ein »Mindestprogramm«²⁷ vor, das sich durch ein behutsames Augenmaß und die Sorge um ein »organisches Wachstum« auszeichnet. Hier bricht er die oben beschriebenen theologischen Inhalte liturgischer Bildung auf die Ebene der konkreten Verwirklichung herunter und formuliert Kernkonsequenzen mit Blick auf: (a) offizielle Erneuerungsreglements, (b) konkrete Reformschritte vor Ort mit der Gemeinde und (c) vor allem auf die Vermittlung theologischen Verstehens, ohne das ihm eine »aktive Teilnahme« unmöglich erscheint. Vieles – wenn nicht sogar das meiste – bleibt auch für Gegenwart und Zukunft gültig, weil es mehr als 50 Jahre nach SC immer noch nicht voll eingeholt ist. An dieser Stelle kann im Einzelnen nicht darauf eingegangen werden. Aber über allen Desideraten steht gemeinsam, dass die erneuerte Form und Gestalt einer lebendigen Liturgie immer nur aus einem (liturgietheologischen) Verstehen = liturgischen Bildungsbemühen zu haben ist. Und dieses Bildungsbemühen ist für Parsch nicht anders wie für uns die *conditio qua non* für die *actuosa participatio*, soll sie fruchtbar werden und nicht im Äußeren stecken bleiben oder gar verkommen. Andrea Grillo, Liturgiewissenschaftler am Institut für Pastoralliturgie in Padua und am Athenäum San Anselmo in Rom, sagt 2004:

²⁵ Vgl. A. REDTENBACHER: Raum, sowie P. PARSCH: Volksliturgie, 295–302.

²⁶ J. A. JUNGSMANN: St. Gertrud; A. REDTENBACHER: Raum.

»Das Minimalprogramm von Pius Pasch wird heute unser Maximalprogramm, weil die Begriffe, von denen er ausgegangen ist, heute unsere Zielvorstellungen sind. Das, was er vorausgesetzt hat, wovon er ausgegangen war, ist leider etwas, was weitgehend – und dann auch entgegen den später formulierten Konzilsabsichten – wieder verlorengegangen ist und das wir wieder erst neu realisieren und als Zielvorstellung neu anstreben müssen. [...] Wir betrachten heute unsere Aufgabe, oder haben sie in den Jahren nach dem Konzil darin gesehen, einfach umzusetzen, was das Konzils an Reformen gebracht hatte, also mehr oder weniger eine äußere Umstellung der liturgischen Form und der Feierformen. Aber wir haben vergessen, dass es um ein tieferes Eindringen in den Vollzug des Geschehens geht, dass es [...] heute um Initiation gehen muss oder um Mystagogie.« Diese Dinge sind eigentlich das Gebot von heute, in diesem Punkt war Pius Parsch schon bedeutend weiter, als wir es heute sind.«²⁸

Exkurs: Romano Guardini und Pius Parsch

Für gewöhnlich wird als Referenz zum Thema »liturgische Bildung« eine der klassischen Guardini-Schriften mit dem Titel: »Liturgische Bildung. Versuche« (Erstauflage 1923, überarbeitete Auflage 1966 als: »Liturgie und liturgische Bildung«) herangezogen. Auch Romano Guardini geht es darum, liturgische Bildung und Liturgiereform zusammen zu sehen. Selbstredend ist er weit davon entfernt, Liturgiereform auf die Revision der Liturgiebücher zu reduzieren. Er fragt vielmehr nach der Befähigung des Menschen und der Gemeinde zum »liturgischen Akt«:

»Wie ist der tragende Akt gebaut? Welche Formen nimmt er an? Welche Fehlgänge bedrohen ihn? Wie verhalten sich die Anforderungen, die er stellt, zur Struktur und zum Lebensbewusstsein des heutigen Menschen? Was muss geschehen, damit dieser ihn in echter und redlicher Weise lernen könne?«²⁹

Er versteht liturgische Bildung ganzheitlich als Einübung in das liturgische Aktgefüge³⁰, kurz: in das liturgische Verhalten:

²⁷ P. PARSCH: Volksliturgie, 140–146.

²⁸ A. GRILLO: Liturgiebegriff, 210.

²⁹ R. GUARDINI: Liturgie, 16.

³⁰ G. BRÜSKE: Wir machen vieles richtig, 251f.

»Worin liegt das Wesen liturgischen Verhaltens? Wie muss der Mensch beschaffen sein, wie die Gemeinschaft, wenn sie wesensgerecht in der Liturgie stehen sollen? Welche Kräfte gehören dazu, welche Organe? Ja welches Sein? Denn um ein ganz bestimmtes Können handelt es sich hier, um ein Werden und Wachsen, wirklich um ein Sein. Das heißt also, um ein Problem der ›Bildung‹ im eigentlichen Sinn des Wortes.«³¹

Liturgisch gebildet ist nicht, »wer Wissen über die Liturgie gesammelt hat oder, was schon viel mehr ist, dieses auch verinnerlicht hat. Liturgisch gebildet ist, wer ›wesensgerecht‹ in der Liturgie steht und zwar als einzelner Mensch und in der Gemeinschaft der Kirche. [...] Liturgische Bildung des Einzelnen erreicht ihr Ziel, wenn der Mensch sich dem Bild Christi nähert, wenn Christus in ihm lebt (vgl. Gal 2, 20). [...] Wenn die Feier der Liturgie selbst der Weg zu diesem Leben ist, dann ereignet sich liturgische Bildung als Verwandlung in das Bild Christi vor allem in der Feier der Liturgie selbst«. Entsprechend ist die »zentrale Aufgabe der liturgischen Bildung, die Handlungs- oder Feiermöglichkeit der Menschen zu ermöglichen«.³² Als Bedingungen nennt Guardini erstens, dass der Mensch wirklich vor Gott steht und das »Mysterium aus der aeviternen Kategorie« heraus erfasst und daran teilhat,³³ zweitens die Bildung zu gemeinschaftlich-kirchlichem Tun und drittens den Wiedergewinn der Symbolfähigkeit. Entscheidend ist, dass diese liturgischen Bildungstopoi sich sowohl an die persönliche Ebene, wie an die (zu erneuernde) Liturgiegestalt richten. Das eine ist nicht ohne das andere zu haben. Auf diesem Fundament kommen Romano Guardini und Pius Parsch sich grundsätzlich nahe und stimmen überein. Während Guardini aus anthropologischer, religionsphilosophischer und bildungstheoretischer Weise das Thema (theologisch korrekt) entwickelt, geht Parsch entschieden vom liturgischen Vollzug und den in seinen inneren Vektoren angelegten theologischen Voraussetzungen aus und erreicht dasselbe Ziel. Insofern scheint er der Praxis näher und in den Konsequenzen noch konkreter.

³¹ R. GUARDINI: Liturgie, 26.

³² Zit. nach G. BRÜSKE: Wir machen vieles richtig.

³³ R. GUARDINI: Liturgie, 147f.

3.2 Fazit und Gegenwart

Kaum ein Liturgiethema ist drängender, als das Defizit an »liturgischer Bildung«: in den Gemeinden, bei Liturgieverantwortlichen, bei ehren- und hauptamtlichen Mitarbeitern, besonders bei kirchlichen Amtsträgern (bis hinein in die Reihe der Bischöfe). In unmittelbar nachkonziliarer Zeit war liturgische Bildung meist entlang einzelner Reformschritte erfolgt. Sie war die »Begleitmusik« zur »äußeren« Reform. Aber auch sie versiegte mehr und mehr, nachdem die erneuerte Form und die neuen Liturgiebücher etabliert waren.

Das Thema »Liturgie« fiel aus den pastoralen Bildungsbemühungen heraus, mit ihm das Liturgieverstehen und die Freude am gefeierten Glauben, mit allen Folgen für ihren sachgemäßen Vollzug. Vehement hatte das Konzil in SC auf die Weckung des »liturgischen Geistes« bei Seelsorgern und Gläubigen als Dauerauftrag als Konsequenz aus dem neuen Liturgieverständnis des Konzils insistiert. Ein Viertel Jahrhundert später legte das päpstliche Schreiben »*Vicesimus quintus annus*« (Johannes Paul II.) zur 25-Jahr-Feier der Konstitution konsequent den Finger auf diese Wunde: »Die dringendste Aufgabe ist die biblische und liturgische Bildung des Volkes Gottes, der Hirten und der Gläubigen.«³⁴ Dies sei eine Arbeit, die einen langen Atem brauche. Den Vätern der Liturgischen Bewegung war mit Parsch bewusst: ein sachgerechter Vollzug des Gottesdienstes in »aktiver Teilnahme« der Gemeinde kann nicht gelingen ohne »aktive Teilnahme« am Mysterium der Feier selbst. Das setzt geduldige und stete Mystagogie und liturgische Bildung voraus.

An Pius Parsch ist zu lernen, ein wie weites Arbeitsfeld hier vor uns liegt – damals wie heute und auch morgen. Aber es ist der einzige Weg, wie »Menschen zu Beteiligten« werden: nur Verstehen ermöglicht Teilnahme, Teilnahme aber ist Leben und Leben schafft sich wie von selbst die sachgerechte liturgische Form. Der Königsweg dazu heißt: liturgische Bildung.

³⁴ JOHANNES PAUL II.: *Vicesimus quintus annus*.

LITERATUR

- BRÜSKE, Gunda: »*Wir machen vieles richtig*, doch wir machen s uns nicht leicht.« Von Anspruch, Wirkungen und Widrigkeiten liturgischer Bildung, in: HID 63 (2009) 251–261.
- DAIGELER, Eugen: Liturgische *Bildung* als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch (PPSt 5), Würzburg 2006.
- GRILLO, Andrea: Der *Liturgiebegriff* bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: Winfried BACHLER / Rudolf PACIK / Andreas REDTENBACHER (Hg.): Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005, 191–212.
- GUARDINI, Romano: *Liturgie* und liturgische Bildung, 2. Aufl. Mainz – Paderborn 1992.
- HEINZ, Andreas: *Einführung* zur Neuausgabe, in: PARSCH: Messerklärung, 7–22.
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Vicesimus quintus annus* (1988), in: AAS 81 (1989), 897–918.
- JUNGMANN, Josef Andreas: *Sankt Gertrud* in Klosterneuburg, in: GrEnt 8 (1952/53) 205f.
- DERS.: *Pius Parsch* †, in: GrEnt (1954) 220.
- MAAS-EWERD, Theodor: *Pius Parsch* und die Liturgische Bewegung im deutschen Sprachgebiet, in: Norbert HÖSLINGER / DERS. (Hg.): Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979, 79–119.
- ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.): Liturgische Bildung, Salzburg 2009 (= Themenheft HID 63 [2009] Heft 4).
- PARSCH, Pius: *Das Jahr* des Heiles. Neu eingeleitet von Harald Buchinger (PPSt 7), Würzburg 2008.
- DERS.: Die Liturgische *Predigt*. Grundlegung (Band I), Klosterneuburg 1948.
- DERS.: *Breviererklärung*. Mit einer Einführung von Alexander Zerfaß (PPSt 15), Freiburg im Br. 2018.
- DERS.: *Messerklärung* im Geist der liturgischen Erneuerung. Neu eingeleitet von Andreas Heinz (PPSt 4), Würzburg 2006.
- DERS.: *Neue Kirchenkunst* im Geist der Liturgie. Eingeleitet von Rudolf Pacik (PPSt 9), Würzburg 2009.
- DERS.: *Volksliturgie*. Ihr Sinn und Umfang (PPSt 1), Würzburg 2004.
- REDTENBACHER, Andreas: Alter *Raum* neu entdeckt. Die Pius-Parsch-Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg als »Wiege der Volksliturgischen Bewegung«, in: GD 51 (2017) 109–111.

- DERS.: »Das Wort der Predigt wird im Opfer Fleisch«. Bemerkungen zur liturgischen Predigt im Werk von Pius Parsch, in: HlD 66 (2012) 101–113.
- DERS.: Immer noch *Zukunftsvision*: »Volksliturgie« nach Pius Parsch, in: HlD 52 (1998) 118–122.
- DERS.: Die liturgische *Predigt* im Werk von Pius Parsch, in: BiLi 83 (2010) 170–181.
- DERS.: Biblische *Grundlagen* liturgischer Bildung: Zur Bedeutung der Bibel für das Verständnis des Gottesdienstes, in: HlD 64 (2010) 122–136.
- DERS.: *Liturgie und Leben*. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König, Würzburg 2002.
- DERS.: Zur *Relevanz* der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: PzL 1 (2007) 50–78.
- STAFIN, Roman: *Eucharistie* als Quelle der Gnade. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und Mensch (PPSt 2), Würzburg 2004.
- ZERFASS, Alexander, Das *Brevier* als Gebetbuch des Volkes? Einführung zur Breviererklärung von Pius Parsch, in: DERS.: Breviererklärung, 7*–27*.

»...wonach wir alle die Hände ringen, ist,
das kirchliche Gesangbuch für das kleine Oester-
reich ...« (Vinzenz Goller, 1924)

Das St. Pöltner Diözesangesangbuch von 1931 im Kontext früher
Bemühungen um ein (österreichisches) Einheitsgesangbuch*

*Die Verfasserin ist katholische Theologin und wissenschaftliche Mitar-
beiterin in Projekten des Gesangbucharchiv der Johannes Gutenberg-
Universität Mainz sowie der Paris-Lodron-Universität Salzburg.*

1. DIÖZESAN- ODER EINHEITSGESANGBUCH?

Nach dem 1. Weltkrieg war die Orgelbegleitung zum St. Pöltner Diözesangesangbuch *Te Deum laudamus* vergriffen.¹ In den Jahren 1923/24, als man allmählich den Druck einer neuen Auflage angehen konnte, wurde jedoch der Ruf nach einem neuen Gesangbuch laut, das »den gegenwärtigen Bedürfnissen und liturgischen Strömungen besser genügen« könnte.² Der damalige bischöfliche Sekretär Stephan Matzinger (1885–1976) unterbreitete Bischof Michael Memelauer (1874–1961) diese Idee. Der Bischof stimmte allerdings erst zu, als Matzinger und der neue St. Pöltner Domorganist und Domkapellmeister Johann Pretzenberger (1898–1973) sich bereitfanden, die mit einem neuen Ge-

* Sehr herzlich danke ich Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, der die im Rahmen seiner Dissertation entstandene reichhaltige und bisher nur in Einzelaspekten ausgewertete Materialsammlung zum St. Pöltner Gesangbuch zur Verfügung gestellt und auch die Veröffentlichung seiner Mitschriften zu Gesprächen mit Stephan Matzinger und Johann Pretzenberger 1973 als Anhang zu diesem Beitrag ermöglicht hat.

¹ Vgl. Mitteilung, 86. – Das *Te Deum laudamus* stellte eine Überarbeitung des *Gesangbuch für die Österreichische Kirchenprovinz* (1880) von Josef Gabler dar und war erstmals 1897 als Orgelbuch, 1898 auch als Gebet- und Gesangbuch und 1903 als zweistimmige Ausgabe erschienen. (Vgl. W. GRAF: Josef Gabler, 153–167).

² Mitteilung, 86. – Inwiefern das neue St. Pöltner Gesangbuch die Liturgische Bewegung rezipiert und auch zu ihrer Verbreitung beigetragen hat, müsste eigens untersucht werden.

sangbuch verbundenen Arbeiten zu übernehmen.³ Matzinger war für Texte und Gesamtreaktion, Pretzenberger – unterstützt von P. Milo Offenberger (1888–1959)⁴ – für die musikalischen Belange zuständig.⁵ Die Gesangbucharbeit begann »auf demokratisch breiter Grundlage«⁶: Im Winter 1925/26 waren alle Pfarreien und sonstige Interessierte aufgerufen, dem Ordinariat mitzuteilen, a) welche Lieder aus dem bisherigen Buch bei ihnen gesungen würden und daher beizubehalten seien, b) welche nicht ins neue Gesangbuch zu übernehmen oder c) welche noch nicht im *Te Deum laudamus* befindlichen Gesänge neu aufzunehmen wären.⁷ Insgesamt trafen 245 Antwortschreiben ein; mancherorts dachte man nicht nur über die eigenen Pfarrei-, sondern sogar über die Diözesangrenzen hinaus, wie beispielsweise die »wertvolle«⁸ Stellungnahme von Anton Rudolf (1876–1953)⁹ belegt:

»5. Ein einheitliches Gesangbuch für Oesterreich mit etwa 30 Liedern wäre wünschenswert, das einerseits als offizielles Lehrmittel in den Volks=[,] Bürger= u. Mittelschulen & Lehrerbildungsanstalten[,] andererseits als Volksgesangbuch zu erklären wäre.«¹⁰

Das Bedürfnis nach einheitlichem Liedgut ließ sich also in den 1920er Jahren bereits in den Pfarren wahrnehmen.

Im November/Dezember 1925 berief das St. Pöltner Ordinariat fünf Dekanatskonferenzen ein,¹¹ auf denen die Gesangbuchbeauftragten

³ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Matzinger (Anh. 1); DERS.: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

⁴ P. Milo Offenberger (Prämonstratenserstift Geras) war nach Studium der Theologie und Musiktheorie in Innsbruck in verschiedenen niederösterreichischen Pfarren tätig.

⁵ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Matzinger (Anh. 1); DERS.: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

⁶ K. B. FRANK: Gesang- und Orgelbuch, 342.

⁷ Vgl. Nr. 63. Neuauflage des Diözesanorgelbuches »Te Deum Laudamus«, in: St. Pöltner Diözesanblatt 1925, 53f.

⁸ Mitteilung, 86.

⁹ Der aus Mährisch-Schlesien stammende Chorherr Anton Rudolf, seit 1908 Stiftsdechant in Herzogenburg und ab 1918 zudem Dechant des Dekanats Pottenbrunn, rezipierte u. a. die volksliturgischen Ideen Pius Parschs (vgl. St. SPEVAK: Tagebuch, 492). Nach eigener Auskunft war er 1926 seit über 20 Jahren an der Kirchenliedfrage interessiert und hatte, solange es ihm zeitlich möglich war, die entsprechende Fachliteratur gelesen. (Vgl. Anton Rudolf an das Ordinariat St. Pölten, 21.01.1926 [AT-DASP, Selekte 35, Nr. 235]).

¹⁰ Anton Rudolf an das Ordinariat St. Pölten, 21.01.1926 (AT-DASP, Selekte 35, Nr. 235).

¹¹ Vgl. Mitteilung, 86.

ihre Pläne vorstellten und Ideen sammelten. Milo Offenberger griff in seinem Referat auch das Thema Einheitslied auf:

»[Das neue Gesangbuch] soll sein ein Volksliederbuch. Es handelt sich um Lieder des deutschen Volkes. Möglichste Uniformität in Wort u. Weise (wenigstens in den am meisten gesungenen Liedern) mit anderen Diözesangesangbüchern Österreichs (von Deutschland kaum zu reden) wäre auch eine Kulturtat deutschen Wesens.«¹²

Sein Ziel ist die liedmäßige Einheit mit dem Nachbarland: »Indes, bis zu diesem Anschluß an Deutschland haben wir noch weit.«¹³

Die starke Betonung des Deutschen (und nicht Österreichischen) spiegelt das Ringen um die eigene, österreichische Identität nach dem Untergang des Kaiserreichs wider. Das stärkste verbindende Element war die der Bevölkerungsmehrheit gemeinsame deutsche Sprache¹⁴ – daher wählte die provisorische Regierung am 12. November 1918 für den neuen Staat den Namen »Deutschösterreich«.¹⁵ Die gemeinsame Sprache verband die Bewohner der jungen Republik allerdings nicht nur untereinander, sondern auch mit der deutschen Nachbarrepublik – und dies so sehr, dass am gleichen Tag auch ein Gesetz über den sofortigen Anschluss an Deutschland verabschiedet wurde.¹⁶ – In politischer Hinsicht wurde durch den Friedensvertrag von St. Germain im September 1919 die Angliederung an Deutschland praktisch unmöglich gemacht.¹⁷ In kulturellen Angelegenheiten wie z. B. der Kirchenliedfrage wäre ein »Anschluß an Deutschland« jedoch möglich gewesen, beispielsweise durch Übernahme der deutschen Einheitslieder.

1916 hatte die Fuldaer Bischofskonferenz 23 Einheitslieder eingeführt.¹⁸ Diesen Prozess und die begleitenden Debatten hatte man auch

¹² Milo Offenberger: Zur Neuauflage des »Te Deum laudamus«. Referat, gehalten auf der Priesterkonferenz in Geras, 12.10.1925, in Waidhofen am 9.12. u. in Raabs am 10.12.1925 (AT-DASP, Selekte 35, Nr. 250).

¹³ Ebd.

¹⁴ Auch die anderen aus dem Habsburgerreich entstandenen Staaten definierten sich ja hauptsächlich über die gemeinsame Sprache (und Kultur).

¹⁵ Vgl. P. BERGER: Geschichte, 55.

¹⁶ Vgl. ebd. – Der Wunsch nach einem Anschluss an Deutschland war 1918/19 auch bedingt durch die Sorge, dass der neue österreichische Staat aufgrund der hohen Verluste an landwirtschaftlichen Produktionsflächen (v. a. in Ungarn) und wichtigen Industriegebieten (z. B. in Böhmen) kaum überlebensfähig sei.

¹⁷ Artikel 88 des Friedensvertrags verbot den Zusammenschluss beider Länder ohne ausdrückliche Zustimmung des Völkerbunds (vgl. P. BERGER: Geschichte, 69f.).

¹⁸ Vgl. A. ACKERMANN: Einheitslieder. – Milo Offenberger: Zur Neuauflage des »Te Deum laudamus«. Referat, gehalten auf der Priesterkonferenz in Geras, 12.10.1925, in

in Österreich aufmerksam verfolgt.¹⁹ Allerdings galten diese Lieder nur für die in Fulda vertretenen Bistümer, was auch Offenberger bedauerte: »Noch nicht akzeptiert als Einheitslieder sind diese Lieder von den Diözesen Bayerns²⁰, der Schweiz u. Österreichs, sind wohl auch bisher nicht aufgefordert dazu.«²¹

Vor der ›großen‹ Einheit mit Deutschland bzw. dem ganzen deutschen Sprachraum, die Offenberger als fernes, aber nicht unerreichbares Ziel vor Augen stand, musste das Problem jedoch erst einmal innerhalb der eigenen Landesgrenzen angegangen werden, denn

»bis heute [haben] die Diözesen von Österreich untereinander nicht einmal ein Einheitsliederbuch, ja nicht einmal ein Einheitslied [...]. – Als ich im Jahre 1916 zur geplanten Neuauflage des Brünner Diözes[an].-Gesangbuches ein ausführl[iches]. Referat über Kirchenlieder schrieb, habe ich bei Durchsicht und Vergleich der Gesangbücher von Prag ›Manna‹, Olmütz ›Lobet den Herrn‹, Brünn, Wien (neues) und St. Pölten–Linz [...] gefunden, daß alle diese 5 Diözesen – benachbarte Diözesen – nach Text u. Melodie ganz nur in einem Liede übereinstimmten – in der Volkshymne. Heute ist die Monarchie begraben, damit auch die Volkshymne, das einzige Einheitslied Österreichs.«²²

Außer dem Verlust der Kaiserhymne als des einzigen »Einheitslied[es] Österreichs«²³ beklagte Offenberger auch den Verlust der Gesang-

Waidhofen am 9.12. u. in Raabs am 10.12.1925 (AT-DASP, Selekte 35, Nr. 250), gibt acht dt. Einheitslieder von 1916 an, die bereits im *Te Deum laudamus* enthalten seien. Allerdings führt er irrtümlich *Es ist ein Ros* auf, das nicht zu den Einheitsliedern von 1916 gehörte, und berücksichtigt nicht die meist abweichenden Fassungen.

¹⁹ Vgl. die Meldungen in der Rubrik »Aus dem kirchlichen und allgemeinen Musikleben«: F.M. [= Franz Moißl]: Der erste bedeutsame Schritt zum Einheitsgesangbuch, in: *MusDiv* 3 (1915), 249f.; Die Redaktion: Zur Frage des Einheitsgesangbuches, in: *MusDiv* 3 (1915), 285; Zur Frage des Einheitsgesangbuches, in: *MusDiv* 4 (1916), 23; Das kirchliche Einheitslied auf dem Wege zur Klärung, in: *MusDiv* 4 (1916), 202.

²⁰ Hier irrt Offenberger. 1917 hatte die von der Fuldaer Bischofskonferenz unabhängige Freisinger Bischofskonferenz den Kanon von 1916 für Gesangbuch-Neuausgaben ebenfalls übernommen, allerdings verzichtete man auf die sofortige Einführung durch Beihefte (vgl. A. ACKERMANN: Einheitslieder, 43).

²¹ Milo Offenberger: Zur Neuauflage des »*Te Deum laudamus*«. Referat, gehalten auf der Priesterkonferenz in Geras, 12.10.1925, in Waidhofen am 9.12. u. in Raabs am 10.12.1925 (AT-DASP, Selekte 35, Nr. 250).

²² Ebd.

²³ Die ab 1920 gebrauchte, aber nie offiziell eingeführte neue Hymne *Deutschösterreich, du herrliches Land* des Sozialdemokraten Karl Renner wurde in kein katholisches

buch-Einheit mit den Nachbardiözesen Linz und Wien. Denn das 1880 vom Oberösterreichischen Cäcilienverein herausgegebene *Gesangbuch für die Österreichische Kirchenprovinz* war in allen drei Diözesen approbiert (später sogar auch von Salzburg und Gurk). Erarbeitet hatte es der St. Pöltner Diözesanpriester und Hymnologe Josef Gabler (1824–1902) in Kooperation mit dem Kirchenmusiker Johann Evangelist Habert (1833–1896) aus der Diözese Linz, der auch die Orgelbegleitung dazu geschaffen hatte.²⁴ Verbindlich eingeführt war das Gesangbuch jedoch nur in St. Pölten, in den anderen Diözesen war es nur zum Gebrauch zugelassen. V. a. in Wien kamen bald schon konkurrierende Bücher auf, und 1915 führte die Erzdiözese gar ein eigenes Gesangbuch zur ausschließlichen Verwendung ein. Auch Linz plante – ohne Rücksprache mit St. Pölten – Mitte der 1920er Jahre eine vollständig umgestaltete Neuausgabe.²⁵ Um wenigstens die Einheit mit den Nachbardiözesen (wieder) zu erlangen, schlug Offenberger vor,

»bei Schaffung der Neuauflage dem Texte nach wenigstens ganz Wien [zu] folgen und auch nach der Liederauswahl das neue Wiener Gesangbuch möglichst [zu] berücksichtigen. [...]

Uneinigkeit im Texte vor allem bedeutet zweifellos einen Schaden für das Kirchenlied. Es wäre gar zu kläglich, wenn nicht einmal in dem jetzt so kleinen Österreich eine Einigung sich erzielen ließe...

Ut(inam) onmes unum sit!«²⁶

Während Offenberger vor allem den Ist-Zustand beklagte, aber kaum Vorschläge zur Abhilfe machte (von der Übernahme möglichst vieler Wiener Fassungen abgesehen), unternahm Johann Pretzenberger einen praktischen Vorstoß zur Schaffung eines Einheitskanons für das »kleine Österreich«. Er dürfte darin von Vinzenz Goller (1873–1959),

Gesangbuch aufgenommen. Erst die Kernstock-Hymne *Sei gesegnet ohne Ende* findet sich wieder in den Gesangbüchern.

²⁴ Vgl. W. GRAF: Josef Gabler, 153–167.

²⁵ Vgl. Milo Offenberger: Zur Neuauflage des »Te Deum laudamus«. Referat, gehalten auf der Priesterkonferenz in Geras, 12.10.1925, in Waidhofen am 9.12. u. in Raabs am 10.12.1925 (AT-DASP, Selekte 35, Nr. 250), über entsprechende Pläne aus Linz: »Auch das bischöfl. Ordinariat Linz sieht für 1926 eine Neuausgabe des ›T[e]. D[eum]. l[audamus].‹ vor. Nach einer dankenswerten Mitteilung des Herrn Domkapellmeisters Frz. Müller soll für Linz ›der Grundstock der alten Gesänge beibehalten werden‹, also bloß eine Ergänzung in Aussicht genommen sein.«

²⁶ Ebd.

bei dem er von 1924 bis 1930 an der Wiener Abteilung für Kirchenmusik studierte und dem er freundschaftlich verbunden war²⁷, bestärkt bzw. beeinflusst worden sein. Goller äußerte bereits 1913 entsprechende Gedanken,²⁸ die Mitte der 1920er Jahre konkrete Formen angenommen hatten. In einem Gutachten über eine in Feldkirch eingereichte private Liedersammlung namens »Himmelsheimweh«²⁹ führte Goller im Juli 1924 aus:

»Eine andere Ursache unseres Tiefstands in der Volksgesangsfrage ist darin zu suchen, daß in jeder Diözese, ja in jedem Orte andere Lieder gepflegt werden. Die Uneinigkeit in der Gesangsbuchfrage und in der Organisation des kirchl[ichen]. Volksgesanges läßt das kath[olische]. deutsche Kirchenlied nicht hochkommen. Man muß mit der fluktuierenden Masse des Volkes heute unbedingt rechnen. Kommt jemand heute einmal in eine andere Kirche außerhalb seiner Gemeinde, so kann er nicht mehr mitsingen.

Im Hinblick auf diesen Umstand habe ich die allerschwersten Bedenken gegen das beabsichtigte Gesangbuch [»Himmelsheimweh«], das sich fast ganz außerhalb der deutschen kath[olischen]. Kirchenliederbücher stellt und weiter zu Zersplitterung in dieser Beziehung beiträgt. Was wir brauchen und wonach wir alle die Hände ringen, ist, das kirchl[iche]. Gesangbuch für das kleine Oesterreich oder besser: für die deutschen Katholiken an der Donau (also Einbeziehung der Verhältnisse in N[ieder-]. u. Oberbayern u. Schwaben[.] event[uell]. auch der Schweiz. Wenn diese Erkenntnis sich einmal durchringt, so ist es nicht schwer, die Aufgabe mit einem Gesangbuch zu lösen. Viele Vorarbeiten sind schon gemacht [...]. Dieses

²⁷ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

²⁸ »...solange in unserem Vaterlande keine Einigkeit in bezug auf die Wahl der Lieder und deren authentische Fassung besteht, dürfen wir vom Enderfolge [der Arbeit am kirchlichen Volksgesang] nicht viel hoffen. Bei einigem guten Willen wäre es aber leicht zu erreichen, daß wir in Österreich ein gutes Einheitsgesangbuch erhalten könnten, das heißt, ein gewisser Grundstock von Liedern in derselben musikalischen wie textlichen Fassung allen Diözesangesangbüchern gemeinsam wäre.« (V. GOLLER: Volksgesang, 62). – Milo Offenberger: Zur Neuauflage des »Te Deum laudamus«. Referat, gehalten auf der Priesterkonferenz in Geras, 12.10.1925, in Waidhofen am 9.12. u. in Raabs am 10.12.1925 (AT-DASP, Selekte 35, Nr. 250), zitiert u. a. genau diese Passage aus Gollers Aufsatz.

²⁹ Dieses Buch erschien nie im Druck, da ihm das kirchliche Imprimatur verwehrt blieb (vgl. hierzu die in Arbeit befindliche Dissertation der Autorin über Innsbruck-Feldkircher Diözesangesangbücher).

Unternehmen muß aber von oben herab in Fluß gebracht werden (Bischofs[-]Konferenz). Wenn jede Diözese – durch ein Komite[e] vertreten – ihre Lieder namhaft macht, die dort tatsächlich gesungen und verlangt werden[,] und eine Zentralstelle überprüft und redigiert diese Wünsche, so wird sich zeigen, daß $\frac{3}{4}$ aller Wünsche gemeinsame sind, so daß man mit einer Liederzahl von ca 150 auskommen kann.«³⁰

Die »tatsächlich gesungenen« Lieder waren in St. Pölten Anfang 1926 durch die Umfrage festgestellt; nun ging Pretzenberger einen Schritt weiter und wandte sich – Gollers »kleine« Lösung umsetzend – an alle österreichischen Diözesen, um sie zur Mitarbeit an einem »Einheitsgesang[-] und Orgelbuch für ganz Österreich« zu gewinnen.³¹ Pretzenberger hatte erfahren, dass auch andere Diözesen »das bestehende Gesangbuch umarbeiten und neu herausgeben« wollten und sah nun den »günstige[n] Augenblick« für ein »gemeinsames Werk« gekommen. Die praktische Ausführung sollte nicht mehr eine Einzelperson, sondern »eine gemeinsame Kommission [...], die sich aus Vertretern der verschiedenen Diözesen zusammensetzt«, übernehmen. Die Ausgangsbasis für ein solches Unterfangen schien Pretzenberger in einem bereits existierenden »grossen gemeinsamen Schatz von Lieder[n]« gegeben – allerdings konstatierte er »bei diesen gemeinsamen Liedern eine grosse Verschiedenheit in Text und Melodie«, deren Vereinheitlichung anzustreben sei. Ähnlich wie Goller führte auch Pretzenberger als erstes Argument die zunehmende Binnenmigration (»fluktuierende Bevölkerung«) an, die es mit sich brachte, dass Zugezogene sich fremd fühlten, weil ihnen die Lieder un- oder in einer anderen Fassung bekannt waren. Ein Einheitsgesangbuch dagegen trüge zur schnelleren Beheimatung bei: »Und kommen sie dann irgendwohin in unserem Staate – sie sind in der Kirche bald zuhause – man singt ja so, wie man schon in der Heimat gesungen hat und kann gleich mitsingen.«³²

Als zweites Hauptargument für ein Einheitsgesangbuch rekurrierte Pretzenberger auf die damit verbundene Kostenersparnis: Gemeinsam könne man viel höhere Auflagenzahlen drucken lassen, es zu einem

³⁰ Vinzenz Goller: Gutachten über Himmelsheimweh, 08.07.1924, Zeichen: A/1835 (AT-DAF, GC III.1.2.1).

³¹ Vollständiges Schreiben an die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch s. Anhang 3.

³² Ebd.

deutlich günstigeren Preis verkaufen und so zu seiner Verbreitung beitragen. Auch dieses Argument fügte schon Goller dem o. g. Gutachten noch als Postskriptum an:

»P.S. Mit der Erreichung eines gemeinsamen – wirkl[ich]. kath[olischen]. – Gesang- und Gebetbuches ist auch die Druck- und Verlagsfrage für alle Diözesen für alle Zeiten glücklich gelöst. Das Buch wird billig und jederzeit erhältlich sein. Bei kleinen privaten Gesangbüchern bildet die Herstellung des immerhin umfangreichen und kostspieligen Orgelbuches heute eine große finanzielle Frage, da nur eine verhältnismäßig kleine Auflage benötigt wird. Nicht einmal die Diözese Wien vermag den Neudruck des vergriffenen Gesangbuches und der Orgelbegleitung unter den gegenwärtigen Verhältnissen durchzuführen.«³³

Obwohl – nach Angaben Gollers³⁴ – selbst Wien unter einem Mangel an Diözesangesangbüchern litt, beantwortete die Erzdiözese Pretzenbergers Ansuchen nicht.³⁵ Die anderen Diözesen lehnten ab, entweder, weil sie keinen Bedarf hatten, weil sie die Zeit dafür als noch nicht reif empfanden (so Gurk, das Matzinger mit den Worten zitiert: »Wir müssen den Leuten erst das Beten beibringen!«³⁶), weil man die bisherige eigene Gesangbuchdruckerei nicht umgehen wollte³⁷, oder weil man bereits ein relativ neues Gesangbuch hatte³⁸ bzw. mit der eigenen Neuausgabe unmittelbar vor der Vollendung stand. Ein Beispiel für letztgenannten Fall ist die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch. Pretzenberger wandte sich am 4. März 1926 an die Administratur in Innsbruck. Von dort wurde der Brief am 7. März an die

³³ Vinzenz Goller: Gutachten über Himmelsheimweh, 08.07.1924, Zeichen: A/1835 (AT-DAF, GC III.1.2.1).

³⁴ Nach der Mainzer Hymnologischen Datenbank erschien die erste Nachkriegs-Auflage des Diözesangesangbuches zwar 1923, doch ist unbekannt, wie hoch die Stückzahl war. Vom Gesangbuch für die Schuljugend war bereits 1920 ein Nachdruck herausgekommen, ab 1922 erschien jährlich eine Auflage. – Ein Indiz dafür, dass der Bedarf mit den vorhandenen Exemplaren allerdings nicht gedeckt werden konnte (oder sie schlichtweg unerschwinglich waren), ist ein 1923 herausgegebener »Kurzer Auszug« aus dem Schulgesangbuch.

³⁵ »Wien antwortete gar nicht« (R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger [Anh. 2]).

³⁶ R. PACIK: Gespräch mit Matzinger (Anh. 1).

³⁷ »Jede Diözese will ihre Druckerei nicht umgehen« (R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger [Anh. 2]).

³⁸ Die Erzdiözese Salzburg hatte erst im letzten Kriegsjahr ein neues Gesangbuch eingeführt: Mein Kirchenbuch. Gebet- und Gesangbuch für die Erzdiözese Salzburg. Mit oberhirtlicher Genehmigung, Salzburg 1918.

Behörde in Feldkirch weitergeleitet, weil dort gerade das neue Gesangbuch erarbeitet wurde.³⁹ Dessen Drucklegung verzögerte sich jedoch erheblich, sodass durchaus Änderungen möglich gewesen wären. Provikar Franz Tschann (1872–1956) antwortete Pretzenberger erst am 18. Juli, als der Druck des eigenen Buches tatsächlich in Angriff genommen wurde und es wirklich zu spät für Anpassungen war. Man könne nun keinesfalls länger warten, da »hier in Österreich[isch].[-] Tirol und Vorarlberg [...] das alte Diözesangesangbuch schon längst vergriffen [ist] und [...] sich die Schulen ohne ein solches nicht mehr helfen« könnten.⁴⁰ Auch wenn der Provikar zusicherte, dass die Apostolische Administratur »in der Angelegenheit jedes nur mögliche Entgegenkommen zu zeigen« bereit sei, stand er der Einheitsgesangbuch-Idee doch skeptisch gegenüber:

»Der Gefertigte glaubt jedoch, daß es immerhin noch geraume Zeit dauern wird, bis ein solches gemeinsames Gesangbuch zur Einführung gelangen kann, weil die Meinungen darüber immer noch allzuweit auseinandergehen und besonders Musikerkreise sich erfahrungsgemäß nur schwer finden können.«⁴¹

2. DAS ST. PÖLTNER DIÖZESANGESANGBUCH VON 1931 (BZW. ORGELBUCH VON 1930) – VERTANE CHANCEN ODER VORLÄUFER FÜR EIN EINHEITSBUCH?

Da sich die Idee eines österreichischen Einheitsgesangbuches nicht verwirklichen ließ, »wurde getan, was möglich war«, nämlich wenigstens ein einheitliches Gesangbuch für die Diözese St. Pölten geschaffen.⁴² Als erstes kam – wie schon beim *Te Deum laudamus* 1897 – die Orgelbegleitung heraus (daran mangelte es offenbar am dringendsten) und erst ein Jahr später auch das Gesangbuch dazu. Ein Gebetbuch, dem auch die Liedtexte des Gesangbuches beigegeben waren, erschien erst 1935 unter dem Titel *Heiliges Volk*.⁴³ Das Orgelbuch war

³⁹ Vgl. dazu die in Arbeit befindliche Dissertation der Autorin über Innsbruck-Feldkircher Diözesangesangbücher.

⁴⁰ Franz Tschann an Johann Pretzenberger, 18.07.1926, Zeichen: A/1677 (AT-DAF GC III 1.2.3).

⁴¹ Ebd.

⁴² Mitteilung, 87.

⁴³ Heiliges Volk. Gebete und Gesänge zum Gottesdienst für das Bistum St. Pölten, St. Pölten 1935. – Ein Grund für das relativ späte Erscheinen des neuen Gebetbuches

im November 1929 fertiggestellt,⁴⁴ die Einführung erfolgte Ende August 1930. Mit einem Hirtenbrief des Bischofs⁴⁵, unterzeichnet am Fest des Diözesanpatrons Hippolyt, dem 13. August 1930, sowie ausführlichen begleitenden *Anordnungen über die Einführung des neuen Diözesan=Gesang= und Gebetbuches* und einer *Mitteilung, wie das neue Diözesan=Gesang= und Orgelbuch entstanden ist*,⁴⁶ wurde die neue Orgelbegleitung verbindlich zur einzigen in der Diözese zu gebrauchenden erklärt.⁴⁷ Es war den Pfarren freigestellt, mit der Einführung noch zu warten, bis auch die Gemeinde das »Gesangbuch zum Orgelbuch«⁴⁸ in Händen hatte,⁴⁹ was erst im Spätsommer 1931 der Fall war.⁵⁰

Den »Grundstock« für das neue Buch bildete das Liedgut des *Te Deum laudamus*.⁵¹ Die Umfrage vom Winter 1925/26 hatte ergeben, »dass aus dem alten Orgelbuch mit 109 Liedern 107 [tatsächlich] gesungen« wurden.⁵² Diese Feststellung bedeutete aber nicht, dass man deswegen alle 107 tatsächlich gesungenen Lieder ins neue Gesangbuch übernahm. Ein Vergleich des *Te Deum laudamus* mit dem St. Pöltner Gesangbuch von 1931 zeigt, dass 19 Lieder (Messliedreihen waren

war, dass zuvor das Diözesanrituale und Katechismus neu bearbeitet werden mussten (Vgl. Anordnungen, 85). – Den Gebetsteil verantwortete Johann Landlinger (1892–1970). Er wirkte ab 1927 als Spiritual, dann 1933–1943 als Regens am Priesterseminar St. Pölten.

⁴⁴ Vgl. Nr. 99: Neues Diözesan-Orgelbuch, in: St. Pöltner Diözesanblatt 1929, 90.

⁴⁵ Der Text des Einführungserlasses ist mit dem des bischöflichen Geleitwortes zum Orgelbuch vom 30. Jänner 1930 identisch.

⁴⁶ *Anordnungen* und *Mitteilung* stammen mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Feder Matzingers. Ein von ihm unterzeichnetes Typoskript mit der handschriftlichen Anmerkung »f. Diözesanblatt« stimmt über weite Strecken mit den Verlautbarungen überein (AT-DASP, Selekte 35). Auch die einleitenden Vorworte des Orgelbuchs gehen auf ihn zurück (vgl. R. PACIK: Gespräch mit Matzinger [Anh. 1]).

⁴⁷ Vgl. Nr. 74: Neues Orgelbuch der Diözese St. Pölten, in: St. Pöltner Diözesanblatt 1930, 83–88.

⁴⁸ So treffend K. B. FRANK: Gesang- und Orgelbuch, 342.

⁴⁹ In *Anordnung* Nr. 1 heißt es: »Um aber Verwirrung zu vermeiden, wird es gut sein, vor Gebrauch jedesmal nachzusehen, ob etwa das zu spielende und singende Lied nach Text und Melodie abgeändert ist, wenn man es nicht vorzieht, mit der Einführung zu warten, bis das dazu gehörende Diözesan=Gesangbuch [...] erschienen ist.«

⁵⁰ Der Versand des Gesangbuchs begann Ende August 1931 (vgl. Vinzenz Goller an Stephan Matzinger, 25.07.1930 [AT-DASP, Selekte 35]).

⁵¹ Mitteilung, 86.

⁵² Ebd. – Das *Te Deum laudamus* zählte jede Messliedreihe als eine Nummer; im neuen Diözesangesangbuch dagegen trägt jeder Teil einer Messliedreihe, der eine eigenen Melodie hat, auch eine eigene Nummer.

nicht betroffen) nicht ins neue Buch gelangten.⁵³ Einige dieser 19 Lieder sind vermutlich deswegen entfallen, weil sie sich die Melodie mit einem anderen Lied teilten (bzw. weil nun ein anderes Lied mit der gleichen Melodie neu aufgenommen wurde); es war ausdrücklich gewünscht, dass nur ein Text pro Melodie verwendet würde.⁵⁴ Die übrigen Lieder wurden entweder in der Diözese nicht gesungen oder besaßen nach Ansicht der kleinen Kommission offenbar zu wenig »inne[n] Wert von Wort und Weise«⁵⁵ (so ein weiteres Auswahlkriterium). Insgesamt stammen 125 der 280 Nummern des Gesangbuchs von 1931 (Messlied-Teile einzeln gezählt) aus dem *Te Deum laudamus*.

Die Bearbeiter betonten, dass sie an den schon bekannten Liedern »nur unwesentlich« geändert hätten.⁵⁶ Bei einem Vergleich der Liedfassungen im *Te Deum Laudamus* mit dem neuen Buch zeigt sich allerdings, dass nahezu jedes Lied von solch »unwesentlichen« Änderungen betroffen war. Häufig wurden die Weisen rhythmisch geglättet und kleine Verzierungen eliminiert, manchmal wählten die musikalischen Bearbeiter auch eine ganz andere Melodie. Auch die Texte erfuhren Eingriffe, bevorzugt allerdings in den hinteren Strophen (die wahrscheinlich nicht mehr so viele Gläubige auswendig konnten).⁵⁷

⁵³ Die Erarbeiter behaupten in keiner vorliegenden Quelle, dass sie alle 107 gesungenen Lieder auch tatsächlich übernommen hätten. Sie teilten lediglich die Zahl als Ergebnis der Umfrage mit und benannten den Liedbestand des alten Buches im Allgemeinen (ohne konkrete Zahlenangaben) als Grundlage für das neue Buch. – Nicht übernommen wurden: Nr. 22 *Ein Kind geboren zu Bethlehem*; Nr. 25 *Heut, o Jesus, Licht der Heiden*; Nr. 30 *Dich, o Heil der Welt, zu grüßen*; Nr. 34 *Ach, mein Jesus, du musst sterben*; Nr. 41 *Selig, himmlisch ist das Leben*; Nr. 42 *Christus ist aufgefahren*; Nr. 43 *Komm, Heiliger Geist, kehr bei uns ein* (es wurde jedoch eine andere Übertragung des *Veni Creator* gewählt); Nr. 54 *Kommt her, ihr Kreaturen all*; Nr. 57 *Kommt zum großen Abendmahl*; Nr. 66 *Komm, o fromme Christenschar*; Nr. 81 *Es glänzt kein Licht im Sternensaal*; Nr. 82 *Lasst eure Stimm erklingen*; Nr. 91 *Des Himmels Licht von Ewigkeit*; Nr. 93 *Zu dir wend ich mein Gesicht*; Nr. 94 *Die Kirche hat Gott fest gestellt*; Nr. 97 *Denk stets, o Mensch, an deinen Gott*; Nr. 98 *Verzage nicht, es lebt ein Gott*; Nr. 99 *Sei ruhig, meine Seele*; Nr. 94 *Wenn wir mit der Todangst ringen*; nicht mitgerechnet die Kaiserhymne, die selbstverständlich durch die 1930 offiziell eingeführte Kernstock-Hymne ersetzt worden war.

⁵⁴ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Matzinger (Anh. 1).

⁵⁵ Mitteilung, 86.

⁵⁶ Zur Einführung (Die Bearbeiter), in: Orgelbuch zum Diözesangesangbuch für das Bistum St. Pölten, St. Pölten 1930, V.

⁵⁷ Inwiefern es sich bei den gewählten T- und M-Fassungen um bereits in der Diözese bzw. einzelnen Pfarren eingesungene Änderungen oder doch eher um Verbesserungs-

Aus den Gemeinden waren ca. 300 Vorschläge für neu aufzunehmende Lieder eingegangen. Aus diesen und eigenen Wünschen musste das Redaktionsteam eine Auswahl treffen. Bei der Zusammenstellung war u. a. darauf zu achten, dass »für alle Teile des Kirchenjahres genügend vorgesorgt ist«, also in einzelnen Rubriken eine den liturgisch-praktischen Bedürfnissen der jeweiligen Kirchenjahreszeit entsprechende Zahl an Gesängen bereitstand.⁵⁸ So beklagte Pretzenberger im bisherigen St. Pöltner Gesangbuch den Mangel an Oster- und Pfingstliedern.⁵⁹ Dort standen nur zwei Osterlieder beispielsweise drei Liedern allein für die Bittwoche gegenüber.⁶⁰ Im neuen Gesangbuch war dieses Verhältnis ausgeglichener (9 Osterlieder + Oster-Alleluja; 5 Lieder + Allerheiligenlitanei für die Bitttage). Außerdem benötigte man ein Repertoire für Gemeinschaftsmessen – hier sei besonders auf Vinzenz Gollers »2. Chormesse« aus dem *Kyrie eleison* (1929) hingewiesen⁶¹ – und einige Stücke für Volkschoralämter.

V. a. Matzinger legte Wert darauf, dass – als weiteres Kriterium – »alle Perioden des Kirchenliedes vertreten sein [sollten], die schönen alten Lieder, aber auch Lieder aus der Zeit von 1741 an und auch die modernen Lieder«⁶² – ein Grundsatz, der auch beim neuen *Gotteslob* (2013, im Folgenden: GL2) wieder zur Anwendung kam.⁶³

bemühungen der Erarbeiter handelte, könnte vielleicht anhand der 245 Umfrage-Rückläufe von 1926 genauer untersucht werden.

⁵⁸ Pfr. August Heigl, Ternitz, in einem an Goller geschickten Gutachten: Das neue Orgelbuch zum Diözesangesangbuch St. Pölten, vom 13.09.1930 (AT-DASP, Selekte 35). Er merkt zudem an: »Eine Reihe von Festen ist mit Liedern bedacht, die wir bisher entbehren mussten: Erscheinung des Herrn, Namen Jesu Fest, Mariae Lichtmess, Mariae Verkündigung, Christi Himmelfahrt, u.a.«

⁵⁹ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

⁶⁰ Entgegen Pretzenbergers Angabe, dass das Gesangbuch nur je ein Pfingst- und Osterlied enthielte, waren es doch je zwei: *Der Heiland ist erstanden* und *Christus ist erstanden*, sowie *Komm, Heil'ger Geist, kehre bei uns ein* und *Komm, Heil'ger Geist, o dritte Person*.

⁶¹ »...eine durchaus moderne und doch dem gregorianischen Choral ähnliche Vertonung des Messordinariums in deutscher Sprache; überall, wo die volksliturgische Bewegung die Seelen ergriffen hat, wird man dieses »deutsche Amt« begrüßen zur Belebung der volksliturgischen (stillen) Chormessen!« (August Heigl: Das neue Orgelbuch zum Diözesangesangbuch St. Pölten, vom 13.09.1930 [AT-DASP, Selekte 35]).

⁶² R. PACIK: Gespräch mit Matzinger (Anh. 1).

⁶³ Vgl. F. K. PRASSL: *GOTTESLOB* (2013), 155.

Was das zeitgenössische Liedgut betraf, so brachte Matzinger sieben Lieder aus der Sammlung *Unsere Kirche* (1915)⁶⁴ von Josef Kreitmaier SJ (1874–1946) und Erich Przywara SJ (1889–1972) in das neue Gesangbuch ein.⁶⁵ Matzinger hatte Kreitmaier in Rom persönlich kennengelernt;⁶⁶ beide vertraten durchaus ähnliche Ansichten bezüglich des Kirchenliedes. Wie Kreitmaier, so neigte auch Matzinger dem sogenannten »seelsorglichen« Standpunkt⁶⁷ zu, dass ein Gesangbuch nämlich Lieder enthalten sollte, die die Leute gerne sangen (bzw. bei denen dies zu erwarten war): »Das Gesangbuch ... muß für unsere Leute passen!«⁶⁸ So geriet auch manches in den Augen seiner Kollegen »schmalzige«⁶⁹ Lied hinein. Im Vorwort distanzieren sich die Bearbeiter (besonders die musikalisch Verantwortlichen) ausdrücklich von einigen Liedern der Aufklärungszeit, ohne diese zu benennen:

»Die Bearbeiter brauchen wohl nicht hervorzuheben, dass nicht alle aufgenommenen Lieder ihrem persönlichen Geschmack entsprechen. Manche Nummer hätten sie lieber vermißt, wenn nicht äußere Umstände ihre Aufnahme gebieterisch gefordert hätten. Das gilt besonders von Liedern aus der zweiten Hälfte des 18. und der ersten des 19. Jahrhunderts, deren geringe Tiefe dann am offenkundigsten wird, wenn man eine Begleitung dazu schreiben muss.«⁷⁰

Nach Ansicht Vinzenz Gollers war trotz allem »kein der Kirche unwürdiges« Lied darunter.⁷¹

⁶⁴ *Unsere Kirche*. 176 neue religiöse Lieder für Kirche, Schule und Haus mit Orgel- oder Harmoniumbegleitung, herausgegeben von Josef Kreitmaier S. J., op. 20, Regensburg 1915.

⁶⁵ Nr. 114 *Nun auf, nun auf, der Engel rief* und Nr. 119 *Will zum Kinde gehen* (beide Weihnachten); Nr. 122 *Auf silberweißen Sternen* und Nr. 124 *O du mein Heiland hoch und hehr* (beide Christkönig); Nr. 225 *Hoch jubeln die Lieder* (Maria); Nr. 259 *Herr, du breitest deine Hände* (Lob-, Dank- und Bittlieder), außerdem noch das Papstlied Nr. 256 *Du Petrus auf dem Felsenthron*, allerdings in einer Neuvertonung von Vinzenz Goller 1929.

⁶⁶ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Matzinger (Anh. 1).

⁶⁷ Josef Kreitmaier an Kardinal Faulhaber, 19.11.1940 (DE-AEM, Kardinal-Faulhaber-Archiv – Seelsorge – Liturgie [1926–1930], Sign.: 6303). – Vgl. auch: A. ACKERMANN: Einheitslieder, 49.

⁶⁸ R. PACIK: Gespräch mit Matzinger (Anh. 1).

⁶⁹ R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

⁷⁰ Zur Einführung (Die Bearbeiter), in: Orgelbuch zum Diözesangesangbuch für das Bistum St. Pölten, St. Pölten 1930, V.

⁷¹ Mitteilung, 86.

Grundsätzlich war das Ideal der drei Bearbeiter das durch die Restauration wiederentdeckte und von der Jugend- und Singbewegung neu belebte Liedgut der vorreformatorischen Zeit und des 16. Jahrhunderts.⁷² Auf die ältesten und als besonders qualitativ erachteten Lieder machen im Gesangbuch sogar Überschrifts-Zusätze wie »Das älteste Adventslied« (*Aus hartem Weh die Menschheit klagt*) oder »Das alte Lichtmeß-Lied« (*Maria ging geschwind*) aufmerksam. Bei bisher nicht im Diözesanbuch stehenden älteren Liedern bemühte sich das Bearbeiterteam, mit Hilfe der Kirchenlied-Edition von Bäumker quellenbasierte und zugleich gemeindetaugliche Melodiefassungen zu finden bzw. zu schaffen.⁷³ Darüber hinaus berücksichtigte man auch alle aktuellen österreichischen Gesangbücher,⁷⁴ besonders das Wiener Diözesangesangbuch (1915) und das von Stanislaus Maruszyk (1890–1956)⁷⁵ herausgegebene *Exsultemus Domino* (1925). Vor allem den beiden musikalischen Bearbeitern war an einer Angleichung an das Gesangbuch der Erzdiözese gelegen, um auf dem Wege der Übernahme wenigstens zu niederösterreichischen Einheitsfassungen zu gelangen.⁷⁶ Aus dem Wiener Gesangbuch griff man z. B. das bislang wenig bekannte Pfingstlied *Komm, ach komm, o Tröster mein*⁷⁷ auf. Doch bei bereits in der Diözese sehr verbreiteten Liedern ließ sich nicht einfach eine abweichende Wiener Fassung einführen, »da die Leute ja nach Gehör sangen.«⁷⁸ So erhielten u. a. die von Pretzenberger als Beispiele genannten *Tauet, Himmel; Maria, sei gegrüßet* und *Der Heiland ist erstanden* auch im neuen Buch die in St. Pölten eingesungene Melodie

⁷² Matzinger hält das stark restaurativ ausgerichtete Seckauer *Hosanna* von 1885 für das beste Gesangbuch, allerdings war es vom Volk nicht angenommen worden (vgl. R. PACIK: Gespräch mit Matzinger [Anh. 1]). Diese Erfahrung wirkte offenbar prägend auf Matzingers Liedauswahl.

⁷³ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Matzinger (Anh. 1), u. DERS., Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

⁷⁴ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

⁷⁵ P. Stanislaus Maruszyk wirkte 1919–1956 Organist und Musikprofessor in St. Gabriel / Mödling.

⁷⁶ Vgl. R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

⁷⁷ Dieses v. a. in der Diözese Rottenburg verbreitete Lied wurde überhaupt erst durch das Wiener Schulgesangbuch von 1912, das ab 1915 auch als Diözesangesangbuch fungierte, in die österreichische Tradition eingespeist. 1927 übernahm es die Diözese Linz, und 1931 St. Pölten. Ende der 1940er Jahre wird es schließlich österreichisches Einheitslied und findet sich auch im Österreich-Eigenteil des GL2 (Nr. 843).

⁷⁸ R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

anstelle der Wiener. Allerdings hielt selbst große Bekanntheit von Liedern die Gesangbucharbeiter nicht davon ab, sie rhythmisch⁷⁹ oder textlich⁸⁰ ein wenig zu ändern.

Das zweite besonders häufig herangezogene Gesangbuch, das *Exsultemus Domino*, war eigentlich als Liedsammlung für den Gebrauch des Steyler Missionshauses St. Gabriel in Mödling gedacht.⁸¹ Da man dort »Studenten aus allen Teilen Deutschlands und Österreichs« beherbergte, hatte Herausgeber Maruszyk versucht, das Liedgut möglichst vieler Diözesen zu berücksichtigen.⁸² Die Mödlinger Liedfassungen erhoben also einen gewissen überregionalen Anspruch. Vinzenz Goller, der auch bei der St. Pöltner Neuausgabe mit Rat und Tat zur Seite stand,⁸³ hatte das *Exsultemus* durchgesehen und die Lieder begutachtet.⁸⁴ Aus dieser Sammlung wählten die St. Pöltner beispielsweise das Osterlied *Alleluja lasst uns singen* von Heinrich Bone (1851) aus, das auf die Melodie des u. a. in Salzburg und Wien verbreiteten spätaufklärerischen *Preis dem Todesüberwinder* gesungen wurde.

Wie sehr das St. Pöltner Gesangbuch gerade vom *Exsultemus* geprägt war, zeigt die Rezeption der 23 deutschen Einheitslieder von 1916, die ja einen ersten Schritt zu einem Einheitskanon über die Grenzen Österreichs hinaus bedeutet hätte. Positiv ist festzuhalten, dass im-

⁷⁹ Bei *Der Heiland ist erstanden* sind z. B. die Notenwerte bei dem jede Strophe beschließenden *Alleluja* gegenüber dem früheren Gesangbuch halbiert.

⁸⁰ Z. B. *Maria, sei begrüßet*: In den Strophen 2 und 8 ist die 2. Strophenhälfte gegenüber dem früheren Diözesangesangbuch geändert. Die dortige 6. Strophe, in der Elisabeths Schwangerschaft als Zeichen angekündigt wird, fehlt ganz.

⁸¹ Das Gesangbuch kam 1950 in einer um einen umfangreichen Anhang erweiterten, fünften Auflage, und 1957 in einer völlig neubearbeiteten Ausgabe heraus.

⁸² Vorwort (Stanislaus Maruszyk), in: *Exsultemus Domino*. Katholische Kirchengesänge, Mödling b. Wien 1925, III.

⁸³ So stellte Goller einige eigene Stücke zur Verfügung (die Messliedreihe *Wir treten hin*; die »2. Chormesse« aus *Kyrie Eleison* 1929; die Lauretanische Litanei aus *Marienlob* 1915; eine Allerheiligen-Litanei 1928; die Neuvertonung einer Papst-Hymne von Przywara 1928; die Neuvertonung des Leopold-Liedes von M. Denis 1928; die Komposition eines Hippolyt-Liedes 1928. Vermutlich sind einige der Werke eigens für das St. Pöltner Gesangbuch entstanden). Außerdem vermittelte er Druckplatten aus der Abtei Grüssau für den Choralteil, sah das Orgelbuch vor der Drucklegung durch und nahm eigenhändig die Aufteilung der Lieder für Kantor / Schola / Alle vor. (Vgl. Anordnungen, 85; R. PACIK: Gespräch mit Matzinger [Anh. 1]; DERS.: Gespräch mit Pretzenberger [Anh. 2]; K. B. FRANK: Gesang- und Orgelbuch, 343).

⁸⁴ Vgl. Vorwort (Stanislaus Maruszyk), in: *Exsultemus Domino*. Katholische Kirchengesänge, Mödling b. Wien 1925, IV.

merhin 18 der 23 Einheitslieder in das neue Gesangbuch aufgenommen wurden.⁸⁵ Allerdings

»konnten die 23 Einheitslieder Deutschlands nicht alle unverändert aufgenommen werden; sie hätten zu große Verwirrung gestiftet, außerdem werden in drei Fällen zwei Texte nach derselben Melodie gesungen,⁸⁶ was wir vielfachen Wünschen nachgebend vermeiden wollten.«⁸⁷

Unverändert aufgenommen wurden lediglich zwei Einheitslieder: *O Haupt voll Blut und Wunden* und *Komm, Schöpfer Geist, kehre bei uns ein*. Bei *Ich will dich lieben* erhielt die Wiener Fassung den Vorzug gegenüber dem Einheitslied. Aus *Exsultemus Domino* übernahm man die meisten, nämlich sechs Liedfassungen.⁸⁸ Bei den übrigen neun Liedern, von denen sieben bereits im früheren Gesangbuch enthalten waren, wählte man andere Versionen, die jedoch nicht denen des bisherigen Diözesanbuches entsprachen.⁸⁹ Als grundsätzlich unveränderlich wurden diese Lieder also nicht eingestuft. Es bleibt die Frage, warum man, wenn man den Diözesanen schon Änderungen zumutete, nicht die Einheitsfassung wählte. Ob der Wunsch nach Einheit v. a. hinter praktisch-seelsorglichen Anliegen (z. B. der Angst, dass die in Fulda verabschiedeten Fassungen die Leute überfordern oder ihnen allzu fremdartig erscheinen würden) oder manchmal vielleicht auch hinter dem Geschmack der Bearbeiter zurückstehen musste?

⁸⁵ Ausgelassen wurde neben den dreien, die keine eigene Melodie besaßen (s. nachfolgende Anm.), *Jesus, du bist hier zugegen*, dessen Mel. zu *Preiset, Zungen, das Geheimnis* erklang, und das Herz-Jesu-Lied *Tausendmal ich dich begrüße*, das hingegen im Wiener Diözesangesangbuch von 1915 enthalten war.

⁸⁶ Gemeinsame Melodien teilten sich: 1) *Alles meinem Gott zu Ehren* und *Kommt herab, ihr Himmelsfürsten*; 2) *Ihr Freunde Gottes allzugleich* und das Bonifatiuslied *Der du das blinde Heidentum*; 3) *Fest soll mein Taufbund* und *Du Gottmensch bist mit Fleisch und Blut*, die in vielen Gesangbüchern als ein einziges, vierstrophiges Lied erschienen (vgl. A. ACKERMANN: *Taufbund*).

⁸⁷ Mitteilung, 87.

⁸⁸ *Gelobt sei Jesus Christus; Ihr Freunde Gottes allzugleich* (war in einer anderen Fassung bereits im *Te Deum laudamus* enthalten); *Maria zu lieben; Mitten in dem Leben sind; O Engel rein; O unbesiegter Gottesheld*.

⁸⁹ Eine detaillierte Untersuchung, ob diese Fassungen bereits in anderen, hier nicht erwähnten Gesangbüchern vorlagen, oder ob die Änderungen von Matzinger und Pretzenberger selbst vorgenommen worden sind, konnte im Rahmen dieses Beitrags nicht vorgenommen werden.

Obwohl die Gemeinden fast alle Lieder ein wenig oder auch mehr umlernen mussten und manche Fassungsentscheidung recht eigenwillig ausgefallen war,⁹⁰ setzte sich das neue Gesang- und Orgelbuch in der Diözese rasch durch, u. a. auch deswegen, weil – wie Pretzenberger im Rückblick bemerkt – »kein anderes mehr da war.«⁹¹ Vielen Rezensenten galt es als zukunftssträchtiges Musterbeispiel eines modernen Gesangbuches; dies vor allem, weil es den Bedürfnissen der Liturgischen Bewegung entsprach,⁹² aber auch aufgrund seiner reichhaltigen Liedauswahl. Einige Autoren, v. a. aus dem Umfeld Gollers, gingen in ihren Buchbesprechungen auch auf das Thema Einheitsgesangbuch ein, so der Goller-Schüler Sigismund Schnabel (1895–1985):

»Ja, wie schön wäre es gar, hätten wir an stelle der überflüssig vielen Gesangbücher ein Einheitsgesangbuch für alle Diözesen Österreichs und könnte der Katholik, wo immer er auch eine Kirche betritt, sogleich in den Gesang der Gemeinde miteinstimmen! Wir haben einen einheitlichen Ritus, eine Kirchensprache für alle Lateiner, eine Art der liturgischen Kleidung; ist es nicht möglich auch ein Einheitsgesangbuch, wenigstens für Österreich einzuführen? Oder muß gerade da, weil sonst nicht möglich, Eigenbrödelei, vielleicht auch Eigendünkel herrschen?

[...] Wollen wir hoffen, daß wir in ihm [= das St. Pöltner Gesangbuch] nur den Vorläufer des Einheitsbuches für ganz Österreich begrüßen können.«⁹³

Auch Karl Borromäus Frank (1894–1961), der seit 1930/31 in Zusammenarbeit mit Goller zahlreiche Propriumsparaphrasen schuf und dabei vor allem auf Melodiefassungen des St. Pöltner Gesangbuches zurückgriff,⁹⁴ verband Einheits-Hoffnungen mit dem St. Pöltner Gesangbuch:

⁹⁰ So wurde *Glorwürd'ge Königin* beispielsweise im $\frac{3}{4}$ -Takt aus dem *Exsultemus* übernommen, obwohl im *Te Deum laudamus* die gängige Fassung im $\frac{4}{4}$ -Takt enthalten war.

⁹¹ R. PACIK: Gespräch mit Pretzenberger (Anh. 2).

⁹² Der Klosterneuburger Chorherr N. STENTA: Orgelbuch, 71, bezeichnet es z. B. als »ein Werk, das der ganzen Diözese einen volkliturgischen Stempel aufdrückt.«

⁹³ S. SCHNABEL: Orgelbuch, 12.

⁹⁴ Vgl. R. PACIK: Volksgesang, 100.104. – Inwiefern die Rezeption der St. Pöltner Melodiefassungen durch Klosterneuburger Publikationen zu deren überdiözesaner Verbreitung beitrug, müsste eigens untersucht werden.

»St. Pölten hat es auch jetzt bei der notwendig gewordenen Neuherausgabe des Buches versucht, ein Einheitsgesangbuch für ganz Oesterreich oder doch wenigstens für die Wiener Kirchenprovinz zu erreichen [...]. Die Bemühungen blieben nach beiden Richtungen bisher ohne Erfolg. Vielleicht wird aber doch noch einmal dieses neue Werk die Grundlage zu einem Einheitsgesangbuch für ganz Oesterreich ...«⁹⁵

Ein erster Schritt in diese Richtung wurde darin gesehen, dass dieses Gesangbuch von anderen Diözesen übernommen würde, wie es z. B. der Klosterneuburger Chorherr Norbert Stenta 1932 der Diözese Passau vorschlug.⁹⁶

3. FRÜCHTE DER EINHEITSBEMÜHUNGEN ODER NOTLÖSUNG? DIE ÜBERNAHME DES GESANGBUCHES IN LINZ UND GURK

Der Wunsch nach der Einführung des St. Pöltner Gesangbuchs auch in anderen Bistümern erfüllte sich jedoch erst nach dem Anschluss des »kleinen Österreich« an das Großdeutsche Reich: 1939 übernahmen die Bistümer Linz und Gurk das St. Pöltner Diözesangesangbuch. Die Einführungserlasse in den beiden Diözesen legen die Vermutung nahe, dass dieser Schritt nicht ausschließlich aus Begeisterung über das St. Pöltner Buch geschah oder dem Wunsch nach Vereinheitlichung entsprang, sondern durch äußere, politische Umstände veranlasst war. Zunächst soll aber die dreidiözesane Neuauflage von 1939 selbst vorgestellt werden.

Linz und Gurk gingen durchaus unterschiedliche Wege: Während Gurk das St. Pöltner Gesang- und Gebetbuch unter dem St. Pöltner Titel *Heiliges Volk* (seit 1935) einführt und es nur um das diözesane »Eigentum an Andachten und Liedern bereichert[e]«,⁹⁷ behielt Linz

⁹⁵ K. B. FRANK, *Gesang- und Orgelbuch*, 342.

⁹⁶ Vgl. N. STENTA, *Reform*.

⁹⁷ Zur Einführung, in: *Heiliges Volk. Gebete und Gesänge zum Gottesdienst für das Bistum Gurk, Wien-Mödling 1939*, 7. – Als Verfasser des Gebetbuchs ist auch in der Gurker Ausgabe ausdrücklich Johann Landlinger angegeben; die Verlagsrechte liegen beim Ordinariat St. Pölten. Stephan Matzinger wurde im Juli 1939 »in dankbarer Anerkennung [seiner] wertvollen Mitarbeit bei der Herausgabe und Verfassung« des Gesangbuchs zum Fürstbischöflichen Konsistorialrat der Diözese Gurk ernannt

den bisherigen Titel seines Diözesangebetsbuchs, *Vater unser*, bei; Linz übernahm auch lediglich den Liedteil und ließ von Religionslehrer Karl Forstinger (1888–1960)⁹⁸ einen eigenen Gebetsteil erarbeiten, den der damalige Ordinariatssekretär und spätere Bischof Josef Calasanz Fließner (1896–1960) redigierte.⁹⁹

Das Gesangbuch blieb im Vergleich zu 1931 fast unverändert,¹⁰⁰ neu kamen v. a. zwei Anhänge mit den von Linz bzw. Gurk eigens gewünschten Liedern hinzu. Der Gurker Liedanhang stellt eine reine Ergänzung des unbedingt Nötigen dar und umfasst nur acht Lieder, darunter zwei zur Hl. Hemma von Gurk; zudem zwei evangelische Lieder, die besonders in jugendbewegten Kreisen seit Mitte/Ende der 1930er Jahre zum festen Repertoire gehörten: *Lobe den Herren* und *Lobt froh, den Herrn, ihr jugendlichen Chöre*. Für die Gurker Ergänzungen zeichnete Rudolf Blüml (1898–1966), Dompfarrer in Klagenfurt, verantwortlich.¹⁰¹ Der Linzer Liedanhang dagegen ist fast 30 Nummern stark und enthält eine ganze Reihe von Dopplungen zum Hauptteil des Buches, also Lieder, bei denen Linz keinesfalls auf die eigene, von der St. Pöltner Version abweichende Text- oder Melodie-

(Bischof Adam Heller, Gurk, an Stephan Matzinger, 14. Juli 1939, [AT-DASP, NL 57 Matzinger]).

⁹⁸ Forstinger wirkte seit 1918 an der Linzer Realschule und ab 1933 zudem an der Arbeitermittelschule, dem Abendgymnasium. Seit 1934 war er außerdem Schulinspektor für die österreichischen Mittelschulen. Im April 1940 wurde er für zwei Monate von den NS-Behörden inhaftiert. Nach seiner darauffolgenden Zwangspensionierung setzte die Diözese ihn 1942 als Seelsorger in Sierning ein. Nach dem Krieg nahm er seine Tätigkeit als Religionslehrer in Linz bis zur Pensionierung 1953 wieder auf. Forstinger hatte in den 1930er Jahren das Rituale der Diözese Linz redigiert. Außerdem trat er als Verfasser von Laienspielen in Erscheinung. (Auskunft des Diözesanarchivs Linz; vgl. auch: AT-DAL, PersA 3 Fasz F 31 Forstinger, Karl).

⁹⁹ Vgl. CHR. FREILINGER: Konzil, 150, Anm. 25.

¹⁰⁰ Einzelne Gesänge wurden ergänzt (v. a. zwei weitere, nun von Pretzenberger vertonte Litaneien); einzig die Messliedreihe Nr. IX, *Wir treten hin* von Vinzenz Goller (M) und Franz Michel Willam (T), war bereits im Gebetbuch durch die neue Reihe *Wir ziehn, von dir berufen* (T: Karl Borromäus Frank, M: Johann Pretzenberger 1936) ersetzt worden, »da der Verlag gegen alles Erwarten, ohne unser Verschulden Schwierigkeiten gegen die weitere Aufnahme machte« (Nr. 22: Neudruck unseres Orgel- und Gesangbuches, in: St. Pöltner Diözesanblatt, 138f., hier 138). – Bei der Messliedreihe *Wir treten hin* handelt es sich vermutlich um die 1916 im Verlag Böhm, Augsburg, erschienene »Feldmesse«. Leider war kein Separatdruck der »Feldmesse« erreichbar, um diese Vermutung zu bestätigen.

¹⁰¹ Vgl. Zur Einführung (Der Verfasser), in: Orgelbuch zum Diözesan-Gesangbuch für die Bistümer Gurk, Linz, St. Pölten, in oberhirtlichem Auftrag, St. Pölten 1939, V.

fassung verzichten wollte.¹⁰² Darunter sind übrigens einige, von denen bis heute keine einheitliche Fassung für Österreich existiert (z. B. *Der Heiland ist erstanden*, GL2, Nrn. 828–832). Der Linzer Anhang wurde von der dortigen Diözesankommission für Kirchenmusik unter Obmann Prälat Karl Schöfecker (1873–1955), Domdechant in Linz, erarbeitet; auch J. C. Fließner gehörte ihr an und ist im Orgelbuch-Vorwort namentlich als Mitverantwortlicher benannt.¹⁰³

Die in den (von den NS-Behörden zensierten) kirchlichen Verordnungsblättern erschienenen Einführungserlasse benannten zumindest teilweise die Gründe, die die beiden Diözesen zur Übernahme des St. Pöltner Gesangbuches bewegten. Linz benötigte ein Buch, das vor allem den Erfordernissen der Liturgischen Bewegung entsprach, wobei man insgesamt stärkeres Gewicht auf den Gebetsteil mit Mess- und neuen Nachmittagsandachten legte.¹⁰⁴ Der St. Pöltner Liedteil hatte sich unter diesem Gesichtspunkt bereits bewährt, und durch eine Übernahme ließen sich erhebliche Kosten einsparen – nebenbei kam man dem großen Ziel des diözesanübergreifenden Buches einen Schritt näher:

»Um so mehr muss man zu Opfern bereit sein, wenn dadurch ideell und materiell das Große erreicht werden konnte, daß drei Diözesen das gleiche Gesangbuch benützen, von denen keine allein imstande gewesen wäre, zu diesem billigen Preise und in dieser Ausgestaltung und Reichhaltigkeit jetzt ein Gesangbuch und Orgelbuch herauszubringen.«¹⁰⁵

¹⁰² Dopplungen zum Hauptteil: *Alles meinem Gott zu Ehren; Das Heil der Welt* (in Linz: *Du Heil der Welt*); *Dem Herzen Jesu singe; Der Heiland ist erstanden; Du mein Schutzgeist, Gottes Engel; Gegrüßet seist du, Königin; Jesu Wunden, alle Stunden; Maria, Maienkönigin; Maria, sei gegrüßet; Milde Königin, gedenke; O du liebes Jesuskind; Wir beten an*. Ferner auch ein eigenes Improperien-Lied (*O du mein Volk, was tat ich dir*), eine eigene Papsthymne (*Der du die Fackel der Wahrheit trägst*), die Messliedreihe *Wir werfen uns darnieder* auf die Mel. einer bereits enthaltenen Neufassung, und das Lied *Jesu Herz, dich preist mein Glaube*, dessen Melodie im Hauptteil mit dem Text *Präge deiner Liebe Zeichen* erscheint. – Beim Diözesanpatron-Lied hatte man das St. Pöltner Hippolytus-Lied *Gottesheld, so hoch erhoben* mit gleichem Initium und gleicher Mel. auf den Hl. Maximilian umgedichtet.

¹⁰³ Vgl. Zur Einführung (Der Verfasser), in: Orgelbuch zum Diözesan-Gesangbuch für die Bistümer Gurk, Linz, St. Pölten, in oberhirtlichem Auftrag, St. Pölten 1939, V.

¹⁰⁴ Vgl. Vorwort zur 1. und 2. Auflage, in: Vater unser. Gebet- und Gesangbuch der Diözese Linz. Herausgegeben im Auftrage des Diözesanbischofes, Dr. Johannes Maria Gföllner, vom Bischöflichen Ordinariate Linz, Regensburg 1940, III f.

¹⁰⁵ Nr. 22: »Was bedeutet das neue Diözesangebet- und Gesangbuch ›Vater unser‹ für den Seelsorger?« 1. Thema der Herbstpastoralkonferenz 1940, in: Linzer Diözesanblatt 87 (1941), 13–16, hier 16.

Offen bleibt, ob in Linz 1939 die Herausgabe eines eigenen, wenn auch vielleicht weniger umfangreichen, Gesangbuches grundsätzlich möglich gewesen wäre. In Gurk schien dies nicht der Fall gewesen zu sein:

»Nach dem ursprünglichen Plan hätte ein völlig diözesaneigenes Gebet= und Gesangbuch herauskommen sollen. Es war im wesentlichen alles zur Drucklegung bereitgestellt. Die Ereignisse des letzten Jahres haben jedoch die Verwirklichung dieses ursprünglichen Planes in vieler Hinsicht erschwert. Und so ist es zu dieser – jedenfalls nicht ungünstigeren – Lösung der Herausgabe des Gebet= und Gesangbuches gemeinsam mit der Diözese St. Pölten gekommen.«¹⁰⁶ Tatsächlich arbeitete Gurk, das über »kein einheitliches Diözesan-Orgelbuch«¹⁰⁷ und Gesangbuch verfügte, seit Anfang der 1930er Jahre an der Herausgabe eines solchen, wie der musikalisch interessierte Klagenfurter Ordinariats-Archivar Karl Fellner im November 1930 nach St. Pölten berichtete: »Der jetzige neuernannte Domkapellmeister in Klagenfurt, Dr. Egon Bertl, hat vom hochwürdigsten Herrn Fürstbischof den Auftrag bekommen, ein Diözesan-Orgelbuch zu verfassen.«¹⁰⁸ Bertl konnte aus Studienzeiten bereits mit Erfahrungen in Sachen Gesangbucharbeit aufwarten, denn er hatte »schon damals für die Anima ein Buch zusammengestellt, das allen deutschen [sic!] (Nord= und Süddeutschen) entsprechen sollte.«¹⁰⁹ Vom neuen St. Pöltner Buch zeigte er sich allerdings wenig begeistert, wie Fellner mitteilte:

»Er ist nicht besonders dafür eingenommen. Manche Lieder in Moll [d. h. kirchentonale Lieder], die aus Norddeutschland stammen, sagen ihm gar nicht zu. Er meint, »diese Lieder sind halt übernommen worden ohne Rücksicht auf den österreichischen Volkscharakter. Den Norddeutschen sagt der protestantische Choral in Moll zu, aber für uns Dur-Oesterreicher ist er nichts.« [...] Es sind ihm auch viel zu viel Lieder drinnen. Die werden ja gar nicht alle gesungen, meint er.«¹¹⁰

¹⁰⁶ Nr. 104: Unser Diözesangebet- und Gesangbuch, in: Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Gurk 1939, 69–71, hier 69f.

¹⁰⁷ Karl Fellner [an Stephan Matzinger], 15.11.1930 (AT-DASP, Selekte 35).

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd. – Allerdings rechnete Fellner nicht mit einem raschen Erscheinen des Buches: »Wann das Gurker Diözesan-Orgelbuch erscheinen wird, kann ich nicht sagen. Jedenfalls wird es Jahre dauern, ähnlich wie bei Ihnen.«

Vor diesem Hintergrund überrascht es, dass die Diözese sich 1939 gerade für dieses gescholtene Buch entschied. Allerdings hatte 1937 der Domkapellmeister gewechselt, und es mag sein, dass Johannes Hafner (1901–1985) mehr auf der von St. Pölten eingeschlagenen kirchenmusikalischen und liturgiebewegten Linie lag als sein Amtsvorgänger, so dass dessen Vorarbeiten gar nicht weiter verfolgt wurden.

In jedem Fall war die finanzielle Situation der österreichischen Diözesen 1939 sehr angespannt und mit Unsicherheit behaftet, weil durch entsprechende gesetzliche Maßnahmen des NS-Regimes im Frühjahr diesen Jahres¹¹¹ sämtliche (bisher erhebliche) staatliche Finanzleistungen an die Kirche weggefallen waren. Ob das neue System der von den Gläubigen zu leistenden Kirchenbeiträge die ausfallenden Mittel kompensieren würde, war zunächst nicht absehbar. Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass die Diözesen Linz und Gurk vor einem v. a. durch den Notendruck mit überschaubarer Auflagenzahl teuren neuen Gesang- und Orgelbuch zurückschreckten, und stattdessen die deutlich günstigere, sicherere Alternative der Übernahme des bereits bewährten St. Pöltner Gesang- und Orgelbuches wählten.¹¹²

Auch wenn dies für Gurk offenbar eine Art Notlösung war, betonte man auch die Vorteile eines gemeinsamen Gesangbuches:

»Wohl aber bietet diese Lösung neben den bedeutenden finanziellen Vorteilen, die sich aus der wesentlich höheren Auflageziffer ergeben, auch noch den nicht zu unterschätzenden Vorteil, daß hier ein erster Schritt zu der mit Rücksicht auf die »wandernde Kirche« immer notwendiger und dringender werdenden Vereinheitlichung des Volksgottesdienstes im deutschen Sprachraum gemacht worden ist.«¹¹³

Unter der Bezeichnung »Wandernde Kirche« fasste man seit 1934 alle Katholiken zusammen, die durch verschiedene Maßnahmen des NS-Systems wie Pflichtdienste (Landjahr, Wehrdienst, Reichsarbeitsdienst...), Arbeitsmarktprojekte (neue Industrieansiedlungen), oder

¹¹¹ Vgl. auch im Folgenden: J. SCHOISWOHL: Finanzverwaltung, 103f.

¹¹² Ob die NS-Behörden in Linz und Gurk gezielt gegen eine Gesangbuchneubearbeitung vorgingen, müsste anhand der dortigen Diözesanakten untersucht werden, was im Rahmen dieses Beitrags nicht geschehen konnte.

¹¹³ Nr. 104: Unser Diözesangebete- und Gesangbuch, in: Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Gurk 1939, 69–71, hier 70.

seit Kriegsbeginn auch großflächige Evakuierungsmaßnahmen dauerhaft oder zeitweise in bisherigen Diasporagebieten lebten, und von einem eigens eingerichteten Seelsorgedienst betreut wurden.¹¹⁴ Daraus ergab sich, dass regelmäßig Katholiken aus den verschiedensten Diözesen zu Gottesdiensten zusammenkamen. Der Gurker Einführungserlass machte darauf aufmerksam, dass in diesem Kontext eine Vereinheitlichung des Liedgutes besonders dringend nötig war, und sah in der Übernahme des St. Pöltner Buches einen ersten Schritt zur Schaffung überdiözesaner Liedfassungen.

Auf Drängen v. a. der »Wandernden Kirche« setzten die Bischöfe Deutschlands (inkl. der angeschlossenen Gebiete) 1941 einen Arbeitskreis ein, der einen »Einheitsliederkanon für alle Diözesen Großdeutschlands« erstellen sollte.¹¹⁵ Von Anfang an gehörte Vinzenz Goller diesem Arbeitskreis an. Nach Kriegsende gingen Deutschland und Österreich auch in der Kirchenliedfrage wieder getrennte Wege, doch setzte man die Arbeit in beiden Ländern fort: Die deutschen Einheitslieder erschienen 1947, und Ende der 1940er Jahre erarbeitete eine österreichische Kommission, der auch Pretzenberger und Matzinger angehörten, einen österreichischen Einheitslied-Kanon.

Den Schritt zu einem gemeinsamen Gesangbuch für Deutschland und Österreich (mit eigenen Anhängen für jede Diözese sowie einem gemeinsamen Österreich-Teil) vollzog man erst mit dem GL1 1975. Mit dem GL2 ging man nun noch einen Schritt weiter und schuf einen umfangreichen gemeinsamen Österreich-Eigentel, der gesonderte Diözesanhänge unnötig erscheinen lassen sollte. Der GL2-Österreich-Teil weist z. T. deutliche St. Pöltner Spuren auf: So enthielt das St. Pöltner Gesangbuch von 1931 beispielsweise bei *Dem Herzen Jesu singe* eine ansonsten kaum verbreitete Variante der Melodie von Albrecht Zwyszig.¹¹⁶ Diese Fassung war auf die Pfarr-Umfrage von 1925/26 hin von einer Gemeinde eingesandt worden und hatte aus unbekanntem Gründen den Vorzug erhalten vor der aus andern Pfarren ge-

¹¹⁴ Vgl. TH. FLAMMER: Migration.

¹¹⁵ Weihbischof Heinrich Metzroth, Trier, an Stiftskanonikus Georg Feichtner, Mattsee, 14.09.1942 (DE-BATr, B III 11,3 Bd. 6a, Fasz. IX, Bl. 43d). – Vgl. dazu A. ACKERMANN: Einheitslieder.

¹¹⁶ Diese Variante der vor 1856 entstandenen Zwyszig-Melodie geht auf Joseph Mohr SJ zurück, der sie in sein erstes Gesangbuch aufnahm. Ab der *Cäcilia*-Auflage von 1870 wählte Mohr jedoch andere Vertonungen.

wünschten Originalfassung Zwysygs. Die modifizierte Weise etablierte sich nicht nur in der Diözese St. Pölten, sondern mit der Übernahme des Gesangbuches auch in Gurk-Klagenfurt,¹¹⁷ und dies nachhaltig bis zum Klagenfurter Beiheft zum GL1. So sah sich auch die GL2-Kommission mit verschiedenen Varianten der Zwysyig-Melodie aus unterschiedlichen Bistümern konfrontiert und entschied sich als Einheitsfassung für die auf das St. Pöltner Gesangbuch zurückgehende Gurk-Klagenfurter Version (GL2, Nr. 850). – In einem anderen Fall trug das St. Pöltner Gesangbuch wesentlich zur Verbreitung eines zuvor kaum bekannten Liedes bei: Das aus dem Mödlinger *Exsultemus Domino* übernommene *Halleluja lasst uns singen* wurde 1939/40 auch in Gurk und Linz dauerhaft ins Oster-Repertoire eingespeist. Gurk brachte es in das 1950 mit Salzburg gemeinsam herausgegebene Gesangbuch ein. In allen vier Diözesen war es in GL1-Diözesananhängen bzw. Beiheften präsent. Mit der Aufnahme ins GL2 gelangte es nun in den Rang eines österreichischen Einheitsliedes. Somit kann festgehalten werden, dass das St. Pöltner Gesangbuch von 1931 einen Beitrag zu einem österreichischen Einheitsgesangbuch leistete – wenn sich dieser Wunsch z. T. auch erst 2013 erfüllte.

LITERATUR

- ACKERMANN, Andrea: Die Einheitslieder der deutschen Bistümer 1916 und 1947, in: *Liturgie und Kultur* 9 (2018) 37–51.
- DIES.: Fest soll mein Taufbund immer stehn, in: Ansgar FRANZ / Hermann KURZKE / Christiane SCHÄFER (Hg.): *Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur*, Stuttgart 2017, 323–328.
- Anordnungen über die Einführung des neuen Diözesan=Gesang= und Orgelbuches, in: *St. Pöltner Diözesanblatt* 1930, 84f.
- BERGER, Peter: *Kurze Geschichte Österreichs im 20. Jahrhundert*, Wien 2007.
- FLAMMER, Thomas: Migration und Milieu. Die Auswirkungen von Migration auf Kirche und Gläubige am Beispiel der Arbeit des »Katholischen Seelsorgedienstes für die Wandernde Kirche« 1934–1943, in: Karl-Josef HUMMEL / Christoph KÖSTERS (Hg.): *Kirchen im Krieg. Europa 1933–1945*, Paderborn 2007, 399–417.

¹¹⁷ Linz behielt seine gewohnte Melodie (die von *Gelobt sei Jesus Christus in alle Ewigkeit*) bei.

- FRANK, Karl Borromäus: Das neue Gesang- und Orgelbuch der Diözese St. Pölten, in: KKZ 70 (1931) 342f.
- FREILINGER, Christoph: Das Konzil war nicht der Anfang. Zur Umsetzung der Liturgiereform in der Diözese Linz (Österreich), in: Jürgen BÄRSCH / Winfried HAUNERLAND (Hg.): Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (StPaLi 25), Regensburg 2010, 145–170.
- GOLLER, Vinzenz: Kirchlicher Volksgesang und liturgische Musik, in: MusDiv 1 (1913) 59–62.
- GRAF, Walter: Josef Gabler und die kirchenmusikalische Erneuerungsbewegung in Österreich. Mit Beiträgen zu, geistlichen Volkslied der Diözese St. Pölten im 19. Jh. [Univ. Diss.], Wien 1964.
- Mitteilung, wie das neue Diözesan=Gesang= und Orgelbuch entstanden ist, in: St. Pöltner Diözesanblatt 1930, 86–88.
- PACIK, Rudolf: Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg (SPPI 2), Klosterneuburg 1977.
- PRASSL, Franz Karl: Gott leben alle Tage. Das deutschsprachige katholische Gebet- und Gesangbuch GOTTESLOB (2013), in: IAH Bulletin 42 (2014) 135–196.
- SCHNABEL, Sigismund: Orgelbuch zum Diözesangesangbuch für das Bistum St. Pölten, in: Hirtenantasche. Pastoralblatt für den katholischen Klerus 43 (1930) 12 [= Beilage zum Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs Nr. 18, Nr. 6].
- SCHOISWOHL, Josef: Die kirchliche Finanzverwaltung, in: Ferdinand KLOSTERMANN u.a. (Hg.): Kirche in Österreich 1918–1965, Bd. 1, Wien / München 1966, 101–107.
- SPEVAK, Stefan: Das Tagebuch des Herzogenburger Chorherrn Anton Rudolf. Schlaglichter auf Stift und Stadt im Zeitalter »rivalisierender Zukünftigkeiten« (1917–1948), in: Günter KATZLER / Victoria ZIMMERL-PANAGL (Hg.): 900 Jahre Stift Herzogenburg. Aufbrüche – Umbrüche – Kontinuität, Innsbruck u.a. 2013, 453–499.
- STENTA, Norbert: Das neue Orgelbuch zu den Kirchenliedern der Diözese St. Pölten, in: BiLi 5 (1930/31) 71f.
- DERS.: Reform unserer Gebet- und Gesangbücher, in: BiLi 6 (1931/32) 302–311.

ANHANG

Anhang 1

Rudolf Pacik: Mitschrift eines Gesprächs am 04.05.1973 mit Prälat Hofrat DDr. Stephan Matzinger, Dompropst in St. Pölten, über das St. Pöltner Diözesangesangbuch von 1931 und die österr. Einheitslieder

Rolle Gollers: Sah das Manuskript durch, sagte: »Es ist kein der Kirche unwürdiges Lied drinnen.«

Goller trug die Angaben V / S / A [= Vorsänger / Schola / Alle] ins Manuskript ein, einige ganz wenige Begleitungen (hauptsächlich zu eigenen Melodien) stammen von Goller.

Der Plan eines Gesangbuchs kam um 1923/24 auf.

Zuerst getraute sich niemand, es dem Bischof zu unterbreiten. Matzinger (damals bischöflicher Sekretär) sagte es dem Bischof. Der Bischof: Wer macht die Arbeit? Matzinger: Ich und der Pretzenberger.

Umfrage an alle Pfarren: 1) Welche Lieder werden gesungen?
 2) Welche sollten im neuen Gesangbuch enthalten sein?

Von den 400 Pfarren reagierten ca. 250–300.

Diese Umfrage wurde kritisch gesichtet (Matzinger, auch Offenberger)

Die Bearbeiter nahmen auch mit den anderen österr. Diözesen Fühlung auf wegen eines gemeinsamen Gesangbuchs. Wien hatte bereits eines; Gurk: »Wir müssen den Leuten erst das Beten beibringen!« usw. Kurz: alle Diözesen lehnten ab.

Gesichtspunkte der Auswahl:

Durchsicht der Anregungen der Umfrage.

Bestreben Matzingers: »Es sollen alle Perioden des Kirchenliedes vertreten sein, die schönen alten Lieder, aber auch Lieder aus der Zeit von 1741 an und auch die modernen Lieder« (wörtlich); z. B. *O du mein Heiland hoch und hehr*

Matzinger hatte in Rom am Germanicum studiert gemeinsam mit dem Archäologen Paul Styger (Schwyz)¹¹⁸; dieser führte P. Kreitmaier SJ durch die Katakomben, auch Matzinger war mit, sie kamen ins Gespräch über Kirchen-

¹¹⁸ Paul Styger (1887–1939), Archäologe und Theologe. Er studierte 1906–1913 am Germanicum.

lieder. Kreitmaier: »Jede Zeit hat das Recht, Kirchenlieder zu schaffen«. – Daraufhin kaufte sich Matzinger 10 Exemplare von Kreitmaiers »Unsere Kirche«; nahm auch einige Lieder ins St. Pöltener Gesangbuch auf.

An anderen Gesangbüchern wurde bes. verwendet das »Exsultemus« von St. Gabriel (dieses wiederum entstanden nach einem Manuskript von ... <wußte M. nicht mehr>) und das Wiener¹¹⁹.

Bei der Melodie richtete man sich wenn möglich nach Bäumker¹²⁰.

Also: Matzinger stand auf dem Standpunkt: alle Perioden [der Kirchenliedgeschichte].

Matzinger: Das schönste Gesangbuch ist das Seckauer (1885)¹²¹, es sind sehr viele alte Lieder enthalten – aber dadurch wurde der Volksgesang umgebracht!

Matzinger ist selbst für das Alte, aber für die Praxis ist dies nicht brauchbar.

Das Bessere aussuchen, aber nicht radikal!

Das Gesangbuch muß auch ein Schulbuch sein, muß für unsere Leute passen!

Dadurch, daß Matzinger überall Wort und Weise angeben wollte, kam er auf viele Gesangbücher (hat große Gesangbuch-Sammlung!).

Das Gesangbuch sollte schon im Sinn der Volksliturgischen Bewegung sein.

Matzinger: Man muß schauen, daß das Volk Gelegenheit hat, auch in der Messe zu singen.¹²²

Den Hauptteil an der Arbeit hat Matzinger (Gesamtredaktion, auch die Vorworte stammen von Matzinger).

Von Matzinger ist auch das Vesperbuch¹²³ (Casper¹²⁴ gab seinen Namen her, um die <staatl.> Druckerlaubnis zu erlangen). Pretzenberger machte die Musik (auch Falsibordonsätze zu den Psalmen → Bereicherung!). Auswahl und Zusammenstellung (Psalmen usw.) von Matzinger; Rahmenverse usw. von Karl Borromäus Frank.

¹¹⁹ Gemeint ist: Gesangbuch für die Erzdiözese Wien, Wien 1915.

¹²⁰ Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts, auf Grund handschriftlicher und gedruckter Quellen bearbeitet von Wilhelm Bäumker, 4 Bände, Freiburg im Breisgau 1883–1911.

¹²¹ Hosanna! Kirchliches Volks-Gesangbuch für die Diözese Seckau. Mit einem kurzen Gebetbuche. Auf oberhirtliche Anordnung herausgegeben vom Cäcilienvereine der Diözese Seckau. Graz 1885.

¹²² Anm. R. Pacik mit Bleistift: »nicht wörtlich, vielleicht nicht richtig mitgeschrieben«.

¹²³ Deutsches Vesperbuch, herausgegeben von Josef Casper, Wien 1941.

¹²⁴ Josef Casper (1906–1951) war seit 1939 Referent im Seelsorgeamt der Erzdiözese Wien, Mitarbeiter von Pius Parsch.

1939 war eine Neuauflage des Gesangbuches notwendig. Linz und Gurk wollten mittun → Anhang im Orgelbuch und im Gesangbuch

Pretzenberger wollte eigentlich St. Gabriel (Mödling) als Verlag, aber Goller hat Klosterneuburg durchgesetzt. Die 2. Aufl. ist dann in Mödling erschienen.

Einheitslieder

4 Sitzungen: Maria Wörth, Mariazell, Gastein, Wien.

Kommission: Johann Pretzenberger und Stephan Matzinger (St. Pölten), Joseph Kronsteiner (Linz)¹²⁵, Josef Schabasser (Wien)¹²⁶, Anton Lippe (Graz)¹²⁷, Vinzenz Goller (in der ersten Sitzung von Maria Wörth), Paul Beier (Kärnten)¹²⁸

Matzinger trat damals dafür ein, bei der Haydn-Messe die Wiederholungen wegzulassen (wie im St. Pöltner Gesangbuch) – wurde auch durchgeführt.

Anhang 2

Rudolf Pacik: Mitschrift eines Gesprächs am 12.04.1973 mit Prälat Johann Pretzenberger (19.11.1897–15.11.1973) über das St. Pöltner Diözesangesangbuch von 1931

Wie kam es dazu?

»Te Deum laudamus« war nach dem 1. Weltkrieg vergriffen → Ruf nach neuem Gesangbuch (erstes Gesangbuch in der Diözese mit Noten!)

Pretzenberger schrieb (etwa 1927/28)¹²⁹ an alle Ordinariate, ob sie sich an einem gesamtösterreichischen Gesangbuch beteiligen würden. Wien antwortete gar nicht; Linz und Gurk übernahmen das Gesangbuch¹³⁰, die anderen Diözesen gingen eigene Wege.

(Auch Vinzenz Goller vertrat diese Idee: Ein Einheitsgesangbuch käme billiger, fördert Einheit (aber: jede Diözese will ihre Druckerei nicht umgehen))

Umfrage an die Pfarren der Diözese St. Pölten – unterschiedliche Stellungen, differierende Liedfassungen (die natürlich ausgeglichen werden mußten)

¹²⁵ Joseph Kronsteiner (1910–1988), 1943–1981 Domkapellmeister in Linz, daneben auch Mitglied der Diözesankommission für Kirchenmusik.

¹²⁶ Josef Schabasser (1909–1981) war seit 1939 Mitglied der Wiener Diözesankommission für Kirchenmusik.

¹²⁷ Anton Lippe (1905–1974), 1935–1963 Leiter des Grazer Domchores.

¹²⁸ Paul Beier (1913–1987), 1946–1981 Pfarrer von Maria Wörth und Religionslehrer, Mitglied der Liturgischen Kommission.

¹²⁹ Es war bereits 1926 (s. Anh. 3).

¹³⁰ Allerdings erst 1939.

Das Orgelbuch erschien vor dem Gesangbuch. Das Gesangbuch erschien mit Noten, ohne Gebetsteil.

Gebetbuch erst seit 1935 (Johann Landlinger), mit Liedteil (nur Text).

Das Gesangbuch setzte sich rasch durch, weil kein anderes mehr da war.

Quellen:

- »Te Deum laudamus«. Dieses hatte weniger Lieder (z. B. 1 Osterlied, 1 Pfingstlied). Das neue Gesangbuch nahm sehr viele Lieder auf, vieles davon nicht sehr zukunftssträchtig usw. (Pretzenberger gibt dies selber zu), also auch schmalzige (vor allem auf Wunsch Stephan Matzingers).
- Die österreichischen Gesangbücher wurden durchgesehen, besonders das »Exsultemus« von St. Gabriel (Stanislaus Maruszyk)
- Bäumker wurde zu Rate gezogen, wenn man sich auf eine Fassung (wegen vieler Divergenzen) nicht einigen konnte.

Melodie- und Textfassungen:

Eine Menge von Liedern war in der Diözese schon in Gebrauch, bevor das neue Gesangbuch kam. – Natürlich in abweichenden Fassungen (z. B. *Uns zum Himmel zu erheben*: 6 oder 7!)

Man nahm dann die am besten erscheinende Fassung.

Bei alten Liedern schaute man schon im Bäumker nach. Man war hier freilich noch nicht so weit wie heute (was alte Lieder betrifft) – man mußte Rücksicht darauf nehmen, was den Leuten gefiel und doch kein Schund war.

Bei der Umfrage in den Pfarren kamen von manchen Liedern bis zu 4 Varianten, eine mußte man nehmen. (Die anderen [Gemeinden] waren dann verärgert)

Anteil von Pretzenberger, Matzinger, Goller, P. Milo Offenberger:

Pretzenberger und Offenberger: das Musikalische; Sätze für das Orgelbuch (das vor dem Gesangbuch herauskam)

Matzinger: Gesamtdredaktion und Texte.

Goller war guter Freund von Pretzenberger → Endredaktion des Orgelbuches, auch einige Lieder von ihm (Pretzenberger schweift dann ab): Durchsicht und für gut befunden.

Vorwort nicht von Goller (?)

Ideen, Anregungen von Goller: »Was genau von Goller ist, kann ich wirklich nicht mehr sagen.«

Die Aufteilung Kantor – Schola – Volk stammt von Goller (er setzte die Buchstaben eigenhändig in die Orgelpartitur ein). Diese Aufteilung hat sich (außer bei Refrainliedern) nicht bewährt; auch Pretzenberger selber setzte sich dafür nicht ein.

Pius Parsch schickte Anerkennungsschreiben.

Zu den Fassungen:

Pretzenberger und Offenberger suchten freilich möglichst Angleichung an Wien, da ja beides Niederösterreich war.

Aber: bei den sehr verbreiteten Liedern (Tauet, Himmel, Maria, sei begrüßet – waren sehr beliebt und verbreitet durch Roratemessen –, Der Heiland ist erstanden) ging das einfach nicht, da ja die Leute nach dem Gehör sangen. (Die Wiener gingen von ihren Fassungen nicht ab.)

Orgelbuch:

2. Auflage bereichert.

(Bei der ersten waren Gurk und Linz noch nicht beteiligt, erst bei der 2.)

Pretzenberger über Goller:

»Dem Goller verdanke ich sehr viel!«

Goller brachte ihm bei, bei Kompositionen auf Organisten und Chöre Rücksicht zu nehmen. (Und das habe er, Pretzenberger, auch immer getan)

Proprien-Lieder:

Idee dazu war schon bei Redaktion des Gesangbuchs vorhanden, hätte aber den Umfang des Buches überschritten. Außerdem bestand die römische Vorschrift, die beim Text des Proprium sehr penibel war.

Karl Borromäus Frank brachte dann nach dem 2. Weltkrieg (also unabhängig vom Meßsingbuch¹³¹) auf Ersuchen Pretzenbergers viele Propriumsgesänge in Liedform, damit sie für das Volk singbar seien. Vor allem für die erneuerte Karwochenliturgie¹³², Requiem (hier auch Text von Pretzenberger)¹³³ ... Pretzenberger komponierte die Melodien oder unterlegte eine bekannte. Gesammelt vorliegend um 1965 bei Styria¹³⁴ (Konzil!)

Sicht des Kirchenliedes:

Pretzenberger erkannte schon im Priesterseminar: Entweder macht die Kirche es lateinisch, oder wir machen es deutsch. (Also gegen das Nebeneinander von Latein und Deutsch in einem Gottesdienst)

¹³¹ Meßsingbuch. Deutsche Gesänge für die Betsingmesse. Hg. von Pius Parsch, Klosterneuburg 1937.

¹³² Johann Pretzenberger: Die Feier der Karwoche und Osternacht, St. Pölten, Seelsorgeamt 1956.

¹³³ Johann Pretzenberger: Kirchliches Begräbnis und Totenwache. Ordo exsequiarum <Versio Germanica>, St. Pölten, Seelsorgeamt 1959.

¹³⁴ Gemeint ist keine Sammlung, sondern eine Reihe von einzelnen Chorblättern zu verschiedenen Sonn- und Festtagen.

Im Deutschen mußte man die Texte in Liedform gießen, um sie singbar zu machen.

Betsingmesse im Dom (Ordinarium lateinisch, Proprium deutsch) – kein Hochamt, da war dies ja verboten, man behalf sich daher mit der Gemeinschaftsmesse.

Rein gefühlsmäßig spürte man, das Proprium gehöre wesentlich zum Gottesdienst, daher Bemühen, nach dem liturgischen Text zu formen, nichts Eigenes. Anders wäre es einem gar nicht eingefallen. »Es [= liturgischer Text als Vorbild] lag in der Luft«

Bischof zu Pretzenberger [nach dem Konzil] (als die Rede davon war, das Proprium werde in der Volkssprache erlaubt werden): Bis jetzt bist Du verdammt worden, jetzt wird es offiziell.

Vesperbuch:

Die lateinische Vesper im Dom an Feiertagen erregte bei vielen, vom Bischof abwärts, Unbehagen, da das Volk nicht teilnehmen konnte.

→ Deutsche Vesper. Zuerst hektographiert.

Druck des Vesperbuches war in der Nazizeit nicht möglich. Dr. Josef Casper erreichte bei der Reichsschrifttumskammer die Drucklegung und gab seinen Namen her (sonst nichts).

Antiphonen: Text von K. B. Frank, Melodien von Pretzenberger.

40.000 Auflage! Die meisten im Sudetengau und in der Mainzer Gegend verkauft.

Ins neue Gesangbuch¹³⁵ wurde die Vesper aufgenommen, durch Umgruppierung der Psalmen (immer 3!) erreichte man eine Reduzierung der Vespern. Pretzenberger scheint auf das Vesperbuch sehr stolz und zufrieden zu sein!

Anhang 3

Johann Pretzenberger an die Apostolische Administratur Innsbruck, 04.03.1923, Zeichen Administratur Innsbruck: N. 781 (AT-DAF, GC III.1.2.3), maschinenschriftliche Ausfertigung mit Unterschrift.

Betrifft:

Herausgabe eines

österr. Gesang- und Orgelbuches.

¹³⁵ Volk vor Gott. Gebet- und Gesangbuch der Diözese St. Pölten. Herausgegeben im Auftrag des bischöflichen Seelsorgeamtes St. Pölten, St. Pölten 1968.

An die
Hochwürdigste Apost[olische]. Administratur
in

Innsbruck.

Das bischöfliche Ordinariat St. Pölten hat sich entschlossen[,] das alte Diözesangesang- und Orgelbuch umzuarbeiten und neu herauszugeben und hat mit den Vorarbeiten den erg[ebensten]. Gefertigten betraut. Ein neues Gesangbuch wird auf Jahrzehnte hinaus [sic] in Gebrauch sein und ich möchte deshalb die Arbeit nicht in Angriff nehmen[,] ohne vorher die Wohlmeinung anderer Diözesen eingeholt zu haben. Andererseits hat mich auch H[err]. Reg[ierungs-].R[at]. Prof. Goller in Wien zu diesem Schritte ermutigt. Was mir vor Augen schwebt, ist ein Einheitsgesang[-] und Orgelbuch für ganz Oesterreich.

Seinerzeit hatten die Diözesen Wien, St. Pölten und Linz ein gemeinsames Orgelbuch. Derzeit besteht in jeder Diözese ein eigenes. Wie ich nun erfahren habe, will man in einigen Diözesen das bestehende Gesangbuch umarbeiten und neu herausgeben. Vielleicht wäre da gerade jetzt der günstige Augenblick[,] um da mitsammen zu gehen und ein gemeinsames Werk zu schaffen. Es ist wohl sicher, dass in den verschiedenen Diözesen auch verschiedene Lieder gesungen werden, aber ein Vergleich lehrt, dass alle Diözesen einen grossen gemeinsamen Schatz von Lieder[n] haben und es ist nun sehr betrüblich, dass auch bei diesen gemeinsamen Liedern eine grosse Verschiedenheit in Text und Melodie besteht. Deshalb wäre es nun sehr zu wünschen, wenn da ein einheitliches Gesang- und Orgelbuch zustande käme.

Die positiven Gründe dafür sind folgende:

1.) Die Einheit. Wir haben heute, besonders in Städten und Industrieorten, eine fluktuierende Bevölkerung. Die Lieder, die in einem Orte gesungen werden, werden wo anders nicht oder anders gesungen – mann [sic] kennt und kann sie nicht und singt deshalb nicht mit. Liturgie und gemeinsames Gebet sind überall gleich und im Volksgesang bestehen so viele Verschiedenheiten. Warum sollte da nicht auch eine gewisse Einheit möglich sein?

2. Der finanzielle Standpunkt. Der Druck und besonders der Notendruck kosten ein horrendes Geld. Wenn jede Diözese ihr eigenes Gesang- und Orgelbuch drucken lässt, stellt sich der Preis naturgemäss ungleich höher, als wenn alle Diözesen ein gemeinsames drucken lassen. Man könnte dieses Buch in einer ungeheuren Auflage drucken lassen und es zum Nutzen des katholischen Volkes um verhältnismässig kleinen Preis abgeben. Ganz besonders käme ein so billiges Buch den kath. Kindern zu gute. Die Katecheten beklagen sich, dass die Kinder kaum mehr gemeinsam beten und singen können, weil sie kein Buch haben und viele Eltern ihnen wegen des hohen Preises keines kau-

fen können. Hätten wir ein billiges gemeinsames Gesangbuch, würde es viel eher gekauft und armen Kinder[n] ev[entuell]. viel leichter geschenkt werden können. Und kommen sie dann irgendwohin in unserem Staate – sie sind in der Kirche bald zuhause – man singt ja so, wie man schon in der Heimat gesungen hat und kann gleich mitsingen.

Es soll hiemit nur eine ganz persönliche Anfrage gestellt sein. Ueber alles andere, wie Auswahl der Lieder, Textbehandlung, Anschluss eines Gebetbuches, Verleger und Druck wäre dann eine gemeinsame Kommission einzusetzen, die sich aus Vertretern der verschiedenen Diözesen zusammensetzt.

Der erg[ebenste]. Gefertigte erlaubt sich nun die Bitte zu stellen, das Hochw[ürdigste]. Ordinariat wolle über Seine prinzipielle Stellungnahme zu dieser Angelegenheit ihm eine Aeusserung zukommen lassen.

Eergeht [sic] in gleicher Abschrift an alle Ordinariate Oesterreichs.

<hs.:> Ergebenster

Joh. Pretzenberger

<masch.> St. Pölten,
am 4. März 1926.

<masch.> Dom-Organist und
Ordinariatsaktuar.

MATTHIAS BECK

Liturgie, Sakramente und die menschliche Entwicklung

Der Verfasser ist katholischer Theologe, hat zudem Pharmazie und Medizin studiert und beschäftigt sich u.a. mit dem Spannungsfeld zwischen psychosomatischer Medizin und theologischer Anthropologie. Seit 2007 ist er außerordentlicher Professor am Institut für Systematische Theologie und Ethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

1. HINFÜHRUNG

Das Christentum ist eine heilende Religion und kennt die Situation des Menschen in der unheilen Welt. Es will daher durch die Vermittlung der Kirche jeden Einzelnen¹ auf seinem Weg durch dieses Leben begleiten und Phasen der Lebensentfaltung ebenso aufnehmen wie Phasen der Krankheit, der Desintegration und des Leidens. Es tut dies u.a. mit Hilfe der Liturgie und der Sakramente mit der ihnen innewohnenden Kraft des Heiligen Geistes. Zum Verhältnis von Liturgie und Sakramenten schreibt Johannes H. Emminghaus: »Dabei ist ›Liturgie‹ nur der andere Name für ›Heilswendung durch die Sakramente‹. Diese drei Elemente: Verkündigung, Liebesdienst und Liturgie bilden miteinander eine unauflösliche Einheit.«² Sakramente, die Verkündigung des Wortes Gottes und eine spirituelle Begleitung durch die verschiedenen Phasen des Lebens hindurch sollen dem Menschen zu einem gelingenden Leben verhelfen. Dieses Leben besteht in einem ständigen Wandlungsprozess und im Zuge der individuellen Lebensentwicklung braucht jede Lebensphase einen eigenen religiösen Zugang. Das Religiöse im Menschen muss sich entwickeln und reifen:

¹ Es wird wegen der besseren Lesbarkeit nur ein Geschlecht verwendet, das aber für beide Geschlechter gilt.

² J. H. EMMINGHAUS: Messe, 22.

von einem Kinderglauben über eine reflektierte Religiosität hinein in eine vertiefte Spiritualität und individuelle Gottesbeziehung. Sakramente³ sind Heilmittel für das Leben. So wie Medikamente Mittel zur »Heilung« von Krankheiten sind, sind Sakramente heilige Mittel, die helfen sollen, dass das Leben des Menschen immer neu geheilt wird. Jedes Leben hat Brüche, Krankheiten, Phasen der inneren Desintegration und muss daher immer wieder in eine neue Lebensphase hineinverwandelt, integriert und geheilt werden. So wie der Mensch auch körperlich nie ganz gesund ist, sondern sich immer in einem Schwebezustand zwischen krank und gesund befindet⁴, so gilt dies auch für die seelische und geistige Gesundheit des Menschen. Auch sie besteht nicht statisch ein für alle Mal, sondern der Mensch ist in ständiger Auseinandersetzung mit der Umgebung, mit den Mitmenschen und mit sich selbst. Auch die seelisch-geistige Gesundheit muss in einem ständigen dynamischen Prozess je neu errungen werden.

In diesem Prozess dienen Sakramente der Integration und Heilung.⁵ Es sind göttliche Symbole, die im Medium des Sichtbaren etwas Unsichtbares aussagen. Sie weisen nicht von sich weg auf etwas Anderes hin, sondern sie weisen auf etwas hin, das sie in sich selbst »enthalten«. Dies ist auch der Unterschied zwischen einem Symbol und einem Zeichen. Das Zeichen (z.B. ein Verkehrszeichen) weist von sich weg auf etwas Anderes hin, z.B. auf den Ort, den man erreichen will. Ein Symbol hingegen enthält dasjenige in sich, worauf es hinweist, so wie der Windsack den Wind enthält, auf den er hinweist. Ein Symbol ist in dem Sinne mehr als die sichtbare Wirklichkeit, es verbindet Sichtbares und Unsichtbares. Ursprünglich bestand das Symbol aus zwei zerbro-

³ Es werden hier die sieben Sakramente der katholischen Tradition dargestellt. Die protestantische Kirche hat nur zwei davon und die Orthodoxie ebenfalls sieben.

⁴ Genetisch ist jeder Mensch z.B. schwer krank, aber wenn diese genetischen Schäden nicht aktiviert werden (durch epigenetische Zusatzeinflüsse), bricht die Krankheit nicht aus. Oder ein anderes Gleichgewicht: der Mensch ist ständig konfrontiert mit Bakterien, Viren, Pilzen, Krebszellen, die jeder in sich hat, aber ein intaktes Immunsystem vernichtet diese »Angreifer«. So muss Gesundheit immer neu hergestellt werden, es ist eine ständige Auseinandersetzung mit der Umgebung. Das Aufrechterhalten oder je neue Herstellen der Balance zwischen krank und gesund nennt die Medizin die Homöostase, die ein dynamisches Gleichgewicht darstellt zwischen krank und gesund.

⁵ Im Folgenden wird immer wieder zurückgegriffen auf meine Ausführungen in: M. BECK: Christsein; DERS.: Glauben.

chenen Tonscheiben, an deren Zusammenpassen man später die Zusammengehörigkeit erkannte.

Symbole als Sakramente haben eine äußere sichtbare Gestalt (Wasser, Brot, Wein, Salbe) und einen inneren unsichtbaren Gehalt. In allen Sakramenten wirkt nach der Lehre der Kirche der Heilige Geist. Er selbst ist unsichtbar, aber nicht unwirksam. Auch Luft ist unsichtbar, aber wirksam und lebensnotwendig. Der Mensch kann Sakramente in sich aufnehmen (Kommunion, Eucharistie) oder von außen auf sich wirken lassen (Taufe, Krankensalbung), sie sich selbst gegenseitig spenden (Ehe) oder als Sakrament der Versöhnung deren heilende Kraft erfahren (Beichte). Der Mensch wird so hineingenommen in ein göttliches Geschehen und kann das vollziehen, was Pascal meint, wenn er sagt, dass der Mensch den Menschen um ein Unendliches übersteigt. In jedem Fall geht es bei den Sakramenten um Symbole, die die gesamte Existenz des Menschen betreffen. Ob der aufgeklärte Mensch noch einen Zugang zu diesen Symbolen und Ritualen hat?

2. TAUFE

Die Taufe ist das erste Sakrament, das der Mensch empfängt.⁶ Es ist das Grundsakrament, das ihn aufnimmt in die Gemeinschaft der Christen. Aber es ist auch ein Grundsakrament, das für das ganze Leben bestimmend ist und jeden Tag neu vollzogen werden muss. Üblicherweise empfängt das kleine Kind die Taufe, aber es gibt immer wieder auch Erwachsenentaufen. Die Taufe steht also meist am Beginn des Lebenszyklus bald nach der Geburt oder in den ersten Lebensjahren. Nach christlichem Verständnis werden Menschen mit dem Heiligen Geist getauft. Diesen Heiligen Geist sieht man nicht, wie man auch den menschlichen Geist nicht sieht. Geist und Gedanken kann man nicht sehen, sie haben keine Ausdehnung. Sehen kann man Materie, nicht Geist. Über das Nicht-Sichtbare heißt es schön bei Matthias Claudius: »Seht ihr den Mond dort stehen? – Er ist nur halb zu sehen, und ist doch rund und schön! So sind wohl mache Sachen, die wir ge-

⁶ In der Ostkirche empfängt das Kind drei Sakramente zusammen: Taufe, Firmung, Erstkommunion.

trost belachen, weil unsere Augen sie nicht sehen.«⁷ So ist es auch mit dem göttlichen Geist. Man kann ihn nicht sehen, aber seine Auswirkungen sind erfahrbar.

Die äußere Materie der Taufe mit dem Heiligen Geist ist das Wasser. Eine erste Bedeutung von Wasser ist, dass es lebensnotwendig ist. Es ist diejenige Flüssigkeit, die der Mensch unbedingt zum Leben braucht. Er braucht auch die im Wasser gelösten Salze, die er nicht sieht. Von entmineralisiertem oder destilliertem Wasser kann er nicht leben, er stirbt daran. Mehr als drei Tage kann der Mensch ohne Wasser überhaupt nicht überleben, er trocknet aus. Wasser ist lebensnotwendig. Weltraumforscher suchen auf anderen Planeten immer zuerst nach Wasser. Ohne Wasser gibt es kein Leben.

Zweitens dient Wasser der Reinigung. Dass es Wasser zum Waschen gibt, ist für viele Menschen selbstverständlich. Was es aber bedeutet, sich nicht waschen zu können, weiß man erst, wenn man einmal kein Wasser hat. Wasser hat im Kontext der Taufe die übertragene Bedeutung der Befreiung des Menschen von all den Verstrickungszusammenhängen, in die er hineingeboren wird. Er soll befreit werden von dem, was die Kirche Erbsünde nennt. Diese Verstrickungen kommen u.a. dadurch zustande, dass Eltern und frühere Generationen ihre unauflösbaren Konflikte auf die nächste Generation übertragen.

Kein Mensch fängt bei »Null« an. Jeder wird immer schon in Vorhandenes und Vorgegebenes hineingeboren. Aus naturwissenschaftlichen Untersuchungen weiß man, dass die Einflüsse der vorangehenden Generationen sogar bis in die genetisch-epigenetischen Verschaltungen hinein nachweisbar sind. Insbesondere die Epigenetik ist durch Erfahrungen der Vorfahren nachweislich geprägt. Der Begriff Erbsünde ist unglücklich, da Sünde immer etwas mit persönlicher Verfehlung zu tun hat. Hier aber geht es gerade nicht um eine persönliche Schuld, sondern um den unheilvollen Zustand der Welt der Verstrickungen, in den jeder hineingeboren wird. Davon sollen Menschen durch die Taufe befreit werden.

Wasser hat – wie erwähnt – eine ernährende und lebenserhaltende Funktion, aber auch eine gewaltige zerstörerische Macht, wie Überschwemmungen, Tsunamis und auch die Geschichte von der Sintflut im Alten Testament zeigen. Die zerstörerische Dynamik des Wassers

⁷ Matthias Claudius: Der Mond ist aufgegangen (bzw. Franz Schubert: Abendlied).

kann zu großem Leid führen. Es kann aber auch – wie im Alten Testament beschrieben – zum Tod von unterdrückenden Strukturen führen und damit befreiende Kraft haben. Dies ist beschrieben in der Geschichte vom Auszug Israels aus Ägypten, das durch den Durchzug durch das Rote Meer von der Übermacht Ägyptens befreit wird (Ex 14,26-28). Das Wasser hat insofern nicht nur zerstörende, sondern auch befreiende Kraft, als es von äußeren Unterdrückungen befreien kann.

Dann hat Wasser auch zwei »innerseelische« Bedeutungen, die auf die innere Befreiung des Menschen abzielen. Menschen geraten im Leben in schwierige Situationen. Sie kommen in die Krise. Das Wasser steht ihnen bis zum Hals und sie drohen darin zu ertrinken. Sie werden untergetaucht. Dies ist eine existenziell bedrohliche Krise. Diese Krise wird aufgenommen im Symbol der Taufe. In den USA gibt es bei vielen Erwachsenentaufen große Becken, wo der Täufling auf der einen Seite hineingeführt wird, ganz untergetaucht und schließlich auf der anderen Seite wieder herausgeführt wird. Letztlich ist es Gott selbst, der aus der Krise herausführt, das Rettende kommt von ihm. Alleine kommt der Mensch nicht mehr heraus.

Dies ist der Hintergrund der oben erwähnten Erzählung vom Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer. Es ist *die* Rettungs- und Befreiungstat Jahwes an seinem Volk. Dieses Geschehen wird jährlich am jüdischen Passahfest gefeiert. Dieses Fest der Befreiung nimmt der Jude Jesus später zum Anlass für »seine« Abendmahlsfeier mit seinen Jüngern, aus der dann die Eucharistiefeier der heiligen Messe entsteht. Die Geschichte von der Befreiung des Volkes Israel wird bei den Christen in der Osternacht vorgelesen. Es ist die große äußere Befreiungstat Gottes, die im Neuen Testament zur inneren Befreiung des Einzelnen fortgeführt wird. Es geht darum, den Menschen zu neuem Leben zu befreien. Dieses ragt letztlich über den Tod hinaus und führt zu einem ganz anderen, befreiten Leben im Sein bei Gott. Taufe und Befreiung gehören zusammen. Das in einem einmaligen Akt Grundgelegte muss im ganzen folgenden Leben eingeholt werden.

Schließlich steht das Wasser der Taufe für den Durchgang durch das Unbewusste und Verdrängte im Menschen. Es geht um eine lebenslange Aufarbeitung und Auflösung innerseelischer Prozesse. Im Laufe des Lebens muss der Mensch vieles verdrängen, was er nicht wahrhaben kann, weil es für ihn unerträglich ist. Dieses Verdrängte schlum-

mert aber tief im Unbewussten und kann mit der Zeit Störsignale senden. Das Verdrängte, Dunkle und die Schattenseiten der Seele sollten spätestens in der Lebensmitte aus dem Unbewussten ins Bewusstsein kommen, damit sie ihre zerstörerischen Kräfte verlieren. Um das zu ermöglichen, muss der Mensch dorthinein abtauchen, wo er nicht gerne hinschaut und wo das Dunkle und Unaufgearbeitete in der Seele wirkt. Gott selbst – so kann man die Taufe interpretieren – führt den Menschen in die Dunkelheit des Unbewussten hinein und geht mit ihm durch diese Unterwelt der Schattenseite der Seele hindurch an das rettende andere Ufer. Er rettet den Menschen vor dem Dunklen und Unerlösten und erlöst ihn zu neuem Leben. Daher heißt es im christlichen Glaubensbekenntnis: »Hinabgestiegen in das Reich des Todes.« Tod meint hier nicht nur den physischen Tod, sondern auch das innerseelisch Tote und Unerlöste. Der Mensch soll sich dem göttlichen Führer anvertrauen und aus diesem Vertrauen heraus kann er sich an der Hand des göttlichen Führers dem Dunklen und Verdrängten stellen. Er wird durch das Dunkle hindurchgeführt wie die Menschen schon in der alten Mythologie durch den Hades hindurchgeführt wurden. Das Dunkle kommt ans Licht, kann durch die Bewusstwerdung erlöst werden und sich schließlich in fruchtbaren Boden verwandeln. Die dunklen Seiten der Seele bergen kreative Elemente in sich.

Wird das Schattenhafte und Verdrängte nicht erlöst und bleibt im Unbewussten, führt dies spätestens in der Lebensmitte zu Störsignalen, die zu einer Depression führen können. Oder aber es führt zu Projektionen, die den Mensch dazu veranlassen, dem anderen das vorzuwerfen, was er an sich selbst nicht wahrhaben will. Diese Projektionen werden im Neuen Testament hart kritisiert: »Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem eigenen Auge bemerkst du nicht? ... Du Heuchler! Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, dann kannst Du versuchen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuziehen« (Lk 6, 41-42). Der Mensch hat also eine ethische Verpflichtung, an diesen innerseelischen Prozessen zu arbeiten, da es ihm selbst und den anderen Menschen (Nachkommen) dient.

Zusammengefasst: Die Taufe ist einerseits ein einmaliges Ereignis und muss dennoch in ihrer existenziellen Dimension jeden Tag neu eingeholt werden. Das rettende und befreiende Handeln Gottes beginnt mit Jahwe und dem Volk Israel im Alten Testament. Ein Bild für die Taufe

ist der rettende Durchzug durchs Rote Meer. Im Neuen Testament wird die Befreiung weitergeführt zur inneren Befreiung jedes Einzelnen aus der Knechtschaft der Sünde als Phänomen des gottabgewandten Menschen. Erlöst werden soll aber auch all das Verdrängte, Dunkle, Verstellte im eigenen Inneren. Durch das Sakrament der Taufe soll der Mensch hinfinden zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Gott selbst erlöst den Menschen dazu hin. Er erlöst ihn aus der Gottferne zur Gottesnähe. Diese führt zu einem besseren Selbstverhältnis und so zum besseren Verhältnis zum Nächsten. Der Mensch wird gereinigt von den alten Verstrickungen und aus der todbringenden Gottesferne zu einem neuen Leben in Fülle (Joh 10,10).

Im Lebensvollzug der verschiedenen Lebensphasen kann in einer Krise eine gute Psychotherapie bei der Aufarbeitung von Verdrängtem helfen. Diese sollte aber nicht bei der rein psychologischen Aufarbeitung stehen bleiben, sondern eingebettet sein in die spirituelle Dimension des Menschen. Nur so wird sie die psychischen Probleme im Kontext des ganzen Menschen lösen helfen. Auf das ganze Leben bezogen bezeichnet die Taufe mit Heiligem Geist etwas Lebensnotwendiges, Reinigendes, Befreiendes, Erlösendes bis hinein in innerseelische Prozesse und das Grundproblem der Gottferne.

3. KOMMUNION

Das zweite Sakrament, das im Laufe einer Biographie gespendet wird, ist die Kommunion. Der Begriff bedeutet Gemeinschaft. Gott will eine innige Gemeinschaft und Einheit mit dem Menschen. Was mit der Taufe beginnt, bekommt im Sakrament der Kommunion eine Vertiefung. Im katholischen Raum wird dieses Sakrament zum ersten Mal um das achte Lebensjahr gespendet. Die Kommunionfeier hat ihren Ursprung in der letzten Abendmahlfeier Jesu mit seinen Jüngern. Diese Feier ist das Pessah-Mahl der Juden. Es ist dies das große Fest des Judentums, in dem der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens gedacht wird. Bei dieser Mahlfeier, die einem bestimmten Ritus folgt, nimmt Jesus beim Mahl das Brot und spricht die Worte: »Das ist mein Leib« (Mt 26,26). Das ist wohl das am schwierigsten nachzuvollziehende Geschehen, dass Jesus von diesem Brot als von seinem Leib spricht. Und zwar so, dass das Brot wahrlich innerlich verwandelt

wird, während es äußerlich seine Gestalt behält. Die Theologie spricht hier von der Transsubstantiation, dass die innere Substanz sich ändert, während die äußere akzidentelle Gestalt bleibt.

Das ist wohl für die meisten Menschen kaum verständlich. Vielleicht kann man es so übersetzen, dass der Leib für das Leben steht und das Brot für Nahrung, zusammengefasst: Jesus Christus macht vor, wie das Leben geht: »Ich bin das Leben« (Joh 14,6). Er lebt die Wahrheit und die Liebe, er erfüllt den Willen seines Vaters. Das bringt ihn in Konflikt mit den gesetzestreuen Pharisäern und Schriftgelehrten, denen die Einhaltung des jüdischen Gesetzes wichtiger ist als die befreiende Botschaft Jesu, die den Menschen zur Lebensentfaltung führt. Dieser Konflikt bringt ihn ans Kreuz. Das Kreuz ist Ausdruck der durchgehaltenen Liebe. Diese Liebe ist nicht erpressbar und ist vor der Bedrohung nicht zurückgewichen. Das Kreuz steht für Lebenshingabe, Freiheit, Liebe. So kann das Leben Jesu (sein Leib) Nahrung sein für das Leben des Menschen. Das Brot wird als Erinnerungsmahl an seine Lebenshingabe eingesetzt. Es heißt ja auch: »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19). Vielleicht noch einmal anders übersetzt: ich setze mein Leben ein, damit ihr zum Leben kommt. Ich leide darunter, wenn ihr nicht wirklich lebt. Ich will, dass ihr in Fülle lebt. Ich bin das Leben.

Am Ende des Mahles nimmt er den Kelch und spricht ebenso die Worte über den Wein: »Das ist mein Blut« (Mt 26,28). Dieses Lebensblut steht ebenfalls für die Hingabe seines Lebens. Er vergießt sein ganzes Herzblut, um die Liebe, Wahrheit und Barmherzigkeit seines göttlichen Vaters vorzuleben. So wird der Wein zum Symbol des (Herz-) Blutes Christi. Es geht um ein Opfer. Das ist die zweite Bedeutung dieser Abendmahlsfeier. Sie ist nicht nur eine Mahlfeier, sondern auch eine Opferfeier. Aber was wird da geopfert? Dies könnte fälschlich auf ein Schlachtopfer hindeuten, das es im Alten Testament noch gab. Abraham soll seinen Sohn opfern als Zeichen seines Glaubens und seines absoluten Gottvertrauens. Er besteht die Prüfung und das Opfer bleibt ihm erspart. Er opfert dann einen Widder. Aber schon im Alten Testament soll das Schlachtopfer abgeschafft werden. »Liebe will ich, nicht Schlachtopfer« (Hos 6,6).

So geht es beim Blut Jesu nicht um ein blutiges Schlachtopfer, sondern um ein geistiges Opfer. Er verzichtet darauf, seinen eigenen Willen durchzusetzen und folgt dem Willen des Vaters. »Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu

Ende zu führen« (Joh 4,34). Er setzt die Liebe des Vaters um: »Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben« (Joh 3,35). »Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe« (Joh 10,17). Es ist die Liebe, die lieber mit ihrem Blut für die anderen einsteht, als vor dem Bösen zurückzuweichen. »Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung« (Joh 13,1). »Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt« (Joh 15,13). So ist das letzte Abendmahl eine Mahlfeier und eine Opferfeier, letztlich aber ein Liebesmahl. Die Erlösung besteht in der – wie erwähnt – bis zum Kreuzestod durchgehaltenen Liebe, die in der Auferstehung ihre Vollendung findet. Das Kreuz ist Zeichen dieser Liebe und nicht Ausdruck eines Schlachtopfers.

So wird auch bei diesem Sakrament etwas Sichtbares und Lebensnotwendiges genommen, um Unsichtbares zu verdeutlichen. Das Brot, das den Menschen physiologisch am Leben erhält, wird zur geistig-geistlichen Nahrung. Dieses Brot der Eucharistiefeier ist ein göttliches und himmlisches Brot, es ist das lebendige Brot des Lebens Christi: »Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern« (Joh 6,35). »Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot das ich geben werde, ist mein Fleisch ... für das Leben der Welt« (Joh 6,51). In anderem Kontext heißt es: »Der Mensch lebt nicht nur vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt« (Mt 4,4).

Er selbst verwandelt in jeder Messfeier durch die Worte des Priesters das Brot in seinen Leib und den Wein in sein Blut. Die Worte Jesu, die an seiner Stelle durch den Priester gesprochen werden, verändern die Wirklichkeit: Brot und Wein werden Leib und Blut Christi und beides steht für sein ganzes Leben, das er opfert, damit jeder Mensch zu seinem je individuellen Leben heranwachsen kann. Da der Priester die göttlichen Worte (»Dies ist mein Leib«) an der Stelle Jesu Christi spricht (in persona Christi), ist sein Wirken in der katholischen Tradition an das Sakrament der Priesterweihe gekoppelt. Letztlich verwandelt sich das göttliche Brot und der Wein, den der Mensch zu sich nimmt, in sein eigenes Fleisch und Blut. Der Mensch wird »vergöttlicht«. Der Volksmund drückt etwas Ähnliches aus, wenn er sagt, dass einem etwas in Fleisch und Blut übergeht.

Für die Lebensphasen des einzelnen Menschen bedeutet dieses Geschehen folgendes: Der Mensch soll versuchen, im Laufe seines Lebens immer mehr den Willen Gottes zu finden und umzusetzen. Dies aber nicht, damit ihm ein fremder Wille von außen aufgezwungen wird, sondern weil dieser göttliche Wille dem tiefsten Wesen des Menschen entspricht und dem, was der Mensch *wirklich* aus seinem tiefsten Inneren heraus will. So findet der Mensch seine wirkliche Identität, die sich nicht bereits aus der Biographie ergibt, sondern erst aus der Umsetzung des göttlichen Kerns, der in jedem Menschen wirkt. Die erste Identität entsteht durch Eltern, Herkunft, Genetik, psychischer Prägung, die zweite und eigentliche aus der göttlichen Berufung. Dieser Überstieg sollte in der Pubertät seinen Anfang finden, und dann spätestens in der Lebensmitte durchreifen.

4. FIRMUNG

Das Sakrament der Firmung wird im katholischen Raum etwa in der Zeit um die Pubertät gespendet. Bei den Protestanten ist es die Konfirmation. In der Pubertät ist der Mensch in einem großen Umbruch. Was geschieht in dieser Zeit? Beim jungen Menschen gerät in dieser Umbruchsphase vieles durcheinander. Der Eindruck von der Absolutheit der Eltern geht verloren, das Verhältnis zu sich selbst und den anderen Menschen verändert sich, aus dem Jungen wird ein junger Mann, aus dem Mädchen eine junge Frau. Beide können Kinder zeugen bzw. empfangen. Oft kennt sich der junge Mensch in dieser Phase mit seinem Leben nicht mehr aus. Er kann sich selbst nicht leiden und mit seinem Leben oft nichts anfangen. Er langweilt sich, findet alles blöd, wird aggressiv und rebelliert gegen Eltern und Obrigkeit.

Woran soll sich der Jugendliche jetzt orientieren? Wer gibt Halt, Perspektive, neue Ausrichtung? Wichtig ist, dass es in dieser Phase Orientierungshilfen gibt. Diese muss innerweltlich vermittelt sein und gleichzeitig über sich hinauswachsen. Das Ziel des menschlichen Lebens ragt über das rein Innerweltliche hinaus. Idealerweise wendet sich der Jugendliche, der jetzt ins zeugungsfähige Alter kommt und dessen Verantwortung zunimmt, vermehrt einer anderen Dimension zu, um von dort neuen und tieferen Halt zu finden. Betrachten wir das Leben des zwölfjährigen Jesus: Er verlässt in dieser Phase des Um-

bruchs seine irdischen Eltern, um schrittweise in eine tiefere Beziehung zu seinem Himmlischen Vater einzutreten. Auf den Vorwurf seiner Eltern, dass er drei Tage verschwunden war, antwortet er. »Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?« (Lk2,4). Vater und Ursprung sind im aramäischen ein Wort. Er muss zurück zu seinem göttlichen Ursprung. Seine Eltern sind nicht sein Ursprung, unabhängig davon, dass Josef nicht sein Vater ist. Auch Maria ist nicht sein Ursprung, es ist Gott selbst. Maria hat ihn lediglich ausgetragen und ist insofern seine irdische Mutter. Hier kann man Beginn und Anfang unterscheiden. Der Lebensbeginn kann je nach Denkrichtung mit der Zeugung angesetzt werden, der Anfang ist viel umfänglicher und liegt letztlich in Gott selbst.

Für diesen Übergang, der aus einer großen Phase der Desintegration in eine neue und höhere Stufe der Integration führen soll, ist das Sakrament der Firmung da. Es soll den jungen Menschen stützen, begleiten, tieferen Halt geben und eine neue Ebene der Bewusstwerdung einleiten. Dies ist ein langer Prozess. Auch Jesus musste mit 12 Jahren wieder zurück zu seinen Eltern und ist ihnen gehorsam. Ein Zwölfjähriger kann noch nicht alleine leben. Aber der Geist Gottes hat schon die Führung übernommen. Gerade die Firmung bringt das Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck. Der Jugendliche wird mit dem Heiligen Geist gefirmt, wie er auch schon mit dem Heiligen Geist getauft wurde. Die Gaben des Heiligen Geistes sind Einsicht, Erkenntnis, Weisheit, Rat, Stärke, Frömmigkeit, Gottesfurcht, Unterscheidung der Geister.

Daher soll die Firmung den Menschen nicht nur stärken, sondern ihm auch zeigen, dass der christliche Glaube zu einer tieferen Erkenntnis und Einsicht führt: Erkenntnis in die Zusammenhänge der Welt, Erkenntnis der eigenen Person und Einsicht in das eigene Innenleben, Erkenntnis des Anderen als des Anderen (Levinas), aber auch Erkenntnis Gottes. Der Mensch soll seine Projektionen und Bilder von sich selbst, vom anderen, aber auch von Gott immer wieder zurücknehmen und korrigieren lassen. Er soll sich kein Bild machen. So soll er sich selbst, den anderen und auch Gott schrittweise besser kennenlernen. Also auch die Firmung ist ein Sakrament für den Rest des Lebens, wenngleich sie nur einmal gespendet wird.

Vor allem sollte der junge Mensch beginnen, die Geister unterscheiden zu lernen, um bessere Entscheidungen treffen zu können. Dabei geht

es darum, dass der Mensch sein Innenleben besser kennen lernt. Er ist von vielen Stimmen in seiner Umgebung und aus seinem Inneren beeinflusst: von der Stimme der Eltern, der Schule, der Kirche, des Staates, der Kultur, den Werten der Gemeinschaft, des »Man«, des eigenen Ich. Innerhalb dieser vielen Stimmen, die zum Teil Gutes bewirken, zum Teil weniger Gutes, kommt auch die Stimme der Wahrheit oder die Stimme Gottes vor. Dabei muss man sagen, dass diese Stimmen nicht sprechen wie Menschen⁸, sondern in der Weise des Schweigens. So hat es Martin Heidegger für das Gewissen formuliert: Das Gewissen spricht in der Weise des Schweigens. Sigmund Freud meinte noch, das Gewissen sei die internalisierte Stimme des Über-Ichs der Eltern. Theologisch muss man sagen, dass das Gewissen eine Mischung aus den vielen Stimmen der Umgebung, des Über-Ich, des eigenen Inneren sowie der Stimme der Wahrheit ist. Diese verschiedenen Stimmen gilt es im Laufe des Lebens immer besser unterscheiden zu lernen.

Man kann es auch anders sagen: im Menschen finden verschiedene Seelenbewegungen statt. Bewegen heißt im Lateinischen *movere*. Vom Begriff *movere* sind abgeleitet die Begriffe »Motiv« und »Emotionalität«. Der Mensch kann und soll schrittweise verstehen lernen, aus welchen Motiven heraus er handelt und welche Emotionalität ihn dabei begleitet. Dabei kann man wenigstens zwei Ebenen der Emotionalität unterscheiden: Die Ebene des Gefühls und jene des Gespürs. Das Gefühl bezieht sich auf zwischenmenschliche Beziehungen (jemand freut sich eine alten Freund wiederzutreffen) und die Ebene des Gespürs, die sich auf das ganze Leben, das Absolute, auf Gott bezieht: der Mensch spürt, wenn er weiter so lebt, verfehlt er sein Leben.

Also die Stimmen, Stimmungen, Antriebe, Seelenbewegungen haben einen unterschiedlichen Ursprung und unterschiedliche Zielrichtungen. Ignatius von Loyola, der Gründer des Jesuitenordens unterscheidet drei verschiedene Antriebe: aus dem menschlichen Ich, dem Geist der Verführung und dem göttlichen Geist. Der Mensch kann nun diese Antriebe, Seelenregungen, Stimmen unterscheiden lernen und sollte immer mehr den göttlichen Antrieben folgen, nicht um einem fremden Über-Ich zu folgen, sondern um dem zu folgen, was aus der tiefsten Mitte des Menschen aufsteigt und somit seinem Wesen entspricht.

⁸ Wenn Menschen »echte Stimmen« hören, ist das eher ein Hinweis auf eine psychische Erkrankung.

Dann stellt sich innere Freude ein, Frieden, Stimmigkeit, Ruhe. Fällt der Mensch aus dieser Einheit heraus, entstehen eher Unruhe, Ängste, Getriebenheiten. Ignatius unterscheidet die beiden Begriffe »Trost« und »Trostlosigkeit«. »Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer alle. ... Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jede innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn.«⁹ Und auf der anderen Seite nennt er die Trostlosigkeit: »Ich nenne Trostlosigkeit alles was zur dritten Regel (Nr. 316 Anm. d. Vf.) in Gegensatz steht, als da ist: Verfinsterung der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu den niedrigen und erdhafte Dingen, Unruhe verschiedener Getriebenheiten und Anfechtungen, die zum Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz träg, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn.«⁹¹⁰

Der Mensch kann also grundsätzlich leibhaftig wahrnehmen, wie er mit Gott unterwegs ist. Allerdings bedarf es dazu etwas Training in der Stille, in Exerzitien oder auch im Alltag.¹¹ Da der Mensch diese Unterschiede leibhaftig wahrnehmen kann, wäre es wichtig, gerade im Kontext des Firmunterrichts die jungen Menschen auf diese Gabe der Unterscheidung der Geister hinzuweisen. Dazu sollte den Jugendlichen geholfen werden, zu Hause jeden Tag einige Minuten der Stille einzubauen, damit die Wachsamkeit für die inneren Vorgänge trainiert wird. Zehn Minuten Versammlung jeden Tag (Stille, Gebet, Reflexion, Neues Testament lesen) ist ein kleiner Zeitaufwand mit großem Effekt. Der Mensch sieht klarer, trifft bessere Entscheidungen und erspart sich manche Fehlentscheidung. Das hilft Zeitverlust zu vermeiden. Das könnte ganz praktische Auswirkungen haben, dass der junge Mensch besser seinen Beruf und seine Berufung findet und den richtigen Lebenspartner. Denn bei der Eheschließung sagt der Priester: Was

⁹ IGNATIUS VON LOYOLA: Exerzitien, Nr. 316.

¹⁰ Ebd., Nr. 317.

¹¹ Vgl. dazu M. BECK: Spiritualität, 128–146.

Gott zusammengeführt hat, darf der Mensch nicht scheiden. Um das wirklich ernst zu nehmen, müsste man einigermaßen sicher sein, dass diese Eheschließung wirklich dem Willen Gottes entspringt und nicht bestimmten psychischen Mechanismen oder menschlichen Abhängigkeiten.

Gerade in der Phase der Pubertät sieht man, dass die innerste Mitte des Menschen durcheinandergeraten kann und die Integration der Kräfte jeden Tag neu vollzogen werden muss. Es gibt Kräfte, die den Menschen je neu seine Mitte finden lassen, aber auch jene, die zerstreuen und ihn aus seiner innersten Mitte herauskatapultieren. Dieser Neigung zur Desintegration muss immer wieder entgegengewirkt werden. Das ist menschliche Arbeit *und* göttliche Gnadenwirkung. Die Gnade setzt die Natur voraus. Gerade das Sakrament der Firmung, aber auch das der Kommunion und der Taufe wollen dabei mithelfen, dass der Mensch es schafft, immer wieder in seine Mitte zu kommen und seine auseinanderdriftenden Kräfte zusammenzuhalten. Dem griechischen Begriff *diaballein* (auseinanderwerfen, zerstreuen), der für dieses Zerstreuen steht und von dem das Wort *dia-bol*, *Diabolos*, Teufel abgeleitet ist, steht der Begriff *Sym-bol* (*sym-ballein* zusammenwerfen, vereinigen) gegenüber, der in Form der Sakramente und des täglichen Gebetes die Kräfte wieder integrieren kann. Der Mensch sollte jeden Tag ein wenig daran arbeiten, dieses Auseinanderdriften der Kräfte je neu zu einer größeren Einheit zu integrieren. Das *Sym-bol* der Sakramente hilft dabei. So wie es in der Physik eine Tendenz zur größeren Unordnung gibt, die man Entropie nennt, so gibt es diese Tendenz auch im geistigen Bereich. Im Lebendigen muss dieser Tendenz zur Entropie immer wieder entgegengewirkt werden, indem man dem Organismus Energie zuführt und dreimal am Tag isst. So braucht der Mensch auch geistige Nahrung, die der Tendenz zur geistigen Zerstreuerung (*diaballein*) entgegenwirkt.

5. BEICHTE – SÜNDE UND SCHULD

Das Wort Sünde kommt von »sondern«, »sich absondern«. Ein dauerhaftes inneres Absondern vom göttlichen Seelengrund und ein Auseinanderdriften des Menschen führt zur Desintegration des Inneren und zur Entfremdung des einzelnen von sich selbst, vom anderen, von

Gott. Der Mensch wird sich selbst und dem anderen fremd. Derjenige, der sich von seinem tiefsten Seelengrund abwendet oder sich ihm dauerhaft nicht ausdrücklich zuwendet, verliert schleichend den Zugang zu den Lebensquellen des lebendigen Wassers in sich selbst. »Getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen« (Joh 15,5). Andersherum: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht« (Joh 15,5). Die innere Abkehr und das Sich-Absondern (Sünde) von diesem Quellgrund führt letztlich zum inneren Absterben. »Wer nicht in mir bleibt wird wie die Rebe weggeworfen und er verdorrt. Man sammelt die Reben, wirft sie ins Feuer, und sie verbrennen« (Joh 15,6). Dieses Absterben kann durch Gleichgültigkeit, Unaufmerksamkeit, Beliebigkeit geschehen. Geschieht es bewusst, spricht man von Sünde. Sünde bringt den Tod.

Man kann auch einen anderen Zugang zur Frage von Beichte, Sünde und Schuld wählen: Jeder Mensch macht Fehler.¹² Fehler zu machen bedeutet, ein Ziel zu verfehlen. Einen Fehler zu machen heißt im Griechischen hamartanein. Hamartia ist der griechische Begriff für Schuld. Durch die »Schuld« verfehlt der Mensch letztlich das Ziel seines Lebens. Drei Begriffe müssen unterschieden werden: Sünde, etwas schuldig bleiben, Schuld. Das Christentum ist primär eine Beziehungsreligion, keine Gesetzesreligion. Es geht um die Beziehung des Menschen zu Gott. Mit dem Begriff der Sünde ist gemeint – wie oben angedeutet –, dass der Mensch sich abkoppelt von der Beziehung zu Gott. Sünde ist Beziehungsstörung.¹³ Sünde ist Sünde, weil der Mensch sich durch diese Abkoppelung selbst fremd wird und dadurch auch dem anderen. Er bleibt sich selbst, dem Leben, den anderen Menschen und auch Gott etwas schuldig. Er schadet sich und den anderen.

Für einen Franz von Assisi wäre es falsch gewesen, das Geschäft seines Vaters zu übernehmen. Für jeden anderen ist die Übernahme des elterlichen Betriebes ganz normal. Für Franz aber wäre es Sünde gewesen, da er einem persönlichen Ruf Gottes ausgewichen wäre und sich von diesem abgesondert hätte (Sünde – absondern). So wäre er sich selbst, dem anderen und letztlich auch Gott etwas schuldig geblieben. Er musste das Bessere für sein Leben wählen, das dem Willen Gottes ent-

¹² Vgl. dazu: M. BECK: Glauben, 147ff.

¹³ Vgl. zum Problem der Sünde als Verweigerung von Communio aufgrund des in-sich-gekrümmten Herzens: G. GRESHAKE: Gott, 326ff.

spricht, obwohl die Übernahme des Geschäftes auch gut gewesen wäre. Karl Rahner formuliert es so: »Von da aus ist dort, wo das ›bessere Mittel‹ konkret angeboten wird und als solches wirklich und zwar für hier und jetzt erkannt wird, mit ihm nicht nur eine sittliche Möglichkeit, sondern eine sittliche *Forderung* für den betreffenden Menschen gegeben (und gleichzeitig ermöglicht), obwohl der andere Weg an sich auch einen positiven sittlichen Wert darstellt.«¹⁴ Rahner spricht in diesem Kontext der Verweigerung des Besseren von Sünde: »Eine Weigerung ihm gegenüber (dem besseren Weg, Anm. d. Vf.) wäre die ausdrückliche Verweigerung des Willens zum größeren Wachstum in der Liebe Gottes und also Schuld, Sünde.«¹⁵ Der Volksmund sagt: Das Bessere ist des Guten Feind. Wenn der Mensch sich in dieser Weise absondert von seiner individuellen Berufung bleibt er hinter seinen Möglichkeiten zurück, bleibt etwas schuldig und macht »Schulden«. Schulden sind ein debit, eine Gesolltes. Daher heißt es im lateinischen Vater Unser auch: *et debita nostra, unsere Schulden vergib uns.*

Aus dem Schuldigbleiben kann letztlich Schuld im herkömmlichen Sinn einer Normübertretung werden. Der Schaden besteht darin, dass der einzelne wegen des Zurückbleibens in eine Selbstentfremdung geraten kann, die Liebesfähigkeit verliert und so die Liebe verletzt. Karl Rahner sagt es so: Man muss sehen, »daß die Sünde über ihre Eigenschaft als Verstoß gegen das Gesetz Gottes hinaus auch und ebenso ein Verstoß ist gegen einen ganz individuellen Imperativ des individuellen Willens Gottes, der Einmaligkeit begründet. Wäre von da aus Sünde nicht deutlicher erkennbar als Verfehlen der persönlich-individuellen Liebe Gottes?«¹⁶

Was hat Sünde und Schuld mit Beichte zu tun? Mit Jesus werden zwei Verbrecher gekreuzigt, wahrscheinlich zwei Mörder. Der eine von beiden hat verstanden, dass er in seinem Leben vieles falsch gemacht und anderen Menschen Schaden zugefügt hat. Angesichts des bevorstehenden Todes hat er nur noch eine Chance: Sein Leben anzuschauen und zu bereuen, was er getan hat. Er kann nichts mehr gut machen, seine Hände sind ihm gebunden, er stirbt in ein paar Minuten. So vollzieht er eine innere Kehrtwendung und tut dies in einer sehr schüchternen

¹⁴ K. RAHNER: Schriften, Bd. VII, 416.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ K. RAHNER: Schriften, Bd. II, 243.

Weise: »Uns geschieht recht, wir erhalten den Lohn für unsre Taten; dieser aber hat nichts Unrechtes getan. Dann sagte er: Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst« (Lk 23, 41-42). Diese innere Umkehr führt zur alles erlösenden Botschaft: »Heute noch wirst Du mit mir im Paradies sein« (Lk 23,43). Der Mörder ist der erste Heilige. Das ist göttliche Barmherzigkeit demjenigen gegenüber, der seine Taten bereut. Er kann selbst nichts mehr gut machen und hat nichts in der Hand als die Scherben seines Lebens. Er ist auf das Entgegenkommen und die Barmherzigkeit Gottes angewiesen. Im Maße er bereut, wird ihm vergeben. Es wird ihm sogar gesagt, dass trotz allen Versagens noch alles zu gewinnen ist: das Paradies, die ewige Seligkeit, das Sein bei Gott. Gott kann das Schlechte in Gutes verwandeln, wenn der Mensch seine Schuld erkennt, sich ihr stellt und um Vergebung bittet. So ist dieses Sakrament ein Ausdruck der Barmherzigkeit, der Vergebung, der Heilung, der Versöhnung, der Reintegration des Desintegrierten. Das Sakrament der Beichte kann in jeder Lebensphase (nach der Erstkommunion) empfangen werden. Es öffnet den Menschen je neu für die Zukunft.

Der Mensch, der sich selbst, den anderen und Gott seine Schuld eingesteht, wird wieder als Sohn und Tochter angenommen (Versöhnung). Seine Ganzheit und sein Heilsein werden wiederhergestellt. Das Sakrament der Beichte ist ein Heilmittel zur Wiederherstellung einer zerbrochenen Beziehung zwischen Mensch und Gott, Mensch und Mensch sowie dem Menschen und seinem eigenen Inneren. Der einzelne erfährt eine Neuintegration in sich selbst und in die Gesellschaft. Es kann sein, dass man sachlich eine Fehlentscheidung trifft, es kann aber auch sein, dass man jemanden bewusst verletzt. Mit etwas Abstand kann man es dann bedauern und man bittet um Verzeihung. So kann es zwischen Menschen geschehen, aber auch zwischen Mensch und Gott.

6. KRANKENSALBUNG

Das Christentum ist eine heilende Botschaft. Das kommt in allen Sakramenten, also auch im Sakrament der Krankensalbung zum Ausdruck. Hier zeigt sich die Nähe zwischen Spiritualität und Heilung. Eigentlich war die Krankensalbung ein Sterbesakrament, das den Ster-

benden für die letzte Wegstrecke stärken sollte, damit er im inneren Frieden in den Tod gehen kann. Dieses Sterbesakrament wurde auch als »letzte Ölung« bezeichnet, jetzt soll es eher eine Stärkung für den Kranken sein. Auch bei diesem Sakrament zeigt sich die Kombination aus innerweltlicher Materie und geistlichem Gehalt. Eine »Salbe« ist zunächst eine innerweltliche Medizin. Aber diese Salbung, die bei der Krankensalbung stattfindet, wird mit einem besonderen Öl vorgenommen. Dieses Öl wird zusammen mit anderen Ölen einmal im Jahr in der Woche vor Ostern (Karwoche) vom Bischof geweiht. Das heißt, dass die Salbung mit diesem Öl beim Kranken in ein tieferes Geschehen mit Christus als dem Gesalbten hineinführt.

Der Kranke soll hineingenommen werden in das heilende Wirken Gottes. Dabei geht es nicht um »magische« Heilungen, sondern darum, dass der Patient gestärkt und innerlich verwandelt wird. Ob damit noch organische Heilungen entstehen, ist fraglich. Heilung aus spiritueller Sicht hat meistens etwas mit einem inneren Wandlungsprozess zu tun, der Zeit braucht. Das Sakrament der »Krankensalbung« ist trotz der Umbenennung ein Sakrament geblieben, das eher in der letzten Phase des Lebens gespendet wird. In dieser terminalen Phase führt eine mögliche innere Heilung meist nicht mehr zu einer äußeren Gesundwerdung. Dennoch wird Christus als der Gesalbte (daher der Name Christos) als der Arzt gesehen, der den Menschen von innen her gesund und heil machen kann.

7. EHE

Ehe und Priesterweihe sind Sakramente für eine bestimmte Lebensform. Das Sakrament der Ehe ist nach katholischer Auffassung ein Sakrament (nicht so in der protestantischen Tradition), da es gesehen wird als ein göttliches Zeichen für die untrennbare Verbindung zwischen Jesus Christus und seiner Kirche. Deshalb ist die Ehe unauflöslich, weil die Beziehung Christus – Kirche unauflöslich ist. Hier könnte man darüber diskutieren, ob diese Analogie nicht »etwas zu hoch« aufgehängt ist. Die Unauflöslichkeit der Beziehung des Gottmenschen Jesus Christus zu seiner Kirche wird mit der Endlichkeit und Relativität zweier zerbrechlicher Menschen analogisiert. Ob das eine Überforderung ist, zumal da die Menschen immer älter werden?

Das Sakrament der Ehe spenden sich die Eheleute selbst. Das Sakrament kommt durch eine freie Entscheidung zustande. Es geht um das Versprechen der Treue, in guten und schlechten Tagen beieinander zu bleiben. Aus eigener Kraft wäre der Mensch damit wohl überfordert. Aber wenn der Geist Gottes das Paar begleitet, sollte es gehen. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob wirklich der göttliche Geist diese Ehe zusammengeführt hat oder andere Mechanismen. Wenn der Satz ernst genommen wird, dass der Mensch nicht trennen soll, was Gott zusammengeführt hat, müsste einigermassen sicher sein, dass diese Beziehung auch von Gott zusammengeführt worden ist. Selbst wenn es keine absolute Sicherheit gibt, kann der Mensch sein Innenleben doch soweit kennen lernen, dass er das »emotional psychisch Zwischenmenschliche« vom »emotional spirituell Göttlichen« unterscheiden kann (vgl. oben Gefühl und Gespür, Unterscheidung der Geister). Das Verstehen der Seelenregungen ist wichtig für Entscheidungsfindungen bei der Berufswahl aber auch bei der Beurteilung, ob die Liebe zum Partner eingebunden ist die tiefere Dimension der Gottesbeziehung. Dann käme dem Wort des Priesters am Traualtar sein eigentliches Gewicht zu: Was Gott zusammengeführt hat, soll der Mensch nicht trennen. *Wenn* Gott die Beziehung zusammengeführt hat und diese Verbindung dem göttlichen Willen entspricht, kann es der Mensch auch gar nicht trennen. Gott selbst trägt die Verbindung.

Interessant ist, dass der Ehekonsens und das Sakrament der Ehe nicht aufgrund der Liebe zustande kommen, sondern aufgrund einer reiflichen Entscheidung. Gute Entscheidungen zu treffen – das wurde schon ausgeführt – kann man lernen. Für eine sakramentale Eheschließung wäre eine regelmäßige spirituelle Übung über Jahre hin von Vorteil. Um dem Jesuitenorden endgültig anzugehören, bedarf es eines geistlichen Trainings über viele Jahre. Das ist zwar nicht direkt zu übertragen auf eine Spiritualität von werdenden Eheleuten, aber ein Teil davon wäre für eine spätere sakramentale Ehe wünschenswert. Derzeit bedarf es für eine solche Eheschließung lediglich eines Gespräches mit dem Priester und eines Eheseminars am Wochenende. Das ist zu wenig für eine spirituelle Ehevorbereitung auf eine lebenslange Beziehung.

Zum Sakrament der *Priesterweihe* kann man zunächst sagen, dass es sich im Raum der katholischen Kirche nur auf Männer bezieht. Bei der Berufung zum Priesteramt handelt es sich um ein persönliches Wirken und »Eingreifen« Gottes. Nun ist dieses Eingreifen nicht immer eine blitzartige Erfahrung, sondern oft ein längerer Prozess des Geführt-werdens. Niemand kann jedenfalls Priester aus sich heraus werden, so wie man Arzt oder Architekt wird. Gott selbst spricht den Menschen an und schickt ihn auf eine exklusive Reise. Dieses Gerufen- und Gesandt-Werden kann dem Menschen gegen den Strich gehen wie beim Propheten Jona, der sich lange gegen seine Berufung wehrt. Er soll nach Ninive gehen, »doch er wollte ... fliehen, weit weg vom Herrn« (Jon 1,3). Gott kann aber auch mit den schon vorhandenen Talenten des Menschen mitwirken. In jedem Fall geht es um ein göttliches »Wirken«, dessen Exklusivanspruch den Menschen voll und ganz in Anspruch nimmt.

Die Frage nach dem ehelosen Leben in der katholischen Tradition ist daher keine rechtliche Frage, sondern eine spirituelle. Dabei geht es auch nicht um ein äußeres Zeichen oder eine Verpflichtung zu einem Opferleben, sondern um ein persönliches Angesprochen- und Ergriffenwerden des Menschen durch Gott. Diesem Anspruch muss der Mensch sich stellen, er kann ihm kaum ausweichen. Der Prophet Jona weigert sich zunächst (Jon 1,3–16), findet aber keine innere Ruhe und bringt auch andere in Gefahr. Schließlich willigt er ein (Jon 3,1–10). Dies ist die Ambivalenz von Müssen und Dürfen. Der Mensch muss einerseits auf den Anspruch Gottes antworten, aber er ist auch frei, Nein zu sagen. Und doch ist er nicht ganz frei, denn ein Nein wird ihn womöglich nicht zur Ruhe kommen lassen, möglicherweise sein Leben scheitern lassen. So ist der Mensch insofern frei, als er den Ruf ablehnen kann und insofern unfrei, als er »Ja« sagen sollte, wenn sein Leben zur Erfüllung kommen soll.

Dieses Verhältnis von Müssen und Dürfen gab es auch bei Jesus selbst. Es heißt immer wieder: »*Musste* nicht der Messias all das erleiden« (Lk 24,26) und in den Texten der Heiligen Messe steht, dass er »sich aus *freiem Willen* dem Leiden unterwarf«. Ist es jetzt ein Müssen oder ein Wollen? Hans Urs von Balthasar kommt zu dem Schluss, dass bei Gott das Dürfen und Müssen zusammenfällt. Bei Nicolaus von Kues

(1401–1464) wäre es wohl die *coincidentia oppositorum* gewesen, der Zusammenfall der Gegensätze. So widerfuhr es einem Moses, einem Jona oder einem Paulus, so geschieht es Jesus, so auch manchem Priester. Aussuchen kann sich das niemand. So geschieht es, dass der Mensch auf seinem priesterlichen Weg immer mehr Gott anverwandelt und den Menschen zur Verfügung gestellt wird. So findet er seine Mitte und seinen Frieden. Damit ist er nicht besser als ein anderer Mensch, sondern von Gott auf einen bestimmten Weg geschickt. Das gilt letztlich für jeden Christen, denn mit der Taufe wird jeder zum »Priester, König und Propheten«. Daher spricht man auch vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen.

Der Priester bekommt bestimmte Vollmachten: Er darf die Sakramente der Taufe, des Heiligen Mahles (Eucharistie), der Beichte, der Krankensalbung spenden. Taufe kann im Notfall auch ein Laie spenden (auch ein Diakon) und das Sakrament der Ehe spenden sich die Eheleute gegenseitig. Das Sakrament der Priesterweihe wird vom Bischof gespendet. Letztlich werden Sakramente von Gott selbst gespendet. Besonders bei der Beichte und der Sündenvergebung kommt das zum Ausdruck. Sünden kann nur Gott vergeben. Nur er kann die durch die Sünde gestörte Beziehung des Menschen zu Gott wiederherstellen. Der Priester handelt in der Eucharistiefeyer »in persona Christi«, er spricht die Wandlungsworte in der Ich-Form, so als ob Jesus Christus selbst sie sprechen würde. »Das ist mein Leib (Mt 26,26), »das ist mein Blut« (Mt 26,28). Der Priester soll dabei als Mensch ganz zurücktreten. Daher trägt er ein Messgewand zum Zeichen, dass er nicht für sich selbst steht, sondern an Christi statt. Christus selbst ist der zum Mahl Einladende. An seiner Stelle zu sprechen erfordert nach katholischer Auffassung die Priesterweihe.

9. ZUSAMMENFASSUNG

Das Thema des Artikels lautet: Liturgie, Sakramente und menschliche Entwicklung. Den Begriff der Liturgie (laos: Volk/Volksmenge, ergon: Werk, Dienst) kann man verwenden für die Gesamtheit der religiösen Riten des christlichen Gottesdienstes, zu dem die Sakramente in wesentlicher Weise gehören. Wie schon zitiert: »Dabei ist ›Liturgie‹ nur der andere Name für ›Heilswendung durch die Sakramente‹. Diese

drei Elemente: Verkündigung, Liebesdienst und Liturgie bilden miteinander eine unauflösliche Einheit.«¹⁶ Viele der Sakramente werden in einer Messfeier gespendet. Das zentrale Sakrament ist jenes der Eucharistiefeier. Die Taufe als Eingangssakrament wird zwar nur einmal gespendet, muss aber doch im Lebensvollzug täglich eingeholt werden. Es geht bei der Taufe um Phänomene wie Lebensgrundlage, Reinigung, Scheitern und Wiederauferstehen, Untergetauchtwerden und Wiederauftauchen, Abstieg in die dunklen Seiten der Seele an der Hand Gottes (Hinabgestiegen in das Reich des Todes) und um den vom Heiligen Geist geführten Aufstieg zu neuem Leben.

Die Kommunion als zentrales Element der Vereinigung mit Gott und der Gemeinschaft mit Menschen sowie der geistlichen Nahrung für den Lebensvollzug. In der Firmung wird klar, was in allen Sakramenten gegenwärtig ist, das Wirken des Heiligen Geistes mit seinen Gaben wie Erkenntnis, Einsicht und Unterscheidung der Geister. Diese drei von sieben Gaben zeigen, dass der christliche Glaube etwas mit Erkenntnis zu tun hat¹⁷, die sich auf die Erkenntnis der Welt, Selbsterkenntnis, Erkenntnis des anderen als des Anderen (Levinas) sowie auf konkrete Erkenntnisse im Alltag beziehen. Einsicht führt zum besseren Verständnis der Vorgänge im eigenen Inneren, so dass es möglich wird, die Geister im Lebensvollzug immer besser zu unterscheiden. Beichte und Krankensalbung sind Sakramente der Heilung und Versöhnung und bringen zum Ausdruck, dass das Christentum insgesamt eine heilende Religion ist. Dabei geschehen Heilungen nur selten spontan wie bei Wundern, sondern meistens durch den Lebensvollzug selbst, wenn der Mensch versucht, immer neu den Willen Gottes zu suchen, zu finden und ins Leben umzusetzen. Für besondere Lebensformen stehen die Sakramente der Ehe und Priesterweihe zur Verfügung.

So wird das ganze Leben umfasst von diesen Sakramenten. Sie sollen der Lebensentwicklung und Lebensentfaltung dienen. Neben der Pubertät ist eine der wichtigsten Lebensumbrüche die Phase der Lebensmitte, für die leider kein Sakrament zur Verfügung steht. Hier spätestens will durch Krisen hindurch immer mehr das göttliche Sein Platz greifen und den Menschen von innen her heil machen. Der Mensch

¹⁶ J. H. EMMINGHAUS: Messe, 22.

¹⁷ »Credo ut intelligam«, ich glaube, damit ich einsehe. Dies ist ein zentraler Satz von Anselm von Canterbury (1033–1109).

soll aus seinem göttlichen Urgrund heraus ganz werden. Der psychologische Begriff der midlife crisis verharmlost das Geschehen, da es sich um ein existenzielles Durchreifen und ein spirituelles Geschehen handelt. So umfasst die Entwicklung des Menschen die Lebensspanne von Zeugung, Geburt, Kindheit, Erwachsenwerden bis zur Pensionierung, Alter und Sterben. Die Sakramente wollen diese Lebensphasen heilend begleiten.

LITERATUR

- BECK, Matthias: Christsein – Was ist das? Glauben auf den Punkt gebracht, Wien – Graz – Klagenfurt 2016.
- DERS.: Glauben – Wie geht das? Wege zur Lebensentfaltung, Wien – Graz – Klagenfurt 2018.
- DERS.: Was uns frei macht. Für eine Spiritualität der Entfaltung, Wien – Graz 2018
- EMMINGHAUS, Johannes Heinrich: Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug, Klosterneuburg ⁶1997.
- GRESHAKE, Gisbert: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg – Basel – Wien ³1997.
- IGNATIUS VON LOYOLA: Die Exerzitien. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln ⁶1979.
- RAHNER, Karl: Schriften zur Theologie I-XII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1954–1972.

Anton Schönbauer

Predigt

liturgisch der Gedenkgottesdienste zum Todestag von Pius Parsch
am 10. März 2019

1. Lesung: Das 26. Kapitel des Johannes: 13, 11-13

Teil II

Liturgie in Kontexten

Lieber Herr Andrea, liebe Schwägerin, liebe Brüder!
Mit Ihnen die Erinnerung an Pius Parsch feiern zu können, erfüllt mich mit Dankbarkeit. Er hat vieles in die Welt gebracht, was für uns heute in der Art der Feier der Liturgie selbstverständlich ist. Pius Parsch war eine der herausragenden Persönlichkeiten der liturgischen Erneuerung in Österreich. Der Augustiner Chorherr, dessen Tod sich in diesem Jahr zum 65. Mal jährt, gehörte aus Mähren in der heutigen tschechischen Republik stammend, erst als 20-jähriger 1904 in das Augustinerchorherrenstift Klosterneuburg bei Wien ein. Ein Jahr zuvor hatte Papst Pius X. dessen Name der jungen Kirche als Ordensnamen gewilligt hatte, mit einem Schreiben zur Kirchenmusik den Ausschlag für die Erneuerung der Liturgie war dessen Traktat über die Choralgesänge gegeben. Nach dem Theologiestudium und der Priesterweihe promovierte Pius Parsch mit einer bibelwissenschaftlichen Arbeit an der Universität Wien und übernahm in Klosterneuburg die Professur für Patrologie.

Während des Ersten Weltkriegs war Pius Parsch als Militärkaplan tätig. Eine Zeit, die er rückblickend als sehr prägend beschreibt, wird denn durch den Kontakt mit den damals katholischen und nachgerade katholischen Soldaten wird Parsch klar, dass eine wirkliche Erneuerung des bei dabei nurmehr oberflächlichen liturgischen Lebens nur über eine solche Erneuerung der Bibel und der Liturgie erreicht werden kann. Er schreibt: „Die Bibel muss wieder gelesen und Priester und Gläubige werden und die Welt umherwandern. Es muss wieder ein Volk sein.“

Hier ist nach E. Pöschl: Pius Parsch 185.

ALOIS SCHWARZ

Predigt

anlässlich des Gedenkgottesdienstes zum Todestag von Pius Parsch
am 10. März 2019

1. Lesung: Dtn 26,4-10; Evangelium: Lk 4,1-13

Der Verfasser ist seit 2018 Bischof der Diözese St. Pölten und war zuvor Bischof der Diözese Gurk-Klagenfurt.

Lieber Herr Andreas, liebe Schwestern, liebe Brüder!

Mit Ihnen die Erinnerung an Pius Parsch feiern zu können, erfüllt mich mit Dankbarkeit. Er hat vieles in die Wege geleitet, was für uns heute in der Art der Feier der Liturgie selbstverständlich ist. Pius Parsch war eine der herausragendsten Persönlichkeiten der Liturgischen Erneuerung in Österreich. Der Augustiner Chorherr, dessen Tod sich in diesem Jahr zum 65. Mal jährt, gebürtig aus Mähren in der heutigen Tschechischen Republik stammend, trat als 20-Jähriger 1904 in das Augustinerchorherrenstift Klosterneuburg bei Wien ein. Ein Jahr zuvor hatte Papst Pius X., dessen Name der junge Mann als Ordensnamen gewählt hatte, mit einem Schreiben zur Kirchenmusik den Anstoß für die Erneuerung der Liturgie zur aktiven Teilnahme der Gläubigen gegeben. Nach dem Theologiestudium und der Priesterweihe promovierte Pius Parsch mit einer bibelwissenschaftlichen Arbeit an der Universität Wien und übernahm in Klosterneuburg die Professur für Pastoraltheologie.

Während des Ersten Weltkriegs war Pius Parsch als Militärkaplan tätig – eine Zeit, die er rückblickend als sehr prägend beschreiben wird, denn durch den Kontakt mit den oftmals desillusionierten und nach geistlichem Halt suchenden Soldaten wird Parsch klar, dass eine wirkliche Erneuerung des bis dahin mitunter oberflächlichen kirchlichen Lebens nur über eine solide Kenntnis der Bibel und der Liturgie erreicht werden kann. Er schreibt: »Die Bibel muss wieder Volks- und Priesterbuch werden und das Volk muss seinen Kult verstehen und aktiv mitvollziehen.«¹

¹ Hier zit. nach: R. PACIK: Pius Parsch, 887.

Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs nach Klosterneuburg zurückgekehrt, widmet sich Pius Parsch deshalb in Bibelstunden der religiösen Unterweisung der dortigen Gläubigen. Sein anderes Herzensanliegen, dem Volk die Liturgie wieder näher zu bringen, verfolgt er ebenso konsequent, indem er den Gläubigen in Liturgiestunden den Sinn der Messe erschließt. In der kleinen Kirche St. Gertrud, unweit des Klosters, feiert er schließlich mit den Gläubigen die erste Gemeinschaftsmesse, bei der sie aktiv mitbeten und -singen konnten. In zahlreichen Veröffentlichungen gibt er ihnen darüber hinaus Erklärungen zur Gestalt der Liturgie und des Kirchenjahres sowie zum Gehalt der Lesungen und Gebete an die Hand, mit denen sie zu einer innerlich beteiligten und bewussten Mitfeier angeregt werden sollten.

Wenn der Priester die hl. Messe zelebriert, dann ist das in vielen Kirchen so, dass der Altar nach Osten zur aufgehenden Sonne gewandt ist. Das ist auch in Kriegszeiten so gewesen. Die Feier der hl. Messe geschah im Angesicht der aufgehenden Sonne und in der großen Hoffnung, dass die Dunkelheit der Nacht bald ein Ende nehmen würde.

Pius Parsch war für die Kirche von großer Bedeutung, nicht nur um die Menschen daran zu erinnern in die aufgehende Sonne zu schauen, sondern vor allem auch deshalb, weil er die Menschen dahingehend begleitete, auf Christus zu schauen, der mit seinem Wort in der Mitte der Gemeinde ist.

Die Gläubigen haben die Erfahrung gemacht, wenn der Tisch des Altars in der Mitte steht, und die Kirchenbesucher/innen von verschiedenen Seiten herkommen, um den Gottesdienst mitzufeiern, dann können sie, je näher sie sich zur Mitte hinbewegen, einander näher kommen. Diese Erfahrung konnten die Menschen mit Pius Parsch machen gerade in einer Zeit, in der der Mensch dem Menschen zur Bedrohung wurde. In diesen Jahrzehnten, wo man einander nicht ins Auge schauen konnte, vermittelte Pius Parsch:

Wenn wir zur Liturgie kommen, nehmen wir einander wahr, wir schauen einander in die Augen. Wir betrachten von verschiedenen Seiten her miteinander die Heilige Schrift und nehmen diese Botschaft in uns auf. Das ist das Bewegende dieser Klosterneuburger Initiative. Pius Parsch startete damit eine Gegenbewegung vom Feindbild hin zur Geschwisterliebe im Angesicht Gottes.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat er dann die Volksliturgische Erneuerung auf den Weg gebracht und sehr stark die Bibel in den Mittelpunkt gestellt. Also Bibelwerk und Klosterneuburg werden für mich immer verbunden bleiben.

Am 11. März 1954 stirbt Pius Parsch. Genau in diesem Jahr gab es ein Kirchenmusikalisches Symposium, wo Bischof Zauner dabei war.

Wir nehmen einander wahr, wenn wir zum Gottesdienst kommen. Das sollte uns wichtig sein. Wir sprechen einander das Wort Gottes zu, sei es durch die Lektor/innen oder im gemeinsamen Gebet. Ich bin heute als Bischof auch ein Horchender des Wortes Gottes und bin getragen vom gemeinsamen Gebetsnetz, das wir einander zusprechen dürfen.

Heute ist es eine Selbstverständlichkeit, dass die liturgischen Dienste aufgeteilt werden. Pius Parsch hat uns die Schönheit der Liturgie zugänglich gemacht und den Reichtum der Bibel. Vielleicht brauchen wir das heute noch viel dringender, als vor einigen Jahren noch. Einmal mehr tut der Kirche eine Erneuerung aus dem Wort Gottes heraus gut. Das könnte sich in der Art, wie wir miteinander Eucharistie feiern, oder das gemeinsame Schriftwort betrachten, zeigen.

Die Bibel erzählt ja nichts über die Wander- und Berufsjahre Jesu, vor seiner Taufe. Aber wir lesen dann, dass er vom Täufer und seiner Predigt so fasziniert ist, dass er an den Jordan ging. Er geht exakt an den Ort, wo für Mose der Weg ins gelobte Land zu Ende war. Mose durfte nicht über den Jordan, aber mit Jesus kommt einer, der die Grenzen von Diessaits und Jenseits überschreitet.

Jesus kommt von der anderen Seite an den Jordan. Dort erfährt er, dass der Himmel sich öffnet und ihm sagt: »Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden.« (Lk 3,22b) Er wusste von seinen Eltern, dass Gott die Menschen liebt. Er ging mit seinem Vater in die Synagoge. Er kannte die Schrift. Mit dieser Zusage muss er lernen zu leben. Er darf erleben, was diese Zusage seines Vaters bedeutet. Als er die Stimme des Himmels hört, weiß er, er kann nicht mehr zurück zu seiner bisherigen Arbeit. Er kann nicht mehr zurück und als Bauhandwerker beim Vater arbeiten.

Jesus kennt den Weg durch das Jordantal. Er schaut hinüber nach Osten, da kommt der Jabbok-Fluss herein. Ein Fluss, über den Jesus die Geschichte des Jakob aus der altbündlichen Bibel kennt. Jakob ringt mit seinem Gott an diesem Fluss in der Nacht. Er geht dann zwar ver-

letzt, aber gesegnet seinen Weg weiter. Jesus weiß, an diesem Fluss in der Wüste haben Menschen vor ihm mit Gott gerungen, haben die dunkle Seite Gottes erfahren und sind weitergekommen. Ähnliche Erfahrungen hat auch Mose gemacht. Jesus kennt die Geschichte des anonymen, leidenden Gottesknechtes aus dem Jesajabuch. Das war sein Lieblingsbuch. Aus dem hat er am meisten gelesen und zitiert, denn das kannte er auswendig. Es war ihm vertraut. Er weiß, dass dieser Satz »du bist mein geliebter Sohn« bei ihm auf die Probe gestellt wird, noch bevor er nach Galiläa zurückgeht.

Jetzt stellt sich heraus, ob Jesus verlässlich in der Weisung Gottes ist. Jesus erkennt: erprobt werden von Gott nicht die Frevler, sondern die Frommen. Deshalb begegnet er seinem Versucher mit einer anderen Haltung, wenn er ihm antwortet: *»Es ist gesagt: ›Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht auf die Probe stellen.«* (Lk 4,12)

Die religiöse Versuchung, Gottes Hilfe für eigene Zwecke zu vereinbaren: in diese Situation wollte ihn der Versucher bringen. Das war die Prüfung Jesu über das Glaubenswissen der altbündlichen Bibel und des Volkes Israel. Jesus antwortete immer mit dem Wort der Schrift. Das versucht auch sein Widersacher. Raffiniert und hinterlistig möchte dieser Jesus zum Bösen verführen. Deshalb brauchen auch wir die Bitte im Vater Unser: *»... führe uns nicht in Versuchung...«*.

In der Wüste war Jesus von allem abgeschnitten. Er hatte nur mehr die Zusage seines Vaters: *»Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden.«* (Lk 3,22)

Welcher Gott lässt sich so tief auf den Menschen ein? Unsere Grundangst ist doch: Wenn ich nichts mehr habe außer dieser Zusage, kann ich dann bestehen – oder habe ich Angst, dass diese Zusage nicht trägt? An Jesus erkennen wir, dass es möglich ist, in den Wüstenzeiten des Lebens ganz auf die Zusage Gottes zu vertrauen, dass ER uns liebt. Die Bibel lässt uns an Jesus ablesen, dass die Zusage »du bist geliebt« manchmal errungen werden muss.

Wir sind geneigt in den Durststrecken des Lebens Anerkennung, Geltung, Haben-wollen, Leistung, Belohnung oder Wohlverhalten für ein religiöses Leben zu erhaschen. Wir klammern uns oft allzu schnell an solche Identitätsstützen. Die Verlässlichkeit dieser Zusage zweifeln wir manchmal an. An Jesus sehen wir aber, dass ER es durchgehalten hat.

Jesus kommt geprüft, aber gestärkt durch die Wüstenzeit durch. Er geht dann nach Galiläa. Dort fängt er wieder neu an. Dort, wo das Paradies auf Erden ist, beginnt er aus diesem neuen Geist zu predigen. Dort beginnt Gott mit Jesus eine neue Geschichte, nämlich die Geschichte mit den Menschen im Paradies um den See Genezareth gemeinsam unterwegs zu sein. Dort, wo das Leben blüht und der Reichtum der Fische nährt, dort wirkte Jesus, weil er durchgehalten hat und sich von Gott geliebt wusste.

Das zu hören und den Menschen zugänglich zu machen, in unseren Tagen, ist genau das, wofür Pius Parsch gelebt hat. Diese frohe Botschaft war Pius Parsch besonders wichtig.

Vielleicht zweifeln wir Menschen manchmal daran, ob Gott uns wirklich liebt, aber es ist als Christinnen und Christen unsere Pflicht uns zu dem Satz durchzuringen:

»Gott, ich glaube dir, dass du mich liebst.«

AMEN

LITERATUR

- PACIK, Rudolf: Pius Parsch (1884–1954), in: Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (Hg.): Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelportraits, 2 Bde. (LQF 98/II), Münster 2011, 886–900.

ANDREAS KAISER

Predigt

anlässlich des Festgottesdienstes zur Verleihung
des Pius Parsch Preises 2017

1. Adventssonntag 2017, Lesejahr B

Der Verfasser ist Pfarrer in der Gemeinde Ober St. Veit im 13. Wiener Gemeindebezirk und hat 2017 für seine Dissertation über das lateinisch-deutsche Altarmessbuch von 1965 den geteilten Pius-Parsch-Preis erhalten.

Hochwürdigster Herr Propst,
liebe Schwestern und Brüder,

in dem den biblischen Lesungen vorangegangenen Text haben wir einen kurzen Ausschnitt aus dem Konzilsdekret über die Liturgie gehört. Der Jahrestag der Verabschiedung dieses bahnbrechenden Dokumentes vor nunmehr 54 Jahren als erstes Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils war der Anlass dafür. Die Feier der Liturgie, verkürzt gesagt: die Feier des Gottesdienstes, wurde als Quelle und Höhepunkt allen kirchlichen Tuns dargestellt.

Dafür, dass sie nun eine Predigt über sich ergehen lassen müssen, ist allerdings ein weiterer Abschnitt in diesem Dokument verantwortlich, nämlich Abschnitt 52, welcher die Homilie (landläufig auch als Predigt bezeichnet), also die Auslegung der Schrift und das Glaubenszeugnis für alle Messen an Sonntagen und gebotenen Feiertagen einfordert. Und seither »erfreuen sich Hirte und Herde« Sonntag für Sonntag an dem erbaulichen Geschehen der Homilie. Denn sie dient in jedem Fall einem frommen Geschehen. Entweder bewegt sie wirklich die Herzen der Menschen und lässt sie das Wort Gottes tiefer erfassen, oder sie fördert die innere Ausrichtung der Zuhörer auf Gott in einer anderen Art und Weise. Denn auch der innere Wunsch der Zuhörer: »Gott, lass den Prediger doch endlich einen Satzfunden!«, ist eine Form des flehenden Bittgebets, das sich in dem noch

manchmal üblichen erleichterten Ausruf »Vergelt's Gott« am Ende einer Homilie auch hörbar Raum verschafft.

So gesehen lastet kaum ein Druck auf dem Prediger, denn so oder so – die Predigt dient zur höheren Ehre Gottes. Über die Dauer der Homilie sagt das Konzil allerdings nichts aus, womit ich ihnen nun auch nicht weiterhelfen kann.

Wir feiern heute nicht nur den Jahrestag der Liturgiekonstitution, sondern die Kirche feiert heute mit dem erste Adventssonntag vor allem den Beginn eines neuen Kirchenjahres. Landläufig würde man den Advent nicht mit dem Beginn eines neuen Jahres in Verbindung bringen. Denn schon die alten Adventlieder sprechen von der Stille dieser Zeit, von dem See, der »still und starr ruht«, und dem Schnee, der jede Aktivität der Natur unter sich begräbt und beruhigt. Auch wenn es heutzutage weniger ruhig und beschaulich im Advent zugeht als auf den früher eingeschnittenen Bergbauernhöfen, so ist diese Zeit auch mit Glühwein und Punschschwaden, Lichterketten und Kaufrausch nicht unbedingt eine Zeit des Aufbrechens und den Neuanfangens.

Die biblischen Lesungen aus dem Buch Jesaja und dem Markusevangelium reden aber nicht von der stillsten Zeit, sondern von einem Schrei nach Neuem und einem Warten auf den Aufbruch.

»Reiß doch den Himmel auf und komm herab« – so der Ruf in der ersten Lesung. Ein Ruf, der dem Volk Israel knapp nach der Heimkehr aus dem babylonischen Exil entfährt. Ein Ruf mitten hinein in die Dunkelheit und scheinbare Aussichtslosigkeit eines Neubeginns.

Es ist der Ruf vieler Menschen über die Jahrhunderte hinweg: »Reiß doch den Himmel auf und Komm. Verstecke dich doch nicht in deiner Macht sondern komm zu Hilfe. Ohne dich ist kein Leben möglich« – so die rufenden Sätze aus Jesaja frei zusammengefasst.

Die Zeit des Advents ist nicht nur eine Zeit des Wartens, eines Einübens des Wartens auf das Wiederkommen des Herrn – so wie wir es, übrigens auch erst seit der Liturgiereform als Akklamation nach dem Einsetzungsbericht sprechen: »Deinen Tod verkünden wir, deine Auferstehung preisen wir, *bis du kommst* in Herrlichkeit.

Es ist auch eine Zeit des Rufens nach diesem Kommen, des Bittens und Ersehens. Aber, und das zeigen uns auch die biblischen Lesungen, es ist schon eine wesentliche Frage der Haltung, wie in diesen Ruf eingestimmt wird. Nicht ein Jammern und »Raunzen« – ein dem gelernten Österreicher völlig fremdes Verhalten – nach dem Kommen

des Herrn ist die Grundhaltung sondern eine, die sich an drei Momenten festmachen könnte.

Erstens: Über allen Ruf nach dem Kommen des Herrn steht das Bekenntnis, dass trotz aller Dunkelheit und Ungerechtigkeit Gott der Vater und »unser Erlöser von jeher« ist. Eine Haltung, die in allem und trotz allem Gott den Herrn des Lebens sein lässt. Und doch – so haben wir es gehört –, und trotzdem halte ich fest an dem Grund allen Seins, der Gott heißt.

Zweitens: Die Bereitschaft, sich neu auf den Herrn einzulassen. Das eigene Versagen, die eigene Schuld auch ehrlich anzusehen und zu bekennen. Das Herz wieder neu Gott zuzuwenden und nicht von seinem Weg abzuirren. Und wo die Abirrung geschehen ist, aufzustehen und wieder neu den Weg zu gehen.

Ein Drittes: Die Wachsamkeit – mehrfach wird sie von Jesus im Evangelium eingefordert. Wachsam für das Kommen des Herrn, wachsam für sein Wirken im eigenen Leben und im Leben der Welt. Nicht schlafend, also den Herrn vergessend, sondern jederzeit auf und mit ihm rechnend zu leben.

Eine solche Grundhaltung, eine, wir können sagen, adventliche Haltung, bereitet uns nicht nur auf das Weihnachten vor, sondern auf eine Erfahrung eines Kommens, eines Neu- und Wiederkommens des Herrn in meinem Leben.

Karl Rahner hat es so ausgedrückt:

Höre, mein Herz, Gott hat schon begonnen,
seinen Advent in der Welt und mit dir zu feiern.

Leise und sanft, so leise,
dass man es überhören kann,
hat er die Welt und ihre Zeit
schon an sein Herz genommen,
ja sein eigenes und unbegreifliches Leben
ingesenkt in diese Zeit.

AMEN

Festpredigt zum 80. Jahrestag der Kirchweihe der Pius-Parsch-Kirche in Wien-Floridsdorf am 17. Dezember 2017¹

Der Verfasser ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der univ. Hochschule Vallendar und Direktor des Pius-Parsch-Instituts für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie Klosterneuburg sowie Präsident der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg.

1. »Freut euch im Herrn zu jeder Zeit. Noch einmal sage ich: Freuet euch, denn der Herr ist nahe!« (Phil 4,4) Der Satz aus dem Brief an die Lieblingsgemeinde des Apostels Paulus in Philippi gibt als Introitus den Auftakt der Eucharistiefeier an diesem 3. Adventsonntag: »Freut euch im Herrn zu jeder Zeit. Noch einmal sage ich: Freuet euch, denn der Herr ist nahe!« Der Philipperbrief wurde bald von vielen anderen Gemeinden übernommen und im Gottesdienst vorgelesen. So wurde er zu einer verbindlichen Schrift des Neuen Testaments für alle, auch für uns hier und heute in Floridsdorf, und an diesem Tag ganz besonders!

»Der Herr ist nahe« – weil »Advent« uns im Tiefsten sagt: Gott kommt in mein, in unser Leben! Und das ist nicht Illusion, sondern geschichtliche Wirklichkeit! »Er ist nahe« – weil auch diese Kirche immer der Ort seiner Ankunft bei uns ist – in jedem Gottesdienst: durch sein lebendiges Wort, durch die Sakramente als Zeichen seiner wirklichen, greifbar zärtlich-leiblichen Gegenwart, durch die er uns buchstäblich berührt in seiner Liebe! So ist jeder Gottesdienst immer als seine Ankunft bei uns ein adventliches Ereignis! »Er ist nahe« der Ge-

¹ Die Pfarrkirche Floridsdorf im 21. Wiener Gemeindebezirk wurde, nachdem die ursprüngliche Dorfkirche längst zu klein war, als moderne Großstadtkirche von Pius Parsch liturgisch und von Robert Kramreiter architektonisch konzipiert und am 19. Dezember 1937 zunächst benediziert, dann 1958 durch den Wiener Weihbischof Dr. Josef Streit konsekriert. Näheres in: P. PARSCH / R. KRAMREITER: Kirchenkunst, 43–82; sowie: M. BITTNER: Dorfkirche, 91–101; 112–115.

meinde von Floridsdorf, deren Haus und deren Leben aus der Kraft der neu eröffneten tiefen Christusnähe geprägt wurde, die wir als Geschenk der Volksliturgischen Bewegung mit Pius Parsch und dem II. Vatikanischen Konzil verdanken!

2. Das ist das Geheimnis Ihrer Lebendigkeit als Gemeinde, für die dieses Gotteshaus seit seiner Weihe vor 80 Jahren steht. Daraus lebte und lebt Floridsdorf als Pfarrgemeinde mit einer großen Vergangenheit und einem beachtlichen Renommee bis heute. Die Kirche wurde nicht nur vom großen Liturgiepionier Pius Parsch geplant und von Architekt Robert Kramreiter verwirklicht. Sie wurde bekanntlich in schwieriger Zeit von Parsch auch als Seelsorger wesentlich mitgeformt. Er hat sie ganz tief um Christus als den Herrn der Gemeinde zentriert, so wie es ja das eigentliche Grundanliegen der Liturgischen Bewegung war.

Aus dieser Kraft ist Floridsdorf nach dem Krieg aufgeblüht und zu einer Muster- und Vorzeigepfarre geworden. Der Kirche von Wien hat sie eine ganze Reihe prominenter Christen und führender Mitarbeiter auf Diözesanebene geschenkt. In ihr gingen Bischöfe aus und ein, waren spätere Pröpste von Klosterneuburg Seelsorger (Alipius Linda, Gebhard Koberger, Bernhard Backovsky), in ihr wirkten hervorragende Persönlichkeiten als Pfarrer und Kapläne mit oftmals überregionalem Ansehen. Und noch heute erfreuen Sie sich eines überdurchschnittlich hohen Gottesdienstbesuchs und einer aktiven und selbstständigen Mitarbeiterschar. Darüber dürfen wir uns heute dankbar freuen und daraus sollen Sie auch Kraft für die Zukunft Ihrer Gemeinde gewinnen!

3. Zukunft hat die Gemeinde, jung wird die Gemeinde aber vor allem, wenn sie genau das lebt, was uns die heutigen Schriftstellen zusagen. Das heißt, wenn sie aus dem lebt, was Kirche wirklich ausmacht. In der ersten Lesung aus dem Buch Nehemia² ist das Volk Gottes aus persischer Gefangenschaft zurück, hat den Tempel in Jerusalem wieder aufgebaut und stellt sich nun neu unter das Gesetz des Wortes Gottes. Die erste gottesdienstliche Versammlung dort ist eine durch und durch erschütternde Szene, die uns tief berührt: Da lauscht das ganze Volk auf das Wort, das ihm Esra auf einer eigens aufgestellten Kanzel aus Holz verkündet; das Volk erhebt sich in Ehrfurcht, als Esra das Buch aufschlägt, und hört ihm stundenlang zu. Am Ende antworten alle mit

² Neh 8, 2-4a.5-6.8-10.

erhobenen Händen »Amen, Amen«, verneigen sich und werfen sich vor dem Herrn nieder. Und alle weinen. Dann folgt die Aufforderung: »Weint nicht! Geht und haltet ein festliches Mahl mit süßem Wein«. Teilt aber mit denen, die nichts haben »denn heute ist ein heiliger Tag zur Ehre des Herrn. Macht euch keine Sorgen! Denn die Freude am Herrn ist eure Stärke!«

Das ist der Kern für sein Leben in Zukunft, der sich hier exemplarisch ein für alle Mal zeigt, so wie unsere heutige Feier der Kirchweih: Leben aus dem verkündigten Wort, lauschen auf den Herrn mit Herz, Erschütterung und Wandlung, denn »die Freude an Gott ist Eure Kraft«: Darum feiert die Gemeinde von Floridsdorf heute dieses Fest. Das erste, woraus Sie Zukunft haben als Gemeinde ist: ganz aus dem Wort Gottes zu leben, das hier an diesem Ort sorgfältig und kraftvoll, berührend und verwandelnd verkündigt wird. Also ganz aus dem Dialog mit Gott zu leben – dann gilt auch Ihnen: die Freude am Herrn ist Eure Kraft!

4. In der zweiten Lesung aus dem 1. Korintherbrief³ erfahren wir von Paulus, was geschieht, wenn eine Gemeinde aus dem Wort Gottes lebt und verwandelt wird: Gott selbst wohnt in ihr und in den Herzen jedes einzelnen. Darum ist sie selbst der »Tempel« – also Ort der Anwesenheit Gottes mitten in der Welt! Gottes Bau in der heutigen Welt. Wir sind Gottes Bau und haben uns in dieser Kirche einen sichtbaren Ort gegeben. Oder auch Leib Christi – in uns wirkt der Heilige Geist, darum sind Sie alle heilig, haben den Heiligen Geist in der Taufe schon empfangen! Deshalb war Pius Parsch die Form der Taufstätte so wichtig, die er hier errichtet hat. So müssen wir achtsam mit diesem Tempel umgehen: d.h. für einander da sein, einander und der Gemeinde dienen mit all den Begabungen, die wir haben, den Bau immer wieder mit aufbauen helfen.

Ihre Gemeinde wird umso mehr strahlen, je mehr durch Sie spürbar wird, dass nicht nur Ihre Kirche, sondern vor allem Sie selbst und Ihr Leben randvoll von Gott ist, sodass ihre Gemeinde tatsächlich der eigentliche Tempel Gottes in Floridsdorf mitten in der Großstadt ist!

5. Dabei geht es uns wie dem kleinen Mann Zachäus im Evangelium.⁴

³ 1 Kor 3, 9c–11.16–17.

⁴ Lk 19, 1–10.

Er steht für jeden einzelnen von uns. Die Gemeinde von Floridsdorf kann und wird dann Tempel der Gegenwart Gottes bleiben, wenn sie wie Zachäus die Mühe nicht scheut, Jesus sehen zu wollen! Der kleine Mann Zachäus musste erst auf einen Baum klettern, um Jesus zu sehen. Er musste wie wir die Situation erst überblicken, um den Herrn wahrzunehmen, weil ihm von unten die Sicht versperrt war – so wie das oft auch in unserer Lebens- und Alltagssituation ist. Jesus merkt das und antwortet darauf prompt: Er bleibt eigens für die Begegnung stehen und ergreift nun seinerseits die Initiative. Er sagt auch uns: »Komm schnell, ich muss in deinem Haus Gast sein!« Zachäus nimmt Christus bei sich auf. Und er lässt zu, dass sich sein Leben ändert, weil er bei ihm Heil erfahren hat. Begreifen Sie, was da geschieht? Dasselbe Wunder ereignet sich jedes Mal, wenn Ihre Gemeinde und jeder einzelne den Herrn im Wort und Sakrament im Leben und in dieser Kirche bei sich aufnimmt: hier können wir Jesus tatsächlich sehen und begegnen. Das wird jetzt und immer wieder wahr, das wird wahr unter uns gerade auch an diesem Fest: Jesus, der Herr, ist anwesend und nahe als Gast in Ihrem Haus. Eingangs sagten wir mit Paulus: »Freut euch im Herrn zu jeder Zeit. Noch einmal sage ich: Freuet euch, denn der Herr ist nahe!« Das gilt schon jetzt und für die Festgemeinde von Floridsdorf hat es heute ein ganz besonderes Gewicht.

LITERATUR

- BITTNER, Markus: Von der Dorfkirche zur Großstadt-Pfarrkirche, St. Pölten [o.J.].
PARSCH, Pius / KRAMREITER, Robert: Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie.
Eingeleitet von Rudolf Pacik (PPSt 9), Würzburg 2010.

Predigt in der Stiftsbasilika Klosterneuburg
am 4. März 2018 anlässlich des Priesterjubiläums
und 65. Geburtstages von
Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher

Der Verfasser gehört dem Franziskanerorden an, promovierte in Philosophie, war ab 2002 Weihbischof der Diözese Graz-Seckau und ist seit 2013 Erzbischof der Erzdiözese Salzburg.

Es ist mir eine ehrenhafte Freude, dass ich hier zum Schluss- und Höhepunkt des mehrtägigen Symposiums als Gratulant sprechen darf.

Wir befinden uns an einem für die Liturgiegeschichte des 20. Jahrhunderts bedeutsamen Ort. Pius Parsch spricht von einem Schatz, der »so vielen Christen verborgen und vergraben ist«. Ich darf aus seiner »Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung« zitieren:

»Wir aber, die wir mit der Kirche leben und opfern wollen, wir haben diesen Schatz gefunden und jetzt gehen wir daran, ihn zu heben und ihn uns zu eigen zu machen.«

Der Klosterneuburger Augustiner Chorherr spricht von der Eucharistie – wortwörtlich vom »heiligen Opfer« – und ich denke, es wird dem Zitat des *Promotors der volksliturgischen Bewegung* kein Zwang ange-tan, wenn wir es auf die Liturgie insgesamt ausweiten.

Am heutigen Tag allerdings gilt es – bleiben wir bei diesem Bild – einem unermüdlichen Schatzgräber zu gratulieren. Dem Jubilar war die Hebung dieser Kostbarkeit der Liturgie in den vergangenen Jahrzehnten ein echtes Herzensanliegen. Dafür wollen wir Dank sagen – Eucharistie feiern.

Die Sehnsucht nach diesem Schatz wurde bereits früh bei ihm grundgelegt. Vom Heiligen Augustinus, dem Patron der Augustiner Chorherrn, stammt der Ausspruch: *»Die erste Morgenstunde ist das Steuer-ruder des Tages.«* Auf das Lebensganze hin sagt Hermann Hesse Ähnliches: *»Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne, der uns beschützt und*

der uns hilft zu leben.« Ein katholisches Elternhaus im 2. Bezirk Wiens, Ordensschulen, Ministrant, Religionslehrende, die für Jesus begeistern. »*Folge mir nach!*« – Worte die auf fruchtbaren Boden fallen. So auch die Frage Jesu an Petrus – »*Liebst du mich?*« – die den Jubilar existentiell getroffen hat: Meint Jesus mich? Worte des Evangeliums, die zum Steuerruder einer Berufung zum Priester geworden sind. Ein Blick in Biographie und Bibliographie von Professor Redtenbacher erzählt vom Bewusstsein, dass Tiefe und Weite nicht ohne Leben aus der Quelle, aus Geschichte und Herkunft, gelingen. Eintritt in den Orden bedeutet immer auch Einlassen auf schon vergangene Glaubenswege, auf die Spiritualität einer Gemeinschaft, die über Jahrhunderte glaubt, verkündet und feiert. Aus seinem Werkverzeichnis treten ganz in diesem Sinne Titel wie »*Zukunft aus Erbe*« sowie »*Erneuert aus alten Quellen*« hervor. Vieles in unserem Leben und Glauben kommt aus unserer Herkunft, ist Erbe, das wir empfangen haben.

Hier treten wiederum Bezüge zum Namensgeber des Pius-Parsch-Instituts zutage. In der »*Messerklärung*« lesen wir: »*Aus dem geschichtlichen Werden der Teile können wir am besten zum Verständnis der heutigen Messfeier vordringen.*« Ganz nach einem Philosophenwort »*Herkunft schafft Zukunft*«, welches durchaus im Bereich der Liturgie seine Gültigkeit behält. Zumal heute nicht selten so getan wird, als ob Heils- und Lebensgeschichte mit uns – gleichsam am Nullpunkt – den Anfang nähmen. Ist nicht auch das Zeitgeistige – im Zentrum steht nicht die Sorge um das Heilige, sondern vornehmlich das Menschliche – tief eingedrungen? Tritt nicht das Selber-Machen-Wollen zuweilen zu sehr in den Vordergrund? Glaube und christliches Feiern der Gegenwart Gottes verdankt sich einer Vorgeschichte, einer Herkunft, die Jesus Christus selbst ist. Der Blick zurück, die Blickumkehr – dazu lädt auch die vorösterliche Bußzeit, in der wir gerade stehen, auf besondere Weise ein.

Unser Jubilar gilt nicht nur als profunder Kenner der Wissenschaft über die Liturgie; als Ordensmann ist sein Leben vom Gottesdienst durchwirkt und geprägt. In unseren Klöstern erklingt das Gotteslob mehrmals im Tagesablauf – als Gegenlicht zu einem rationalisierten Alltag, der leider auch wichtige Bereich unserer Kirche erfasst hat. Die Kirche ist *in* der Welt aber nicht *von* der Welt. Die Welt verlangt uns vieles ab. Wir brauchen Strategien, Pläne und pastorale Ziele. Wie es Josef Pieper einmal sagt: »*Die Arbeit triumphiert über die Muße.*« In

dieselbe Richtung geht Romano Guardini – in gewisser Weise Bruder des Pius Parsch in der liturgischen Bewegung – in seinem berühmten Büchlein »Vom Geist der Liturgie«: Die Liturgie lässt die Frage des Wozu und Warum hinter sich. Liturgie ist zweckfrei, voll tiefen Sinnes. In ihr ist die Seele vor Gott, strömt sich vor ihm aus. Im Gottesdienst lebt sie in einer heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen, auf dass sie ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe, so Guardini.

Gott zweckfrei zu preisen, ihm zuerst die Ehre zu geben und zu danken, mit den Engeln in das Lob des Dreimalheilig einzustimmen, gilt es in unserer Zeit neu zu erlernen. Das Gebot der Stunde scheint mir – gerade für die Liturgie – jene Theozentrik neu zu entdecken, von der Jesus im Gebet, das er uns gelehrt hat, spricht: Die ersten drei Bitten des Vaterunser gelten *Gott*, der im *Himmel* ist, *dessen* Name geheiligt werde, auf dass *sein* Reich komme und *sein* Wille geschehe.

Diesem Dienste hat sich unser Jubilar Prof. Andreas Redtenbacher nun schon seit 40 Jahren gewidmet. Dafür gebührt ihm unser Dank. Mit den Worten des Apostels Paulus aus der vorgetragenen Lesung wirst du, lieber Mitbruder, gewiss auch Manches zu erdulden gehabt haben. In besonderer Weise gelten folgende Worte für dich, wenn es heißt: »*Ich schäme mich nicht, denn ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe und ich bin überzeugt, dass er die Macht hat, das mir anvertraute Gut bis zu jenem Tag zu bewahren.*« In diesem Sinne ein herzliches Vergelt's Gott und Gottes Segen für dein Leben und Wirken.

RUDOLF PACIK

Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag (8. Mai 2018)*

Laudatio beim akademischen Festakt am 4. März 2018
in Klosterneuburg

Der Verfasser ist emeritierter Univ.-Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Salzburg und Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat des Pius-Parsch-Instituts sowie der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg

WISSENSCHAFTLER UND ORGANISATOR

»Der erste Eindruck [...] war: Willensmensch, fleißig.«¹ So beschrieb ein früherer Mitnovize den jungen Pius Parsch. Das Wort passt auch für Andreas Redtenbacher, weil es auf eine seiner Stärken hinweist: Er versteht es, zu organisieren. Im konkreten Fall heißt dies Wissenschafts-Organisation. Inzwischen eine feste Kategorie im Profil aller Universitäts-Lehrenden, umfasst sie u. a.: Ausrichten von Tagungen, Herausgeberschaft und Redaktionsarbeit, Beantragen und Durchführen von Forschungsprojekten, Einwerben finanzieller Mittel... Sein eigenes Fach kennzeichnet Andreas Redtenbacher so: »Das Faszinosum der Liturgiewissenschaft ist die Faszination der Liturgie selbst.« In der Liturgie als Feier des Glaubens, als Raum der ganzheitlichen Begegnung zwischen Gott und Mensch sieht er »die Mitte der Liturgiewissenschaft«. Deren »Aufgabe [...] ist die theologisch-wissenschaftliche Durchdringung des Gottesdienstes und seiner Ausdrucksgestalt.«² – Die Liturgiewissenschaft ist bunt. Sie lässt sich auf verschiedene Weise betreiben – sogar als reine Kulturgeschichte. Doch

* Erstveröff. in: HlD 72 (2018) 83–85.

¹ F. O. SINGER: Erinnerungen, 270.

² A. REDTENBACHER: Wo sich Wege kreuzen, 89.90.

ohne Bezug zum heutigen Gottesdienst würde Andreas Liturgiewissenschaft wenig Freude machen; vielmehr fragt er danach, was es mit dem Leben der Kirche zu tun habe.

WERDEGANG

1979 erwarb Andreas in Rom das Lizentiat. 1981 holte Prof. Johannes H. Emminghaus ihn als (teilbeschäftigten) Assistenten an die Universität in Wien. Damals bereitete Andreas an der Päpstlichen Universität Gregoriana seine Dissertation im Fach Spiritualität vor; 1983 wurde er zum Doktor der Theologie promoviert. – Gerade in der Assistentenzeit zeigt sich sein Talent zum Multitasking. Nebenher(?) war er: Religionslehrer am Gymnasium Klosterneuburg (1979–1990); Stiftsplan; Dekanats-Jugendseelsorger; Gründer und Betreuer eines Schülerzentrums in Klosterneuburg (1980–1995); von 1984 an Mitglied der Wiener Diözesankommission für Liturgie; 1984–2014(!) Vorsitzender des Liturgieausschusses im Vikariat Wien-Stadt. Seit 1991 (mit einer Unterbrechung 1993–1998) gehört Andreas Redtenbacher dem Redaktionsteam der Zeitschrift »Heiliger Dienst« an. 1990–2001 leitete er die Pfarre St. Vitus in Kritzendorf, wo er nicht nur die Gemeinde, sondern auch die Kirche umkremelte; besonders beeindruckt das Tauch-Taufbecken im Eingangsbereich.

Im Wintersemester 2001/02 ging Andreas zum Habilitationsstudium nach Trier (behält aber etliche Neben-Tätigkeiten bei). 2008 habilitierte er sich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Nachdem man ihn dort als Lehrenden ausgiebig getestet hatte, ernannte ihn die Hochschule 2012 zum Ordentlichen Professor.

Seine Publikationsliste enthält bis einschließlich 2018 277 Nummern (<http://www.pthv.de/redtenbacher/>). Eine seiner bedeutendsten Arbeiten ist Andreas' römische Dissertation. Sie wurde 1984 veröffentlicht, erschien 2007 in 2., überarbeiteter und erweiterter Auflage: »Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren«.

Dieses Buch ist ein bisher nicht überholtes Standardwerk zu Geschichte, Theologie und Spiritualität der Regularkanoniker in der Österreichischen Augustiner-Chorherrenkongregation. Was die Mission der Chorherren betrifft – resümiert Andreas im Vorwort der 2.

Auflage –,³ so war die feierliche Liturgie zu pflegen nie der alleinige und erste Ordens-Zweck, doch die Verbindung von Liturgie und Seelsorge prägte das Wirken der Regularkanoniker.

NEUE SICHT AUF PIUS PARSCH

Besonders wichtig für Andreas' Forschung wurde der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch (1884–1954), der Begründer der Volksliturgischen Bewegung. Auch wenn manche Mitbrüder ihn für einen Spinner hielten, war Parsch innerhalb der Chorherren-Tradition kein Exot, im Gegenteil. Er »verwirklicht in den drei Brennpunkten seines Wirkens alte kanonikale Überlieferungen: die Feier der Liturgie mit dem Volk, den Einsatz für die Bibel, die Propagierung einer augustinischen Spiritualität, die er »Gnadenfrömmigkeit« nennt.«⁴ – Nicht nur später, sondern schon unter Zeitgenossen galt Parsch vor allem als Pragmatiker, der die Liturgische Bewegung ins Volk getragen hat. Dass Parsch sehr wohl ein eigenes theologisches Konzept verfolgte und dass seiner Forderung der tätigen Teilnahme ein ekklesiologisches Prinzip zugrunde liegt, wurde übersehen. – Pius Parsch als Theologen und Vordenker der Erneuerung neu herausgestellt zu haben, dies ist Andreas Redtenbachers Verdienst. Anlässlich des 50. Todestags von Pius Parsch († 11. März 1954) organisierte Andreas das erste Klosterneuburger Symposion »Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption« (19.–20. November 2004), zu Parschs 60. Todestag das zweite Klosterneuburger Symposion »Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation« (13.–16. März 2014).⁵

DIE LITURGIEWISSENSCHAFTLICHE GESELLSCHAFT UND DAS PIUS-PARSCH-INSTITUT

Wenige Tage nach dem ersten Symposion, am 26. November 2004, wurde die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg er-

³ DERS.: Zukunft, 19f.

⁴ F. RÖHRIG: Zur ersten Auflage, 271.

⁵ W. BACHLER / R. PACIK / A. REDTENBACHER (Hg.): Pius Parsch; A. REDTENBACHER (Hg.): Liturgie lernen und leben.

richtet. Inzwischen hat sie mehr als 200 Mitglieder. Sie »bietet spirituelle Orientierung ebenso wie theologische Bildung, ein Netzwerk zur Information für liturgisch Interessierte und zeitgemäße kulturelle Angebote« (<http://www.pius-parsch-institut.at/liturgiewissenschaftliche-gesellschaft>).

Eine schwierige Geburt war sieben Jahre später das Pius-Parsch-Institut, genauer: dessen Fortführung nach dem Tod Norbert Höslingers († 1. April 2011). Dieser, 1966 bis 1999 Direktor des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, hatte 1972 anstelle des bisherigen Volksliturgischen Apostolats den Verein Pius-Parsch-Institut gegründet, unter Höslingers Vorsitz und mit Johannes H. Emminghaus als Ko-Vorsitzendem; das Institut gab auch die Zeitschrift »Bibel und Liturgie« heraus. – Wie und unter wessen Leitung sollte nun das Pius-Parsch-Institut weiter bestehen? Wenn ich es von außen recht sehe, war dies im Konvent umstritten. Einige österreichische Liturgieprofessoren setzten sich bei Propst Bernhard Backovsky persönlich und brieflich dafür ein, dass das Institut erhalten bleibe – mit Erfolg. Am 10. Oktober 2011 bestellte der Kapitelrat des Stiftes Andreas zum Leiter des Pius-Parsch-Instituts.

Es wurde nun umorganisiert; Rechtsträger ist die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft. Der neue Name lautet »Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie«. Natürlich will man (auch anhand von Archiv und Nachlass) das Werk Parschs wissenschaftlich erschließen und seine Rezeption fördern; ebenso geht es um das Studium der Liturgischen Bewegung überhaupt und der vom II. Vaticanum angestoßenen Reform. Es gibt Vorträge und Tagungen; alle zwei Jahre wird der Pius-Parsch-Preis ausgeschrieben. Das Pius-Parsch-Institut betreut zudem drei wissenschaftliche Reihen (www.pius-parsch-institut.at/publikationen):

- Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung. Seit 2004 (zuerst bei Echter in Würzburg, ab Bd. 11 bei Herder); bisher 16 Bände.
- Protokolle zur Liturgie. Seit 2007 (bei Echter in Würzburg); bisher Bd. 1. 2007 bis Bd. 7. 2016/2017. Als Jahrbuch konzipiert, inzwischen eher ein Zwei-Jahres-Buch.

⁶ A. REDTENBACHER / H. TATZREITER (Hg.): Lebensquelle Eucharistie. Rezension in: Heiliger Dienst 70 (2016) 164.

– Schriften des Pius-Parsch-Instituts. Die Reihe wurde von Norbert Höslinger und Johannes H. Emminghaus begründet. Nach längerer Pause (seit 1999) ist 2016 Band 7 erschienen: »Lebensquelle Eucharistie. Gedanken zur heiligen Messe«⁶.

Neu belebt wurde auch die Kirche St. Gertrud, an der Pius Parsch gewirkt und eine Personalgemeinde gesammelt hat. Jeden ersten Monatsamstag feiert man dort Vesper und Messe; es gibt Gottesdienste zu besonderen Anlässen wie zu Parschs Todestag und zum Jahrestag der Liturgiekonstitution; auch der Pius-Parsch-Preis wird dort überreicht.

Das neue Pius-Parsch-Institut und die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft bilden in Klosterneuburg ein Forschungs- und Vermittlungszentrum besonderer Art. Dadurch dass Andreas Redtenbacher diese Institutionen ins Leben rief, hat er der Liturgiewissenschaft und der österreichischen Kirche einen großen Dienst erwiesen, außerdem zum Renommee seines Heimat-Stiftes beigetragen.

Lieber Andreas! Mit all dem, was Du bisher in Forschung und Pastoral geleistet hast, darfst Du sehr zufrieden sein. Zurücklehnen wirst Du Dich wohl trotzdem nur kurz, wenn überhaupt. Professoren emeritieren; Wissenschaftler können es nie lassen; Ordensleute arbeiten ohnehin, solange sie können – und noch zwei Jahre länger. Wir wünschen Dir zu Deinem halbrunden Geburtstag alles Gute, besonders stabile Gesundheit und Kraft, damit Du das Klosterneuburger Unternehmen sowie andere Projekte noch lange weiterführst.

LITERATUR

BACHLER, Winfried / PACIK, Rudolf / REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005.

SINGER, Felix O.: Erinnerungen an den jungen Pius Parsch. In: Bibel und Liturgie 26 (1958/59) 269–271.

REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius-Parsch-Symposium 2014 (PPSt 12), Freiburg/Br. 2015.

DERS.: Wo sich Wege kreuzen. 900 Jahre Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg. Freiburg/Br. 2013.

DERS.: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren. 2., bearb. u. erw. Auflage, Innsbruck 2007.

DERS. / Helmut TATZREITER (Hg.): Lebensquelle Eucharistie. Gedanken zur heiligen Messe. Mit einem Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn (SPPI 7), Freiburg/Br. 2016.

RÖHRIG, Floridus: Zur ersten Auflage von »Zukunft aus dem Erbe«. In: Andreas REDTENBACHER: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren. 2., bearb. u. erw. Auflage, Innsbruck 2007, 270–272.

Mein Weg zur Liturgiewissenschaft – Dank und Lebenszeugnis¹

Der Verfasser ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der univ. Hochschule Vallendar und Direktor des Pius-Parsch-Instituts für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie Klosterneuburg sowie Präsident der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg.

1. ERÖFFNUNG UND DANK

Verehrte Damen und Herrn, erlauben Sie mir bitte, Sie alle gemeinsam zu grüßen, ohne die vielen Ehrengäste einzeln zu nennen – Sie alle sind heute VIPs! Ich grüße jeden einzelnen mit herzlicher Freude, mit großem Respekt und danke Ihnen für Ihr Kommen. Angenagt vom Gewissenzweifel, ob ein vierzigjähriges Priesterjubiläum und ein 65. Geburtstag nicht insgesamt zu vier Feiern verpflichtet: je zwei am Rhein und an der Donau, haben mich verständnisvolle Menschen von dieser Qual befreit und mit mir die Konzentration auf ein einziges Fest überlegt. So stehe ich also jetzt vor Ihnen und soll zu Ihnen sprechen – bin in Wirklichkeit aber sprachlos.

Sprachlos macht mich zunächst die außergewöhnliche Festschrift², die meine beiden Kollegen George Augustin und Markus Schulze als Herausgeber mit einer beachtlichen Autorenschar besorgt haben. Diese Ehrung verstehe ich als Ehre und Dank nicht nur für mich, sondern für alle, die meinen Weg als akademischen Theologen bis heute ermöglicht, gefördert und einigermaßen haben erfolgreich werden lassen. Sie ist auch ein sprechendes Zeichen der kollegialen Freundschaft, die die Theologische Fakultät Vallendar kennzeichnet und gereicht ihr dadurch auch selbst zur Ehre – ganz herzlichen Dank. Herrn Kollegen

¹ Schlussansprache beim Festakt am 4. März 2018.

² G. AUGUSTIN / M. SCHULZE (Hg.): Glauben feiern.

Rudolf Pacik danke ich für die launige Laudatio.³ Seine Worte ersparen mir, dass mein nun folgendes eigenes »Lebenszeugnis« zur Selbstdarstellung verkommt – das hat er für mich schon erledigt. Mit ihm verbindet mich eine jahrelange Weggemeinschaft im Ringen um das Erbe von Pius Parsch und das Parsch-Institut verdankt ihm Wesentliches. In seiner eigenen Festschrift anlässlich seines Siebzigers durfte ich ihm schon damals für seine beständige Treue danken. Diesen Dank wiederhole ich hier mit allem Nachdruck. Bischof Helmut Krätzl, Propst Bernhard Backovsky CanReg, Superintendent Werner Horn, Pater Winfried Bachler OSB und Herr Bürgermeister Stephan Schmuckenschlager haben mich mit ihren Grußworten sehr berührt – ihr Wort ist mir kostbar und ermutigt mich.

Unser Symposion⁴ war in erster Linie einem brennenden Thema der Liturgiewissenschaft gewidmet und das muss so auch in der Mitte stehen. Die Theologische Fakultät Vallendar hat es mit meinem persönlichen Anlass verbunden und damit in einen sachlich-objektiven Rahmen gestellt. Das verdeutlicht zugleich, wofür mein Leben steht. Die Referenten haben Vorbereitung und Anreise nicht gescheut und diese Tage zu einem beachtlichen liturgiewissenschaftlichen Ereignis werden lassen. Dafür gebührt Ihnen nicht nur mein eigener, sondern der Dank aller Teilnehmer.

2. SINN UND BERECHTIGUNG EINES LEBENSZEUGNISSES

Prof. Markus Schulze war es, der in den Planungsgesprächen die Idee hatte, an den Schluss der Veranstaltung mein persönliches »Lebenszeugnis« zu stellen. Sie spüren selbst: das ist nicht leicht. Unwillkürlich fragt man sich ja, ob so etwas überhaupt legitim ist. Ein Selbstlob darf das nicht sein, eine Prostitution der eigenen Psyche schon gar nicht. Sinn und Berechtigung eines »Lebenszeugnisses« kann wohl nur »Rechenschaft« sein. Die wiederum kann nur als »geistliche Übung« gelingen. So lade ich Sie ein, mir bei dieser Übung nun zu folgen.

³ R. PACIK: Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag, in diesem Band, 174–179; erstveröffentlicht in: *HID* 72 (2018) 83–85.

⁴ Vom 2. bis 4. März 2018, dokumentiert in: A. REDTENBACHER / M. SCHULZE (Hg.): *Sakramentale Feier*.

Weil der Mensch ein Wesen in und mit Geschichte ist, in der er Gottes Plan mit ihm in der eigenen Lebensantwort sucht und findet, muss ein »Lebenszeugnis« die Suche nach den Spuren Gottes in diesem konkreten Leben sein: Das Lebenszeugnis wird so zum Gotteszeugnis. Nur so ist es legitim, es vor anderen auszubreiten, und darf dann gewagt werden – wenn auch scheu, weil selbst das intimste Wort dieses Zeugnisses zwar an das Geheimnis Gottes rührt, aber nie voll herankommt. Es ist Gnade und geschenkte Identität, wenn ich heute merke, dass die vielen kleinen und größeren Puzzlesteine, aus denen sich mein Leben bisher gefügt hat – erfahrene helle Phasen, ganz oder bruchstückhaft Geglücktes, durchlebte Durststrecken, auch Umwege und einzugestehende Fehler – in die Gesamtgestalt eines gewordenen Lebens münden, von der man, noch unterwegs, eigentlich nichts wirklich wissen kann. Auch bei allen eigenen Plänen nicht! Sogar Umwege werden rückblickend nur zu anscheinenden Umwegen. Anders gesagt: Die »Rechnung meines Lebens« war nicht wirklich meine eigene Rechnung – es war Fügung. Mit dieser Fügung aber stehe ich vor dem Geheimnis meines Lebens: vor Gott selbst. Da ist ER nun – und da bin auch ich! Lassen Sie es mich mit Psalm 139 beten:

»Als ich geformt wurde im Dunklen, kunstvoll gewirkt in den Tiefe der Erde, waren meine Glieder dir nicht verborgen. Deine Augen sahen, wie ich entstand, in deinem Buch war schon alles verzeichnet; meine Tage waren schon gebildet, als noch keiner von ihnen da war. Wie schwierig sind für mich, o Gott, deine Gedanken, wie gewaltig ist ihre Zahl! Wollte ich sie zählen, es wären mehr als der Sand. Käme ich bis zum Ende, wäre ich noch immer bei dir!« und: »Ob ich gehe oder ruhe, es ist dir bekannt; du bist vertraut mit all meinen Wegen. Noch liegt mir das Wort nicht auf der Zunge – du Herr kennst es bereits. Du umschließt mich von allen Seiten und legst deine Hand auf mich.«

Ich kann nur staunen und dankbar verstummen über das, was er mir im Leben zumutet: es sind SEINE Spuren - mitten in den meinen.

3. MEIN WEG ZUR LITURGIEWISSENSCHAFT

Deshalb darf ich Ihnen einige dieser Spuren zeigen: Nicht alle, aber die wichtigen. Manche davon waren ausgesprochene »Disclosure«-Erfah-

rungen: Solche, in denen Glauben und Leben, Ruf und Antwort, geheimnisvoll in eins kamen, große »Aha-Erlebnisse«, Momente dichter Identität, die sich in mein Gedächtnis eingebrannt haben und von denen ich auch heute lebe.

Elternhaus und Jugend

Wie bei jedem Menschen ist der Ausgangspunkt mein Elternhaus. Es lag im 2. Bezirk Wiens, der Leopoldstadt. Es war traditionell und konsequent katholisch – und: es war geprägt vom unternehmerischen Aufbau einer Export-Import Handelsfirma der Eltern. Das sitzt mir in den Genen: auch ich kann (angeblich) aufbauen und organisieren, auch ich bin gerne »Unternehmer« – freilich für ganz andere Ziele. Meine Eltern konnten mir eine exzellente Schulbildung finanzieren: die Volksschule der Schulschwestern des 3. Ordens des hl. Franziskus und das damals angesehene Albertus-Magnus-Gymnasium der Patres Marianisten. Erst sehr spät wurde mir der aufrechte Mut meiner Eltern zur Zeit der Nazi-Diktatur klar: Mein Vater landete im KZ, weil er den Behörden gegenüber auf der erkannten Wahrheit über Hitler bestand, die er in einem von der Gestapo abgefangenen Brief beschrieben hatte. Meine Mutter half mit, eine Jüdin im Haus vor den Nazischergen zu verstecken und ihr Leben retten. Der Krieg hat die Seele meiner Eltern, der Firmenaufbau unsere Familie belastet – da war nicht immer alles einfach. Aber es waren in Summe exzellente Grundlagen, die da zum Fußpunkt eines Lebens gewebt wurden; eine wichtige Spur von oben war gelegt.

Religionsunterricht und »erste Berufung«

Nach der Erstkommunion war ich in meiner Heimatgemeinde Ministrant und hatte zugleich in der Volksschule einen hervorragenden Religionsunterricht, der uns Kinder ganz einfach von Jesus begeisterte. Wir liebten unsere junge und strahlende Sr. Ancilla Schatz. Und da geschah es: Leuchtend erzählte sie uns das Evangelium, das wir eben in der Messe hörten: drei Mal fragt Jesus Petrus: »Liebst Du mich«; und Petrus: »Ja Herr, Du weißt, dass ich Dich liebe«. Jesus: »Weide meine Schafe!« und – nicht ohne Kreuzankündigung – der Ruf: »Folge mir nach!«. Die kluge Ordensfrau interpretierte: Weil Petrus Jesus so sehr

liebte, rief er ihn in seine Nachfolge – und: übergab ihm die Leitung der jungen Kirche. Petrus wurde gewissermaßen der erste Papst. Sr. Ancilla weiter: Zu jedem von Euch will Jesus sagen: Folge mir nach! Fragt Euch doch, ob er nicht auch Euch ruft! Das war der entscheidende Moment, der mich nie wieder losließ: ich wollte sein wie Petrus und von Jesus berufen sein! Seither war klar: ich will Priester werden. – Auch heute habe ich tiefe Ehrfurcht vor dem Wunder, das sich jedes Mal ereignet, wenn Christus einen Menschen durch sein schöpferisches Wort »Folge mir nach« in der Tiefe der Person trifft und verwandelt. Ich glaube, dass auch mir das widerfahren ist. Dass ich damals wie Petrus gleich auch Papst werden und von Jesus zur Leitung der Weltkirche berufen werden wollte, dürfen wir getrost vergessen: aus dem wurde und wird natürlich nichts.

Heimatgemeinde St. Josef

Ministrant blieb ich bis zur Matura und wuchs wie selbstverständlich in das Leben mit der Liturgie hinein. Ich folgte, ohne es zu wissen, Pius Parsch und seinem Wort »Lebe mit der Kirche!«. Unser Pfarrer Wolfgang Schubert – später mit dem Titel eines Monsignore geschmückt – war fast zu bescheiden, aber in seinem Dienst zuverlässig.⁵ Und er hat vor allem unverzüglich und mit Eifer die Liturgiereform des II. Vaticanums in der Gemeinde umgesetzt. Das fiel zusammen mit meiner Sturm- und Drangperiode. In der Pfarre waren wir Jungen natürlich immer auf Seiten der Reform. So habe ich mir das Konzil und den Geist der Liturgiereform sozusagen epigenetisch angeeignet: sie liegt mir bleibend in den Genen. Pfarrer Schubert übrigens war bekannt dafür, dass er uns Laien im Engagement große Freiheit ließ. So wurde ich bald Jungscharführer und lernte von der Pike auf, Gemeinschaft zu gründen und zu leiten. Das führte später noch dazu, dass ich in die Diözesanleitung der Jungschar engagiert und diözesaner Ministrantenreferent wurde. Nach der Priesterweihe habe ich aber die mir angetragene Ernennung zum Ministrantenseelsorger der Erzdiözese Wien zugunsten des Weiterstudiums abgelehnt.

⁵ Msgr. Wolfgang Schubert (1918–2007) war ab 1954 Kaplan und von 1965 bis 2000 Pfarrer in St. Josef.

Die theologische Neugier beginnt

Zu Sturm und Drang gehört auch, dass ich, angeregt durch einen klugen Beichtvater,⁶ früh begann, mich mit theologischer Literatur zu befassen. Damals waren gerade die Konzilstexte erschienen. Alle 16 Konzilstexte habe ich als kaum 16-Jähriger neugierig verschlungen, natürlich ohne schon alles wirklich zu verstehen. Dieses Kenntnis hat aber ausgereicht, um meinen eigenen Religionsprofessor am Albertus-Magnus-Gymnasium,⁷ einen hartnäckigen Gegner des Konzils, in den Klassendiskussionen – durch heimtückisch mitgebrachte Konzilszitate – förmlich auf die Palme zu bringen. Mein Ansehen unter den Klassenkameraden hat das gewaltig gehoben.

Ostererlebnis 1969

Entscheidend war für mich mein Ostererlebnis 1969. Es war Brauch, dass ich die Kar- und Ostertage mit meinen Eltern in unserem Ferienhaus im Waldviertel verbrachte. Endlich mit knapp 16 durfte ich diese Tage zuhause mit meiner Heimatpfarre feiern und dabei liturgisch agieren. Ich habe mich damals auch persönlich durch den Römerbrief eingestimmt. In der Osternacht geschah es dann: schlagartig ging mir auf, dass Tod und Auferstehung Christi ja mich selbst meinen: ich selbst soll / darf wie er der Sünde sterben, was Kreuz bedeutet, weil er mir das Auferstehungsleben in der Taufe schon geschenkt hat: ich lebe, weil er lebt – wenn ich mit ihm lebe! Das hat mich mit einer bisher unbekanntten Freude durchflutet. Das war nun alles andere als ein Glaubensartikel, den man theoretisch als wahr annimmt. Wenn es eine Mystik des Christseins gibt, dann war es wohl dies! So kam es, dass mir das Paschamysterium und die Taufe im liturgischen Vollzug und in der Liturgiewissenschaft zum Angelpunkt sowohl des Glaubens, wie auch des theologischen Denkens wurden. Später ist diese österliche Taufspiritualität im Taufbecken von Kritzdorf auch zu Stein geronnen.⁸

⁶ Hofrat Msgr. Prof. Dr. Eugen Klose (1914–2008), Diözesaninspektor für den AHS-Religionsunterricht.

⁷ KonsR. Ostr. Prof. P. Dr. Felix Eleder SM (1915–1998).

⁸ Dokumentiert in: A. REDTENBACHER: *Zur Quelle des Lebens finden*; Zweitveröffentlichung: *An der Quelle des Lebens*; Kurzfassung mit Bildmaterial: *Quelle des Lebens*; vgl. auch: ders.: *Wiedergewinnung*, hier 151–155.

Augustiner-Chorherren

Mein Eintritt in das Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg⁹ kam so: klar war, ich wollte Weltpriester für die Seelsorge in einer normalen Pfarrgemeinde werden. Dieser Wunsch wurde aber intellektuell erschüttert, denn aus dem spannenden Buch »Kleine Kirchengeschichte« von August Franzen (bis heute an die 40 Auflagen)¹⁰ hatte ich begriffen: der eigentliche Triebfaktor, die großen Aufbrüche auf dem Weg der Kirche, waren stets mit Orden verbunden. Das abendländische Mönchtum erkannte ich als konsequente Nachfolgemeinschaft Christi, die als Zeichen und Ferment der Großkirche hilft, authentischer und wirksamer sie selbst zu sein. Anders gesagt: aus christozentrischer Radikalität folgt ekklesiologische Effizienz. Die Benediktiner z. B. hatten ja die Kraft, ganz Europa zu christianisieren. Heilsgeschichte ereignete sich rund um diese Abteien. Diese christologische und ekklesiologische Dichte elektrisierte mich so sehr, dass ich mich beunruhigt fragen musste, ob Gott mich denn nicht eher zum Mönch, als zum Weltpriester beruft. Kurzum: mein Beichtvater riet, mir Stifte von innen anzuschauen und ich blieb bei den Chorherren hängen, weil sie mir das pastorale Animo nicht nahmen, aber durch eine – wie mir schien – größere Entschlossenheit noch vertieften. So war beides verbunden. Ich habe das Noviziat begonnen und bin heute Dr. Walter Simek¹¹ unendlich dankbar für seine niveauvolle Begleitung während der gesamten Ausbildungszeit. An der Wiener Fakultät faszinierte mich vor allem der Dogmatiker Gisbert Greshake. Er galt als streng und ich forderte mich selbst heraus, meine Diplomarbeit bei ihm zu schreiben. Und wiederum wendete ich mich dem Konzil zu und schrieb über: »Presbyter und Presbyterium. Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die kollegiale Verfassung des priesterlichen Amtes in der Kirche«. ¹² So vertiefte sich auch mein Amtsverständnis konsequent im Sinne des Ordenspropriums der Augustiner Chorherren.

⁹ Das Stift Klosterneuburg habe ich aktuell dargestellt in: A. REDTENBACHER: Wo sich Wege kreuzen; zur Spiritualität des Ordens vgl. DERS.: Zukunft aus dem Erbe.

¹⁰ A. FRANZEN: Kirchengeschichte.

¹¹ Dr. Walter Simek war Novizenmeister, Prof. für Dogmatik in St. Pölten, Sekretär der Österreichischen Augustiner-Chorherrenkongregation, später Stiftspfarrer, zurzeit ist er Stiftskämmerer (Ökonom).

¹² Veröffentlicht als: A. REDTENBACHER: Presbyter.

Gregoriana, Rom und drei Päpste

Der Konzilsvater und Abtprimas, Propst Gebhard Koberger¹³ regte damals an, die Priesterweihen des Stifts in den Pfarren vorzunehmen. So erlebte meine Heimatpfarre St. Josef am 19. Februar 1978 erstmals in ihrer Geschichte eine Weiheliturgie. Er ermöglichte mir dann ein vertiefendes Studium an der Universität Gregoriana in Rom. Das war im Jahr der 3 Päpste. Zur Wahl Karol Wojtylas stand ich am Petersplatz und erlebte das Erstaunen der Welt. Als sein Name verkündet wurde, setzte zunächst ratloses Schweigen ein. Man hörte Sätze murmeln, wie: »Un Polacco, è assurdo!«. Nach der Schreckminute begriff die Menge aber plötzlich die weltgeschichtliche Brisanz der Stunde und wechselte in nicht endenden Jubel. Ungeheure Menschenmassen aus der Stadt strömten noch hinzu, um den neuen Papst zu sehen. Ich war stolz auf unsere Kirche! Später habe ich ihn wegen seiner souveränen Fähigkeit der liturgischen »ars celebrandi« bewundert – weniger bewundert habe ich ihn für seine Bischofsnennungen in Österreich.

Der Ruf in die Liturgiewissenschaft

Nach dem Lizentiat in dogmatischer Theologie setzte ich die Arbeit an der Dissertation von zu Hause aus fort. Parallel dazu und zugleich mit meinem Auftrag in Gymnasium und Jugendseelsorge erfolgte wieder durch eine gute Fügung die entscheidende Weichenstellung in die Liturgiewissenschaft: Prof. Johannes Emminghaus, der auch mit dem Parsch-Institut zusammenarbeitete, holte mich als Assistent an die Wiener Fakultät, nach seiner Emeritierung behielt mich auch sein Nachfolger Hansjörg Auf der Maur und bedachte mich bald mit einer Fülle von Lehraufträgen.

»Zukunft aus dem Erbe«

Schon Assistent in Wien, promovierte ich 1983 in Rom am Institut für Spiritualität der Gregoriana »summa cum laude« mit dem Thema:

¹³ Gebhard Ferdinand Koberger (1909–1997) war 1953–1995 der längst amtierende Propst der Stiftsgeschichte; 1954–1987 Generalabt; 1956–1974 Vorsitzender der Superiorenkonferenz der österr. Orden; 1968–1974 Abtprimas; 1962–1965 Konzilsvater des II. Vaticanums.

»Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren im Licht des II. Vatikanischen Konzils«. Die Arbeit erschien als Buch in zwei Auflagen und darf für sich den Anspruch erheben, weltweit als Standardwerk zur Ordens-theologie der Chorherren zu gelten. Auch der Generalabt der Prämonstratenser Chorherren zitiert es immer wieder in seinen Publikationen. Zwar war es kein liturgiewissenschaftliches Werk, aber es bediente sich der ganzen Methodenbreite, die auch in der Liturgiewissenschaft gängig ist. Vor allem zeigt es den theologischen Zusammenhang von Liturgie, Chorherrenspiritualität und Pastoral und ist indirekt auch für die Liturgiewissenschaft von Interesse.

Zugleich Pfarrer, aber...

1990 wurde ich Pfarrer in einer mittelgroßen Pfarre¹⁴, die damals pastoral am Boden lag. Die Pfarre sei klein, sagte man mir, und ich könne die meisten meiner anderen Tätigkeiten beibehalten. Die Gemeinde wuchs aber und bald galt sie als eine der vitalsten im Wiener Umland. Ich war dort gerne Seelsorger. Damals bewegte mich die Renovierung der Kirche dazu, die schon erwähnte Taufstätte zu bauen, die auch Untertauchen ermöglicht. Unversehens war ich Vollblutpfarrer, aber zugleich noch Jugendseelsorger im Stift, mit dem Aufbau des Kurssystems für die liturgischen Rollenträger im Bischofsvikariat Wien Stadt betraut¹⁵ und Universitätsassistent mit Lehraufträgen bis zu 5 Wochenstunden. An die Weiterführung der Habilitation war so kaum zu denken. Kurzum: in diesem Dilemma ereignete sich wieder eine geheimnisvolle Fügung in meinem Leben, die mehrere Faktoren verknüpfte. Bischofsvikar Toni Berger war der ausgewogenen Meinung: Du kannst beides, aber Du musst Dich entscheiden. Zugleich emeritierte Prof. Auf der Maur vorzeitig, verstarb dann, und es bahnte sich eine überlange Lehrstuhlvakanz an. Prof. Paul Zulehner riet mir, diese Zeit nicht verstreichen zu lassen, sondern rasch ins Ausland zu wechseln und mich im Ausland zu habilitieren; fachentsprechend lag dafür Trier nahe.

¹⁴ Die inkorporierte Stiftspfarr St. Vitus liegt im Dekanat Klosterneuburg: 3420 Kritzendorf, Vitusplatz 1.

¹⁵ Eine Aufgabe, die ich über 30 Jahre unter den drei Bischofsvikaren P. Josef Zeininger OSFS, Kan. Msgr. Anton Berger und Domdekan Karl Rühringer sowie drei Wiener Erzbischöfen (König, Groer, Schönborn) innehatte.

Habilitation

Das tat ich und wurde dort von Prof. Andreas Heinz wohlwollend aufgenommen. Diese Hürde war genommen. Da ich aber von der Herkunft dogmatischer und spiritueller Theologe war, bestand eine zweite Hürde darin, mich neben der Arbeit am Habilitationsprojekt durch Einzelpublikationen nun auch liturgiewissenschaftlich auszuweisen. Das tat ich so heftig und zahlreich, dass ich mich im Prozess der Habilitation sozusagen selbst überholte. Es war genug geschrieben: die 27 besten Arbeiten aus meinen damals rund 80 Publikationen sollten auf den Rat von Professoren hin als Kumulativhabilitation eingereicht werden. Die dritte Hürde lag darin, dass die Trierer Fakultät diese andernorts schon übliche Habilitationsform noch nicht in ihr Recht implantiert hatte. Prof. Heinz begleitete mich also an die Nachbarfakultät Vallendar. Dort brachte Prof. Manfred Probst, einst Hochschulrektor und ein großer Fakultätspolitiker, gemeinsam mit Andreas Heinz als Zweitgutachter, mein Vorhaben zum glücklichen Ende: ich war habilitiert.

Professor an der Theol. Fakultät Vallendar

Dann ging es Schlag auf Schlag: Manfred Probst wollte mich als Nachfolger und ich wurde zuerst Lehrstuhlvertreter und Gastprofessor, ab 2012 Ordinarius für Liturgiewissenschaft. Dafür waren aber zuerst die üblichen Besetzungshürden im Marsch durch Gremien und Institutionen zu bestehen. Das nötige Nihil obstat aus Rom ließ fast ein Jahr auf sich warten: sowohl vom deutschen als auch vom österreichischen Nuntius wurden über mich Gutachten eingeholt – endlich war ich auch offiziell genug katholisch. Viel wichtiger war und ist mir in der Liturgiewissenschaft aber, dass es mir gelingt, Studierende nicht nur auf hohem Niveau wissenschaftlich zu lehren, sondern sie vor allem für die Liturgie zu begeistern.

Pius-Parsch-Institut

2011 war mir von Propst Bernhard Backovsky auch das Pius-Parsch-Institut übertragen worden. Sein Aufbau und Ausbau bestand und besteht besonders in der Eingliederung des Instituts in den Gesamtrah-

men der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, um das Erbe Parschs auszuwerten und für heute und morgen fruchtbar zu machen. Hier arbeiten wir mit einem Pfund, das Gott uns anvertraut und fest in die Geschichte des Stiftes Klosterneuburg eingeschrieben hat. Es entspricht auch genuin der Spiritualität der Augustiner Chorherren. Prof. Probst brachte es auf den Punkt, als er sagte: »Damit müsst Ihr in Klosterneuburg wuchern!«

»Verschweigen«

Ich möchte es hierbei bewenden lassen. Humorvoll füge ich noch an: Es gäbe auch einiges zu verschweigen, z.B. dass Kardinal Ratzinger zweimal in mein Leben eingreifen wollte, um mich nach Rom zu holen. Geheim beantragte er mich in den 80er Jahren bei Propst Koberger, der – ebenso geheim, aber souverän – ablehnte. Ich erfuhr es dann doch über einen Mitbruder, der mit dem Kardinal am selben Ort geurlaubt hatte. Das zweite Mal 2004 in Trier, als er ein fulminantes Referat zum 40. Jahrestag der Liturgiekonstitution hielt und mich nachher fragte: wollen Sie nicht jetzt nach Rom kommen. Jetzt hatte ich selbst den souveränen Mut Kobergers: ich wollte meine Habilitation voranbringen. Aus guten Gründen habe ich Ihnen das jetzt »verschwiegen«. Aber es war nicht ehrlos. Auf Ratzinger komme ich vor allem zu sprechen, weil genau aus dieser Zeit sein berühmter Brief zum 50. Todestag von Pius Parsch stammt, er schreibt: »Man macht sich heute kaum noch eine Vorstellung von der Bedeutung, die die Werke von Pius Parsch in den 20er bis 40er Jahren hatten. Sie hatten entscheidend das liturgische Bewusstsein der Kirche geformt.« Daher sei es wichtig, dass Parsch heute wieder neu zu uns sprechen kann. Wenige Monate später ist er Papst. Man kann über sein Pontifikat geteilter Meinung sein, aber Sie verstehen, dass dieses Wort aus universalkirchlicher Sicht für das Stift, das Parsch-Institut und mich persönlich eine beachtliche und durchaus kompetente Ermutigung ist.

Der »rote Faden«

Meine sehr geehrten Damen und Herren! Sie waren so geduldig, sich mit mir auf die Suche nach den Spuren Gottes in meinem Leben zu begeben. Vom Ende her gesehen hat sich Baustein um Baustein zum –

vorläufigen – Ganzen gefügt. Sein »roter Faden« mündet in die Liturgiewissenschaft als Professor und Institutsleiter und integriert Priestersein und Chorherrenspiritualität. In jeder Etappe hätte alles auch ganz anders kommen können. Aber aus dem Geheimnis der Gnade ist es geworden, was es ist.

»Es ist, was es ist, sagt die Liebe« nach Erich Fried. Die Liebe aber ist Gott, sagt uns die Schrift. Im Feuer dieser Liebe wird auch Liturgie zum Leben. Sie führt uns hinein in die Gegenwart Gottes, und von dort zurück in unser sehr konkretes Leben. Ich danke IHM und ich danke Ihnen!

LITERATUR

- AUGUSTIN, George / SCHULZE, Markus (Hg.): Glauben feiern. Liturgie im Leben der Christen (Festschrift Andreas Redtenbacher), Ostfildern 2018.
- FRANZEN, August: Kleine Kirchengeschichte, 1. Aufl. Freiburg/Br. 1965.
- PACIK, Rudolf: Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag, in: HLD 72 (2018) 83–85.
- REDTENBACHER, Andreas: An der Quelle des Lebens, in: LS 50 (1999), Beihefte »Lebendige Katechese«, 329–331; leicht gekürzt und ohne wiss. Anmerkungen in: Winfried HAUNERLAND / Eduard NAGEL (Hg.): Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe, Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2008, 129–133.
- DERS.: Die Wiedergewinnung des Katechumenats und der ursprünglichen Tauffeier, in: DERS. (Hg.): Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 140–155.
- DERS.: Presbyter und Presbyterium. Dogmatische und spirituelle Studien zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die kollegiale Verfassung des priesterlichen Amtes in der Kirche, Wien 1980 (= Sonderdruck IUC 1981).
- DERS.: Quelle des Lebens. Taufe durch Untertauchen in einer Pfarrei, in: Gd 32 (1998) 122f.
- DERS.: Wo sich Wege kreuzen. 900 Jahre Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg, Freiburg/Br. 2013.
- DERS.: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren, Innsbruck – Wien 2007.
- DERS.: Zur Quelle des Lebens finden. Taufe durch Untertauchen, in: HLD 52 (1998) 227–234.
- DERS. / Markus SCHULZE (Hg.): Sakramentale Feier und *theologia prima*. Der Vollzug der Liturgie als Anfang und Mitte der Theologie. Klosterneuburger Symposium 2018 (PPSt 16), Freiburg/Br. 2019.

CORNELIS (KEES) KOK

Das gesungene Buch

Die liturgischen Lieder von Huub Oosterhuis
Zu seinem 85. Geburtstag

Der Verfasser ist katholischer Theologe und arbeitet seit 1980 mit Huub Oosterhuis zusammen. Er gründete mit ihm die Stiftung Leerhuis & Liturgie und war dort zunächst wissenschaftlicher Mitarbeiter, seit 2002 Direktor. Seit 2011 heißt die Stiftung De Nieuwe Liefde (›Die Neue Liebe‹). Hier koordiniert Kok das Angebot im Bereich Lehrhaus & Liturgie. Er leitet das Projekt der deutschen Übersetzung des Gesamtwerks von Oosterhuis.

1. HINFÜHRUNG

Nach dem Ersten Weltkrieg wollte der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch den katholischen Gläubigen die Liturgie und die Bibel verständlich machen und näher bringen. Er rief eine Bewegung ins Leben, die von Klosterneuburg aus die ›ganze Welt‹ ergriff und schließlich in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ihren Niederschlag fand. Fast ein halbes Jahrhundert später (1958) schrieb der Dichter und damalige Jesuit Huub Oosterhuis sein erstes Kirchenlied »Zolang er mensen zijn op aarde« (*Solang es Menschen gibt auf Erden*).¹ Zwei Jahre später fing er an, Lieder für die damals schon ›postvatikanisch angehauchte‹ Liturgie der Amsterdamer *Studenten-ekklesia* (seit 2017 ›Ekklesia Amsterdam‹) zu schreiben; diese wurde 1960 als eine katholische Studentengemeinde vom Jesuitenpater und Studentenseelsorger Jan van Kilsdonk (1917–2008) gegründet. Im Jahr 1965 wurde Oosterhuis zum Priester geweiht und mit drei Jesuitenkollegen als Studentenfarrer in Amsterdam angestellt. Wie Pius Parsch wollte auch Huub Oosterhuis den Katholik/inn/en die Liturgie und die Bibel verständlich machen und nahe bringen; und nicht

¹ Vgl. Gotteslob, Nr. 425.

nur Katholiken, sondern auch anderen. Die Amsterdamer Ekklesia wird von Anfang an und immer häufiger auch besucht von vielen von Haus aus protestantischen Gläubigen, die auf der Suche nach einer mehr zeitgemäßen, direkter ansprechenden Liturgie sind. Die Ekklesia entwickelte sich während der 1960er Jahre durch den Beitrag von Oosterhuis und durch die Musik vom Komponisten Bernard Huijbers (auch Jesuit) – später auch durch die Musik von Antoine Oomen und Tom Löwenthal – zu einer Werkstätte und einem Versuchs- und Experimentierfeld. Das gilt nicht nur für das neue geistliche Lied, sondern auch für die ganze nach dem Zweiten Vatikanum stattfindende Erneuerung der liturgischen Sprache und Formen in den Niederlanden. Das führte dazu, dass die Ekklesia seit 1970 außerhalb der Verantwortung des Bischofs von Haarlem-Amsterdam funktioniert.

Lag in den 1960er Jahren der Akzent für Oosterhuis noch auf der Übersetzung von Sprache und Formen der althergebrachten römisch-lateinischen Liturgie und in den 1970er Jahren mehr auf prophetisch-politischer Ethik und Mystik, so kam am Ende des letztgenannten Jahrzehntes die Frage nach einer noch tieferen biblischen Verwurzelung auf, nach einer neuen Lektüre und Auslegung der Bibel. Von Anfang an jedoch war das Lied – oder besser gesagt: der Gesang – der wichtigste Gegenstand dieser Erneuerung.

2. DIE FORMENSPRACHE DER LITURGIE

Oosterhuis' Ideal war – und ist noch immer – eine ganz gesungene (nicht *umsungene*) Liturgie, so wie es auch einmal war: in uralten Messbüchern wird die Messe einfach als *cantus*, Gesang, bezeichnet. 1963 sagte er in einem (nie publizierten) Vortrag:

»Es ist unmöglich, sich einen Gottesdienst ohne Gesang vorzustellen. Wir brauchen Lieder und Gesänge, die optimal innerhalb der ganzen Liturgie des Wortes und des ›Tisches‹ (der Eucharistie) funktionieren können, zum Beispiel auch Lieder als eine Art der Erklärung der Schriftlesungen. Wie jeder andere Dichter muss der Verfasser von liturgischen Liedern versuchen, im Gesang das Jetzt, die Stadt, in der wir leben, Mann, Frau, Geburt, Tod, Gutes und Böses zu thematisieren. Es geht um Lieder und Liturgie in der lebendigen Volkssprache, das ist die Sprache in der wir wohnen, verwurzelt sind, die wir spre-

chen; in der wir fantasieren und krank sind, Geld verdienen und lieben – eine Sprache, in der unser ganzer Lebensraum zum Ausdruck kommt. Und das bedeutet viel mehr als (nur) Niederländisch statt Latein. Es geht um die ganze Formensprache unserer Gottesdienste, um die kirchliche Architektur und um alles, was sich in der Kirche abspielt: die liturgische Musik und die Regie der Feier.«

Es geht Oosterhuis also um eine Liturgie, die ihre Worte und Taten mindestens ebenso sehr auf die Existenz Erfahrung von heute wie auf den Inhalt und den Stil der Tradition abstimmt. Liturgie *ist* die lebendige Konfrontation zwischen Tradition und Erfahrung. Diese Konfrontation stand jedoch tatsächlich mindestens 400 Jahre lang still. Sowohl die Erfahrung als auch die Tradition waren jahrhundertlang sozusagen im Latein und in Rubriken eingefroren, in mittelalterlicher Liturgie versteinert. Das ›volle Leben‹ suchte inzwischen seinen Weg außerhalb der Liturgie, in (privater und öffentlicher) Frömmigkeit und Andacht, und in den letzten Jahrhunderten immer mehr auch außerhalb der Kirche.

In demselben Jahr, als Pius Parsch mit seiner liturgischen Arbeit begann, schrieb ein anderer wichtiger Denker über die Liturgie, Romano Guardini (1885–1968): »Die Liturgie hat den Grundsatz *ne bis idem* (Es soll nichts wiederholt werden). Sie will beständiges Voranschreiten des Gedankens, der Stimmung, der Willenserschließung.«²

Oosterhuis hat in der Amsterdamer Studenteneklesia angefangen, die alten Texte und Formen aufzutauen und wieder flüssig zu machen. Denn ohne lebendige Sprache kann der Mensch weder leben noch glauben. Oder, wie der jüdische Schriftsteller Bruno Schulz es 1936 tiefgründig umschrieben hat:

»Die Sprache ist ein metaphysisches Organ des Menschen. Dennoch verliert das Wort im Lauf der Zeit seine Geschmeidigkeit, festigt sich und hört auf, Leiter neuer Sinngebungen zu sein. Der Dichter stellt das Leitungsvermögen der Worte durch neue Kurzschlüsse wieder her. Die Poesie gibt den Wörtern ihren Platz wieder, verbindet sie gemäß ihren alten Bedeutungen. Beim Dichter erinnert sich das Wort gewissermaßen an seinen wirklichen Sinn, blüht auf, entfaltet sich spontan nach den eigenen Gesetzen und gewinnt seine Integrität wieder.«³

² R. GUARDINI: Geist, 35.

³ B. SCHULZ: Mythisieren, 242.

Die Lieder und Gesänge mit Texten von Huub Oosterhuis wurden alle geschrieben, um – als integrierter Teil der Liturgie – nicht nur vom Chor oder nur von der Gemeinde, sondern »durch Bühne und Saal zugleich« (wie Bernard Huijbers es nannte) gesungen zu werden. Die Liturgie stellt prinzipiell keinen Ort für Choraufführungen dar, wenn auch manche Lieder von Oosterhuis für Chor und / oder solo gemeint sind. Der Chor hat als ersten Auftrag, der Gemeinde vorzusingen, ihren Gesang zu verzieren. Die Musik sollte von *allen* mitvollziehbar und darum *elementar*, nicht *experimentell* von Charakter sein, mit starken Melodien, wie die der besten Volkslieder. Sie wird komponiert *auf* dem, nicht *über* den Text; sie entsteht im Idealfall aus dem Text heraus, wie ein Kind aus der Mutter. So wie auch die Gregorianik entstanden ist: mit erhobener Stimme ›kantillierte‹ Texte, gegliedert durch einfache melodische Formeln.

3. DAS ›LEHRHAUS‹

In den Niederlanden wurde seit dem Zweiten Weltkrieg an verschiedenen Orten, vor allem in protestantischen Kreisen, das ›Lehrhaus‹ als Einrichtung einer langen jüdischen Tradition (*Beth Hamidrasch*) praktiziert. In der Synagoge wird nicht nur gefeiert, sondern auch ständig gelernt. Denn man soll wissen, was man feiert und wovon man singt: die Schrift und die lebendige Tradition gehören zusammen. Die ständig drohende Gefahr jeder Liturgie, auch jeder ›schönen‹ Liturgie – auch die der Amsterdamer Ekklesia – ist, dass sie hohl, leer, Hall und Widerhall, Schall und Weihrauch wird. Wie Oosterhuis in einem Buch über die Kirchengeschichte in den Niederlanden seit dem Zweiten Vatikanum schrieb (1980):

»Wo Liturgie fehlt, fällt die Gemeinde auseinander: ohne Bild und Gleichnis und Lied verkümmert die Möglichkeit, sich gegenseitig im Wort der Schrift wiederzuerkennen. Wo das Lehrhaus als selbstständiges Projekt oder wenigstens als Element im Gottesdienst fehlt, beginnt die Liturgie zu hallen.«⁴

Um das Element des Lehrhauses zu fördern, hat Oosterhuis mit einigen anderen 1980 die Stiftung *Lehrhaus und Liturgie* gegründet. Von

⁴ Vgl. H. OOSTERHUIS: *Twée of drie*, 107.

dort aus wurden viele Bibelkurse, Lehrhäuser sowie Liturgiekurse organisiert. Dies alles hat sehr fruchtbar auf die Liturgie gewirkt und viele neue biblische Lieder hervorgebracht.

Programmatisch und beispielhaft dafür ist wohl das ›Schriftlied‹:⁵

Der Chaos schuf zu Menschenland,
der Menschen hier zusammenband,
Er schrieb sein Wort, gegeben
zum Schutz für unser Leben.
Er schrieb uns frei mit eigener Hand.
Schrift, die Menschenursprung schreibt,
Wort, das treu bleibt.

Das Buch, das jeden Namen nennt,
Gesichter, Seelen, Menschen kennt,
die Liebe, so lebendig,
die Liebe so vergänglich,
die Wehn, die nie zu Ende gehn.
Schrift, die Menschentage schreibt,
Licht, das hell bleibt.

Sein altes neues Testament:
dass Er uns auch im Tod noch kennt –
die Tage, die wir leben,
auf Tod hin festgeschrieben,
zum ewig Leben hingelenkt.
Schrift, die Menschenzukunft schreibt,
Er, der treu bleibt.

In diesem Lied wird die ganze Reichweite der biblischen Geschichten besungen:

– Die Schrift als große überlieferte Erzählung über die Schöpfung, über die Bestimmung zur Gemeinschaft, über die von Gott ›mit eigener Hand‹ in Stein geschriebenen zehn Worte der Befreiung und des Schutzes für das Leben (Exodus 34,1)

⁵ Vgl. DERS.: Wort, 12; 173.

– Die Schrift als ›Menschentagebuch‹, an dem jeder Mann und jede Frau mitgeschrieben hat, mit all ihrer Liebe und ihrem Leid

– Und die Schrift als das alte und immer neue ›Testament‹, in dem auch die undenkbbare Zukunft gegen den Tod tastend aufgeschrieben wurde. Der Kölner Theologe Alex Stock (1937–1916), der viele Texte von Oosterhuis analysiert und kommentiert hat,⁶ schrieb über dieses Lied: »Es gibt dogmatische Konstitutionen, die kirchenverbindlich erklären, worum es sich handelt bei der ›Heiligen Schrift‹, und ausführliche theologische Traktate über ihre literarische Struktur und Hermeneutik. (...) Hier ist nur ein Stück Poesie, ein kleines Lied zum Singen, dem man sich anvertraut, wenn man es auf seine eigene Stimme übernimmt. Wo etwas poetische Form annimmt, setzt sich Lust und Liebe an der besprochenen Sache ins Werk (was den prosaischen Diskursen nicht immer direkt anzumerken ist). Der Dichter eines Liedes auf die Schrift stammt aus dem (offenbar nicht aussterbenden) Geschlecht derer, die, wie der erste Psalm sagt, ›ihre Lust haben am Gesetz des Herrn‹, und aus Lust an SEINER Weisung darüber sinnen und murmeln tages und nachts.«⁷

In seinen ›im Respektrand der Bibel‹ geschriebenen Liedern versucht Oosterhuis immer eine direkte Verbindung zwischen damals und heute, zwischen der Geschichte Israels, seinem Gott und uns hier und jetzt zu machen. Denn:

Was geschrieben steht, wird an uns erfüllt:

„Aus dem Sklavendienst riefen sie hinauf
und Er hörte, sah, wusste, kam herab“ (Exodus 3)

Die von einst sind wir, Schreie von jeher.

Der von einst bist du, unergründet neu.

Unbedingten Weg gehst du mit uns, neu.

Löse an uns ein dein vollkommenes Wort.

Jesus ist in Oosterhuis' Liedern vor allem unser Bruder, Schicksalsgenosse, *Menschensohn*. In seinen Texten versucht er Jesu Worte und Taten, auch seinen Tod und seine Auferstehung mit aller Menschen Leben und Leiden, mit der *condition humaine*, kurzzuschließen. So wird

⁶ Vgl. A. STOCK: Hierhin, Atem; Andacht; Poetische Dogmatik (passim).

⁷ DERS.: Hierhin, Atem, 27.

er als ›Kind von Israel‹ zum Bild unserer Existenz. Das große Auferstehungslied, »Dann werde ich leben« zum Beispiel beginnt mit den Zeilen: ›Es wird in aller Frühe sein, wie damals. / Der Stein ist weggerollt. / ›Ich bin aus der Erde auferstanden.«

Oosterhuis spricht von Anfang an meistens von Jesus *Messias* statt Christus, was er einmal in einer Predigt (Weihnachten 2003) so ausgelegt hat:

»Das griechische Wort Christos, das Gesalbter bedeutet, ersetzen wir durch das Wort Messias, das uns unmittelbar mit Jesus von Nazareth als jüdischem Lehrer und Propheten verbindet. In seinen Tagen wurde von vielen ein Messias erwartet, einer, der einen Anfang mit dem Reich Gottes, einer Welt des Friedens und der Gerechtigkeit machen würde. Es gab welche, die in Jesus diesen Messias erkannten.«

4. ›SEI HIER ZUGEGEN‹

Huub Oosterhuis hat auch liturgische Lieder über das, was Liturgie ist, was sie im Idealfall sein könnte, geschrieben. Nicht im Sinne des Rubrizismus, sondern dem Inhalt nach. Was geschieht in ursprünglicher, ›authentischer‹ Liturgie? Das erzählt uns zum Beispiel folgendes Lied, geeignet zur Eröffnung des Gottesdienstes.

Sei hier zugegen

Sei hier zugegen, und gut wird es sein,
was wir hier tun: das Wort zu Herzen nehmen,
das du in Israel gesprochen hast
und uns in Jesus zu verstehn gegeben.

Dies Wort, wenn es noch lebt, sprich es uns zu,
dass wir im Hören zur Gemeinde werden.

Sei hier zugegen wie damals in ihm.
Wir waren weit weg, du ein fremder Gott,
ein unbekannter Name aus den vielen,
doch er hat uns gelehrt, diesen zu lieben.

Ein Sohn deiner Tora, in dir gewurzelt,
der uns geworden ist zum Licht der Welt.

Liturgie ist Begegnung mit Gott, das Uns-Entgegenkommen des Gottes der Bibel, nicht ›von Angesicht zu Angesicht‹, sondern ›vom Sagenhören‹. Im Gottesdienst nehmen wir ›das Wort zu Herzen‹, das Er »in Israel gesprochen hat und uns in Jesus zu verstehn gegeben«. Für Oosterhuis ist es durchaus wichtig, darauf hinzuweisen, dass dieses Wort nicht vor zweitausend Jahren vom Himmel gefallen ist, sondern schon lange davor ›in Israel‹ gehört wurde, gesprochen durch ›Mose und die Propheten‹. Es ist also nicht ›nur‹ christliches Evangelium, sondern erst und vor allem *Tenach*, die jüdische Schrift. Dieses Wort hat Jesus uns ›zu verstehn gegeben‹. Nicht mit anderen, ›neuen‹ Worten, sondern vorerst mit Taten – er hat dieses Wort getan, und zwar so überzeugend, dass er von seinen Schülern damit als das fleischgewordene Wort identifiziert wurde. Der Horizont der Liturgie darf also nicht auf das sogenannte ›Neue Testament‹ oder ›das Evangelium‹ beschränkt bleiben, sondern braucht immer wieder die Erweiterung des sogenannten ›Alten‹ – der althergebrachten Zeugnisse Israels –, damit Jesus nicht aus seiner eigenen Geschichte herausgehoben, ›christlich‹ isoliert, umgedeutet und ›einverleibt‹ wird. Das Wort dieses *einen* Gottes, ist *ein* und dasselbe, von *Genesis* bis zur *Offenbarung des Johannes*.

Die Gemeinde entsteht dort, wo dieses Wort zum Leben, zur Sprache kommt, verständlich wird, nachvollziehbar für Herz *und* Verstand, für das Herz unseres Verstands und den Verstand unseres Herzens. Also weder rein rational, noch rein emotional. Wenn die Gemeinde das Wort auf diese Weise hört, wird sie ›im Hören zur Gemeinde‹.

Der zweite Vers beginnt mit: »Sei hier zugegen, *wie damals in ihm*«, also zugegen wie ein Mensch aus Fleisch und Blut. Im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,18b) heißt es, dass Jesus uns den Gott Israels »ausgelegt« hat. »Exegetisiert« steht dort Griechisch. Die Gemeinde singt Gott mittels Jesus zugegen. Das deutet schon auf die Eucharistie hin, die zusammen mit dem Wortgottesdienst die ganzheitliche Liturgie bildet. Die Eucharistie symbolisiert die Zueignung des Wortes im wahrsten, wortgetreuesten Sinne, so wie Jesus es uns ›leibhaftig‹ vorgelebt hat. Wir – das heißt die ›Völker‹ – waren weit entfernt, der Gott Israels war uns fremd, ›ein unbekannter Name aus den vielen‹,

aus den zahllosen Göttern und Göttinnen dieser Welt, Baal und Mamon, Zeus und Wodan.

Im Judentum wird Gott auch mit *ha Shem* – ›der Name‹ – angedeutet. Gottes Name stellt, wie bei allen Göttern, seine Identität dar; er sagt, wer und wie Er ist. Kurz gefasst lautet dieser Name ›Ich bin‹. Aber er *ist* nicht als ein abstraktes Seiendes, sondern als anwesend, als *da-sein*, als befreiende, erlösende Gegenwart (Exodus 3). ›Ich werde da sein‹, barmherzig, gnädig und langmütig, reich an Liebe und Treue (Exodus 34,6). So wird sein Name im Buch Exodus *aufgefüllt*. Die ganze Geschichte der Befreiung aus Ägypten, bis zum verheißenen Land, erzählt uns vom Namen, von der Identität, vom Charakter dieses Gottes. Und dieser – uns ›Heiden‹ – unbekannt Name, hat Jesus uns zu lieben gelehrt. Er war ›ein Sohn von Gottes Thora‹, seines Wortes, und der Repräsentant seines Namens. Und so ist er uns – der ganzen Welt – zum Licht seines Lichtes geworden. Und immer ist dieses Licht auch ein gesellschaftskritisches Licht:

»Wo und wie geschieht die Unterweisung in die Schrift und damit der Aufbau einer Gemeinde? Manchmal im Kirchgang am Sonntag. Eine ›kritische‹ Liturgie kann den Anfang einer kritischen Gemeinde bilden. Lesung und Auslegung der Heiligen Schrift, Lied und Gebet sind von alters her der Kern jeder Liturgie. Der Umgang mit der messianischen Vision wurde immer durch diese elementaren Formen von Liturgie, durch den Stil eines gemeinsamen Umgangs mit der Utopie von Gerechtigkeit getragen. In den ersten Gemeinden Jesu wurde das Brechen des Brotes und das Trinken aus dem Becher, bei dem sein Name gefeiert wurde, zum Zeichen gemeinsamer Wiedererkennung und zum ›Sakrament‹ der Vision: Feier der Eucharistie, jener Vision, welche zum Ritual geläutert ist.⁸

In der Amsterdamer Ekklesia wird vor der Austeilung von Brot und Wein immer gesungen oder gebetet: »Möge das Teilen dieses Brots und dieses Bechers die Herzen stärken. Dass wir voll Hoffnung mitwirken an einer neuen Welt, in der Brot und Recht und Würde ist für alles, was lebt.«

⁸ H. OOSTERHUIS: Lesebuch, 308.

5. ZUM SCHLUSS

Obwohl es von der kirchlichen Obrigkeit meistens verschwiegen oder sogar desavouiert wird, hat Huub Oosterhuis mit seinen Liedern und Gebeten die liturgische Praxis in den Niederlanden nachhaltig geprägt. Die dortige römisch-katholische Kirche hatte nie ein eigenes, offizielles Gesangbuch für die Liturgie, wie zum Beispiel das *Gotteslob* in Deutschland und Österreich. Fast alle in den Niederlanden seit Vatikanum II von kirchenmusikalischen Vereinen herausgegebenen Gesangbücher beinhalten fünfzig (oder mehr) Prozent Lieder von Oosterhuis, nicht nur strophische Kirchenlieder, sondern alle Genres: Psalmodien, gesungene Gebete, auch die umstrittenen eucharistischen »tafelgebeden« (Tischgebete), gesungene Bibeltexte, Kanons, Akklamationen, große durchkomponierte Gesänge, usw. Während beispielsweise in das protestantische Gesangbuch von 1973 nur fünfzehn Oosterhuis-Lieder aufgenommen wurden, zählt das neue aus dem Jahr 2013 über neunzig solcher Lieder.

Das ganze liturgische Repertoire an Texten von Oosterhuis umfasst inzwischen wohl mehr als tausend Titel. Die meisten davon wurden 2004 gesammelt in *Verzameld Liedboek*.⁹ Auch danach wurde dieses Repertoire erweitert und das ist noch immer der Fall. So erschienen 2011 die 150 Psalmen in einer freien Übersetzung von Oosterhuis;¹⁰ diese sind seitdem bereits fast alle von Antoine Oomen vertont worden. Zu seinem 85. Geburtstag am 1. November 2018 erscheinen sämtliche Liedtexte von Oosterhuis in einer über 600 Seiten umfassenden Sammlung, mit dem Titel *Stilte zingen – (die) Stille zingen*.¹¹

In den aktuellen Zeiten der kirchlichen Skandale und Kirchenaustritte ist die Rückkehr zum Wesentlichen des Glaubens von äußerster Wichtigkeit. Huub Oosterhuis hat in den vergangenen 60 Jahren anhand der Schrift und der Tradition gewissenhaft und mit großer Präzision nach einer Sprache für dieses Wesentliche gesucht. Immer wieder hat er in seinem Stil aufrichtende Worte gefunden, die von sehr vielen – in,

⁹ Vgl. DERS.: *Liedboek*.

¹⁰ Vgl. DERS.: *Psalmen*.

¹¹ Ein Großteil des Werkes von Oosterhuis ist auch auf Deutsch erschienen, vor allem im Verlag Herder und im Patmos-Verlag. Vgl. unter anderem das Hundert-Liederbuch: *Atem*. Mehr Informationen, auch über die deutschen CDs und Partituren, findet man auf der Website www.huubosterhuis.de.

am Rande und außerhalb der Kirchen – dankbar betend und singend in den Mund genommen werden.

LITERATUR

- GUARDINI, Romano: Vom Geist der Liturgie, Freiburg/Br. 1957.
- OOSTERHUIS, Huub: Das Huub Oosterhuis Gottesdienstbuch, hg. Cornelis KOK, Freiburg/Br. 2013.
- DERS.: Das Huub Oosterhuis Lesebuch, hg. v. Cornelis KOK, Freiburg/Br. 2013.
- DERS.: Du Atem meiner Lieder, Freiburg/Br. 2009.
- DERS.: Huub Oosterhuis, Psalmen. Übers. v. Annette ROTHENBERG-JOERGES / Hanns KESSLER, Freiburg/Br. 2014.
- DERS.: Twee of drie. Voor en over kritische gemeenten. Nederlandse kerkgeschiedenis sinds bisschop Bekkers, Baarn 1980.
- DERS.: Verzameld Liedboek, Kampen 2004.
- DERS.: Wort, das trägt. Biblische Lieder und Gebete, Düsseldorf 1990.
- SCHULZ, Bruno: Das Mythisieren der Wirklichkeit, in: DERS.: Die Wirklichkeit ist Schatten des Wortes. Aufsätze und Briefe, Frankfurt/M. 1994.
- STOCK, Alex: Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, Amsterdam 1994.
- DERS.: Andacht. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, St. Ottilien 2011.
- DERS.: Poetische Dogmatik, 11 Bde., Paderborn 1995–2016.

VERZEICHNIS DER MITARBEITERINNEN

ACKERMANN, ANDREA,

Dipl.-Theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin in Projekten des Gesangbucharchiv der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und der Paris-Lodron-Universität Salzburg

BECK, MATTHIAS,

Dr. theol., Dr. med., ao.-Prof. am Institut für Systematische Theologie und Ethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

BENINI, MARCO,

PD Dr. theol., Gastprofessor für Liturgiewissenschaft an der School of Theology and Religious Studies der Catholic University of America in Washington, D.C.

KAISER, ANDREAS,

Dr. theol., Pfarrer in der Gemeinde Ober St. Veit im 13. Wiener Gemeindebezirk; Mitglied der LWG

KOK, CORNELIS (KEES),

Mitbegründer der Stiftung „Leerhuis & Liturgie“ in Amsterdam (gem. mit Huub Oosterhuis) und Direktor der Stiftung „De Nieuwe Liefde“

LACKNER, FRANZ,

Dr. theol., OFM, Erzbischof von Salzburg, Liturgiereferent der österr. Bischofskonferenz (bis 2018), Mitglied der LWG

PACIK, RUDOLF,

Mag. art., Dr. theol., em. Univ.-Professor für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg; Mitglied der LWG

REDTENBACHER, ANDREAS,

Dr. theol., CanReg, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät der universitären Hochschule Vallendar; Direktor des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, Präsident der LWG

SCHWARZ, ALOIS,

Dr. theol., Bischof der Diözese St. Pölten, Mitglied der LWG

