universität wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

VERLEIBLICHUNG DES LOBES GOTTES

DIE WIEDERGEWINNUNG LEIBLICHER VOLLZÜGE IN KINETISCHEN UND LEIBEXPRESSIVEN LITURGISCHEN FEIERFORMEN

Verfasserin

Margit Doris Juen

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, im Juni 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 011 080
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Dr.-Studium der Katholischen Fachtheologie
Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2010 an der Theologischen Fakultät der Universität Wien als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht.

Meinem Doktorvater, Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner möchte ich meine Dankbarkeit für seine wertvolle Unterstützung und zahlreichen Anregungen zum Ausdruck bringen. Ein besonderer Dank gilt Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Rees für seine Anregungen in kirchenrechtlichen Belangen. Für die Durchsicht des Endmanuskripts danke ich fr. DDr. Walter Weinberger OSB.

Einen Dank möchte ich ebenfalls Frau Dr. Barbara Larin, Herrn Mag. Johannes Sporer und der langjährigen Mitarbeiterin, Frau Renate Kos, aussprechen. Weiters möchte ich allen Menschen, besonders allen Kollegen und Kolleginnen, die mir während des Doktoratstudiums begegnet sind, Dank sagen.

Nach der Fertigstellung der Dissertation denke ich voll Dankbarkeit an meine Eltern, vor allem an meine Mutter, die mich mit viel Geduld und mit Gebeten unterstützt hat. In dankbarer Erinnerung denke ich auch an meinen verstorbenen Vater, mit dem ich in Gebet und Liebe stets verbunden bleibe.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort **1**

Allgemeine Vorbemerkungen **15**

Abkürzungsverzeichnis **16**

Einleitung **22**

1 Zielsetzung und Umfang der Arbeit *22*

2 Methode und Vorgehensweise *23*

3 Forschungsstand *25*

A) Theoretisches Aufgabenfeld **28**

TEIL I **28**

WICHTIGE DIMENSIONEN DER LITURGIE **28**

1 Feier der Lebensgemeinschaft mit Christus **28**

1.1 Einladung zur gottesdienstlichen Versammlung *31*

1.2 Christologische Voraussetzungen zur Begegnung mit Gott *32*

1.3 Festcharakter der Liturgie *33*

1.3.1 Das liturgische Fest im Vergleich zu einem weltlichen Fest 38

1.3.2 Gestalt und Wesen des christlichen Festes 40

1.3.3 Feierkultur - Entfaltung von Sinnlichkeit und Schönheit 41

1.4 Zusammenfassung *42*

2 Grundlegung für eine dynamische Feier der Liturgie **43**

2.1 Wesen des Gottesdienstes als Dialog zwischen Gott und Mensch *44*

2.2 Anabasis – Katabasis *44*

2.2.1 Absteigende und aufsteigende Aspekte in einer Doppelbewegung 45

2.2.1.1 Katabatisch/Soterische Dimension – der heilsgeschichtliche Aspekt 45

2.2.1.2 Anabatisch/latreutische Dimension – lobpreisender Aspekt der Anbetung 47

2.2.2 Zusammenschau beider Aspekte 47

2.2.3 Zum „Kult“ in Anbetung und Verehrung 48

2.2.3.1 Zum Begriff des „Kultes“ 48

2.2.3.2 Die Problematik der alleinigen Auffassung liturgischen Handelns als Kult 49

2.2.4 Kritik am Kult im Zeugnis der heiligen Schrift 51

2.2.4.1 Kultkritik im Alten Testament 51

2.2.4.2 Kultkritik im Neuen Testament 54

2.2.4.3 Kult im heutigen Liturgieverständnis 56

2.2.4.4 Zusammenfassung 57

2.3 Gottesdienst als diabatisches Ereignis *58*

2.4 Die Grundvollzüge kirchlichen Handelns *60*

2.4.1 Leiturgía – Gotteszuwendung und Gottesbegegnung 61

2.4.2 Diakonia – die Liebe als Widerspiegelung der Liebe Gottes 63

2.4.3 Martyria – Zeugnis und Verkündigung als Lebensquelle der Liturgie 65

2.5 Koinonia – Aufleben einer neuen Kommunikationsgemeinschaft *66*

2.5.1 Zum Begriff und Bedeutung der Koinonia 67

2.5.2 Koinonia als Beziehungsgeschehen 69
2.5.2.1 Die Verwirklichung einer „Communio sanctorum“ 69
2.5.2.2 Die verschiedenen Beziehungsebenen der Gemeinschaft der Gläubigen 70

2.5.3 Der anthropologische Aspekt der Kommunikation 72

2.5.4 Zusammenfassung der dargestellten Grundlegungen 73

3 Zum Wandel der Liturgie 74

3.1 Reformbedürftigkeit der Liturgie im Wandel der Zeit *78*

3.2 Anstöße für die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils (1962 – 1965) *79*

3.3 Die Liturgische Bewegung und der allgemeine kirchliche Aufbruch *79*

3.4 Intentionen der Liturgischen Bewegung *81*

3.4.1 Intentionen in historischer Hinsicht 81

3.4.2 Intentionen in pastoraler Hinsicht 85

3.4.3 Intentionen in theologischer Hinsicht 86

3.5 Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) *88*

3.5.1 Konziliäre Entwicklungen 90
3.5.1.1 „participatio actuosa“ – Forderung der tätigen Teilnahme aller Gläubigen 92
3.5.1.2 Volk Gottes als Subjekt und Träger der Liturgie 94
3.5.1.3 Zeichenhaftigkeit der Liturgie 97
3.5.1.4 Inkulturation als besonderer Grundauftrag der Kirche 99
3.5.1.5 Kirche als „Communio sanctorum“ 107

3.5.2 Aussagen offizieller Dokumente hinsichtlich des Forschungsanliegens 108
3.5.2.1 Die Liturgiekonstitution – „Sacrosanctum Concilium“ 108
3.5.2.2 Das „Römische Direktorium für Kindermessen“ 109
3.5.2.3 Das „Römische Direktorium für Gruppenmessen“ 112
3.5.2.4 Die „Institutio Generalis Missalis Romani 2002“ 113

3.6 Schwachstellen, Störfaktoren und kritische Anfragen *114*

3.7 Zusammenfassung der konziliären Bemühungen *116*

Teil II 118

1 Anthropologische Grunddaten von Leib, Raum und Zeit 118

1.1 Die leib-seelische Einheit des Menschen nach Romano Guardini *119*

1.2 Sprachliche Differenzierung zwischen Körperlichkeit und Leiblichkeit *121*

1.3 Betrachtungsweisen zu einem ganzheitlichen Menschenbild ... 122
1.3.1 Philosophische Betrachtung des Leibes ... 123
1.3.2 Biblische Betrachtung des Leibes und antike Vorstellungen ... 125
1.3.3 Zusammenschau der Betrachtungen und Denkweisen ... 131
1.4 Verleiblichung im Gottesdienst ... 132
1.5 Liturgie und der Stellenwert des Lobes im Leib ... 134
1.6 Gottesdienstliche Feiern in Raum und Zeit ... 137
1.6.1 Räumliche Dimension der Feier ... 139
1.6.1.1 „Heilige Orte“ ... 139
1.6.1.2 Der Kirchenraum – ein Raum der Andacht und Feierraum der Gemeinde ... 141
1.6.1.3 „Haus Gottes“ – Kirche aus lebendigen Steinen ... 142
1.6.1.4 Ausdrucksgestalt des Kirchenraumes und Raumerlebnis ... 143
1.6.1.5 Der Kirchenraum hinsichtlich seiner funktionalen Zweckmäßigkeit ... 145
1.6.1.6 Adaptierung des Kirchenraums unter Berücksichtigung heutiger Feierpraxis ... 147
1.6.1.7 Zur Neugestaltung des Altarraums ... 150
1.6.1.8 Der Altar als „Tisch des Herrn“ ... 151
1.6.1.9 Der Ambo als „Tisch des Wortes“ ... 155
1.6.2 Zeitliche Dimension der Feier ... 157
1.6.2.1 Fest und Alltag - zwei verschiedene Zeitqualitäten ... 159
1.6.2.2 Zyklisches Zeitgeschehen ... 160
1.6.2.3 Heiligenfeiern – nach der Neuordnung des liturgischen Kalenders ... 164
1.7 Zusammenfassung ... 165

2 Zeichen – Symbole – Symbolhandlungen im christlichen Gottesdienst ... 166

2.1 Das Symbol und dessen Bedeutung ... 167
2.2 Herkunft und Bedeutung des Symbolbegriffs ... 168
2.3 Grundlegung der Zeichen und Symbole ... 169
2.3.1 Dynamische und statische Zeichen und Signale ... 170
2.3.2 Konstituierende und hinweisende Zeichen ... 170
2.3.3 Vereinbarte – Natürliche – Künstliche (Synthetische) Signale ... 171
2.3.4 Differenzierung zwischen engem und weitem Symbolbegriff ... 172
2.3.5 Symbole im engeren, engsten und weitesten Sinn ... 173
2.3.6 Stilisierung im Gottesdienst – Merkmale der Reduktion und Intensivierung ... 174
2.3.7 Kommunikative Symbolisierung ... 175
2.3.8 Zeichen im Zusammenhang des Kommunikationsprozesses ... 177
2.3.9 Ermöglichung von Kommunikation und Dialog – Rückkoppelung und Code ... 179
2.3.10 Sprachcodes für den liturgischen Gebrauch ... 180
2.4 Die Notwendigkeit von Zeichen und Symbolen im Leben der Kirche ... 181
2.4.1 Religiöse Symbole ... 183
2.4.2 Mystagogie – Erschließung der sakramentalen Zeichen ... 184
2.4.3 Wahrhaftigkeit der religiösen Symbolsprache und Transparenz ... 185
2.5 Zeichen in Personenbezogenheit ... 186

2.5.1 Sinnesorgane – Zeichen der sinnlichen Wahrnehmung.....187
2.5.1.1 Der Geruchssinn.....188
2.5.1.2 Der Geschmackssinn.....188
2.5.1.3 Der Tastsinn.....189
2.5.1.4 Der Sehsinn.....189
2.5.1.5 Der Hörsinn.....191

3 Liturgische Gebärdensprache.....192

3.1 Zu den Ausdrücken „Geste“ und „Gebärde“.....192

3.2 Unterscheidungsmerkmale personaler Zeichen nach Hermann Reifenberg.....194

3.3 Elementargebärden im christlichen Gottesdienst.....196

3.3.1 Die liturgische Körperhaltung.....196

3.3.2 Das Stehen.....197

3.3.3 Der aufrechte Gang – Gestaltetes Gehen bzw. das Schreiten.....199

3.3.4 Das Sitzen.....202

3.3.5 Die Verneigung bzw. das Verbeugen.....205

3.3.6 Das Knien bzw. die Kniebeuge.....206

3.3.7 Die Prostration – Proskynese / Kleine Metanie – Goniklisia / Große Metanie.....209

3.4 Dynamische Bewegungen und Zeichenhandlungen.....212

3.4.1 Einzelhandlungen.....212

3.4.2 Handlungsgefüge.....212

3.4.3 Szenische Akte.....213

3.4.4 Handlungsgebärden.....213
3.4.4.1 Die Gabenbereitung und ihre Begleithandlungen.....213
3.4.4.2 Das Emporheben von Kelch und Hostie.....216
3.4.4.3 Ausfaltung der Kommunionriten.....217
3.4.4.4 Handlungsgebärde im Bereich der Hand bzw. der Finger.....222
3.4.4.5 Die Handlungsgebärde der Handauflegung.....223

3.5 Gebetsgebärden der Hände.....226

3.5.1 Das Falten der Hände.....227

3.5.2 Die Orantenhaltung.....229

3.5.3 Die Gebärde der Bekreuzung und des Kreuzens der Hände über der Brust.....231

3.5.4 Das Schlagen an die Brust als Ausdruck der Reue und Gesinnung der Buße.....232

3.6 Gesten und Gebärden im Bereich des Hauptes.....233

3.6.1 Der Gesichtsbereich – Augenbewegungen – Blickkontakt – Minenspiel.....233

3.6.2 Gesten im Bereich des Mundes.....235

3.6.3 Gesten im Bereich Stirn, Ohren und Nase.....239

4 Zeichen in Sachbezogenheit.....240

4.1 Der Materialgegenstand im Geltungsbereich liturgischer Vollzüge.....243

4.2 Gliederung der sachlichen Zeichen in feste – flüssige – luftförmige Elemente.....245

4.2.1 Feste Elemente:.....245

4.2.2 Flüssige Elemente.....247

4.2.3 Luftförmige Elemente 248
4.3 Veredelte bzw. künstlich unbelebte Gegenstände 249
4.4 Zusammenfassung und Unterbreitung weiterer Vorschläge 252

5 Rituelles Handeln und die Notwendigkeit der liturgischen Propädeutik 260
5.1 Rituale als Sinn und Identitätsstiftung 262
5.2 Rituale als Bewahrung der Identität 263
5.3 Integrations- und Kommunikationsrituale 263
5.4 Rituale als Hilfe zur Lebensbewältigung 264
5.5 Liturgie- und Symbolfähigkeit 265
5.5.1 Der Ansatz Romano Guardinis zur Liturgie und Symbolfähigkeit 266
5.5.2 Lebendige Bildungsarbeit im Licht des II. Vatikanums 270
5.5.3 Bedeutung der Katechese in den nachkonziliaren Dokumenten 272
5.6 Zusammenfassung 273

6 Gottesdienst-Gestaltung im Sinne des „Gestalt-Gebens“ 274
6.1 Was spricht für und gegen den Begriff der Gottesdienst-Gestaltung? 275
6.2 Liturgisches Spannungsverhältnis zwischen Ordnung und Freiheit 276
6.2.1 Verantwortung der kirchlichen Autorität zur Bewahrung der Ordnung. 276
6.2.2 Kreativität und schöpferische Freiheit in der Liturgie der Gegenwart 280
6.3 Neuere Konzeption des Gottesdienstes als Drama 284
6.3.1 Vorbereitungsphase – Innere Sammlung als Vorbereitung 285
6.3.2 Eröffnungsphase – Versammlung der Gläubigen 286
6.3.3 Hauptphase – Zentrum der liturgischen Feier 286
6.3.4 Abschlussphase mit Ausklang 287
6.4 Zusammenfassung 288

7 Historischer Rückblick – zwischen Reduktion und Wiedergewinnung leiblicher Vollzüge 288
7.1 Anfänge des frühen liturgischen Lebens 288
7.2 Entwicklung zur Reichskirche 291
7.3 Die römische Liturgie im Frankenreich 292
7.4 Die mittelalterliche Wende ins Subjektive im Früh- und Hochmittelalter 292
7.5 Die Aufklärungsepoche 293
7.5.1 Reduktion leiblicher Vollzüge durch die Betonung der Vernunft 294
7.5.2 Konzentration auf das „Rein-Geistige“ im 19. Jahrhundert 299
7.6 Das Zeitalter der Romantik mit seiner gefühls- und gemüthaften Komponente 302
7.7 Die „Katholische Restauration“ und ihr Einfluss auf die Würde und Schönheit 302
7.8 „Uralte Neuentdeckung“ der Körpersprache im 20. Jahrhundert 303
7.9 Zusammenfassung 305

8 Spirituelle Sehnsucht nach Ganzheit in Ausdruck und Bewegung 305
8.1 Gott – Ursache aller Bewegung 307
8.2 Der Mensch als „Sich-Bewegender“ 308
8.3 Das Gottesvolk als „leibhaftiges Ganzes“ in Bewegung 309
8.4 Grundmöglichkeit des menschlichen Ausdrucks 311
8.5 Liturgisches Ausdrucksverhalten durch Besinnung und Stille 312
8.6 Dreidimensionalität von Wort-Gesang-Bewegung 314
8.6.1 Die verbale Ausdrucksform – Wortsprache 316
8.6.2 Die klangliche Dimension – Liturgische Musik und Gesang 321
8.6.3 Die bewegungsmäßige Dimension 330
8.7 Zusammenfassung des liturgischen Ausdrucksverhaltens 331

TEIL III 333

Prozession – Wallfahrt – Liturgischer Tanz 333

1 Ausdrucksformen liturgischer Volksfrömmigkeit 333
1.1 Einführende Bemerkungen zur Volksfrömmigkeit 334
1.2 Das Rosenkranzgebet 337
1.3 Das Bruderschaftswesen 339

2 Das Fest Fronleichnam 341

2.1 Namensgebung des Festes 341
2.2 Die Entstehung des Festes 342
2.3 Der frömmigkeitsgeschichtliche Zusammenhang des Festes 344
2.4 Die Fronleichnamsprozession 347

3 Liturgische Tänze mit volkstümlichem Charakter 350

3.1 Prozessionstänze 350
3.2 Der hüpfende Prozessionstanz zu Echternach 351
3.3 Totentänze 353
3.4 Tanzepidemien 356
3.5 Ball- und Tanzspiele 357
3.6 Der Tanz von Los Seises in der Kathedrale von Sevilla 358
3.7 Tänze um den Weihnachtsfestkreis 360
3.8 Maskentänze und Tänze zu Narrenfesten 361
3.9 Zusammenfassung 362

4 Das Prozessions- und Wallfahrtswesen 363

4.1 Die Prozession 364

4.1.1 Zum Begriff und Wesen der Prozession 364

4.1.2 Die Auffassung der Prozession als „Heiliger Kult“ 366

4.1.3 Prozession als Ausdruckshandlung in Bewegung 369

4.1.4 Prozession und ihre inhaltliche Prägung 370

4.2 Gestaltungselemente der (Wallfahrts-)Prozession 371

4.2.1 Kreuz und Kreuzträger 372

4.2.2 Der Baldachin – Abbild des „Himmlischen Jerusalem“ 374

4.2.3 Kerzen –Weihrauchgefäß und Weihrauch 375

4.2.4 Die Monstranz – Entstehung, Bedeutung und Vielfalt der Formen 378

4.2.5 Prozessionsfahnen und Prozessionsstangen 385

4.2.6 Die Prozessionskleidung 388

4.2.7 Blumenschmuck und Blumenteppiche 389

4.2.8 Glocken und Schellen 390

4.2.9 Das Mitführen von Kreuz, Reliquiare, Figuren, und Bilder 390

4.3 Prozession unter Einbeziehung von Schau und Spiel 393

4.3.1 Die „Schau“ als Bestandteil der Liturgie 394

4.3.2 Die Auffassung der Prozession als „zweckfreies“ Spiel 396

4.3.3 Zusammenschau der Thematik Schau und Spiel 398

4.4 Die raum-zeitliche Dimension der Prozession 399

4.4.1 Die räumliche Dimension 399

4.4.2 Die zeitliche Dimension 400

4.5 Prozession als „zielgerichtete Bewegung“ und „gestaltetes Gehen“ 401

4.6 Sonderformen der Prozession 402

4.6.1 Schiffsprozessionen 403

4.6.2 Neue Formen mit prozessionsartigen Schrittfolgen 403

4.6.3 Springprozession als Sonderform 404

4.6.4 Der Weingartner „Blutritt“ 405

4.6.5 Zusammenfassende Bemerkungen zur Prozession 406

4.7 Das Wallfahrtswesen 407

4.7.1 Einleitung und Begrifflichkeiten zu „Wallfahrt“ und „Pilgern“ 408

4.7.2 Wallfahrt als religiöser Ausdruck nichtchristlicher Völker 409

4.7.3 Wallfahrtsgeschichte des Alten und Neuen Testamentes 410

4.7.3.1 Die Wallfahrt des alttestamentlichen Volkes Israel 410

4.7.3.2 Die Wallfahrt im Neuen Testament 413

4.7.4 Die christliche Wallfahrt und ihre anfängliche Entfaltung 414

4.7.5 Unterschiedliche Bewertungen der Wallfahrt im Laufe der Geschichte 417
4.7.5.1 Die Kreuzzüge in enger Verbindung mit dem Wallfahrtswesens 417
4.7.5.2 Aufblühen und Prachtentfaltung der Wallfahrt im Mittelalter 420
4.7.5.3 Ablehnung und Kritikpunkte des Wallfahrtswesens im Reformationszeitalter 425
4.7.5.4 Gegenreformatorische Haltungen der Kirche 429
4.7.5.5 Rückgang des Wallfahrtswesens in der katholischen Aufklärung 433
4.7.5.6 Erneutes Aufblühen des Wallfahrtswesens im Zeitalter der Romantik 436
4.7.5.7 Die „heilige Pilgerschaft“ des Volk Gottes im Licht des II. Vatikanums 437
4.7.5.8 Bewertung der Wallfahrt in der Gegenwart 439

4.8 Wallfahrtsfrömmigkeit 441

4.8.1 Regionale Verwurzelung der einzelnen Andachtsstätten und Kultformen 441

4.8.2 Marienverehrung 442

4.8.3 Empfehlung von Andachtsübungen 443

4.9 Der Weg und das Ziel einer Wallfahrt 443

4.10 Liturgietheologische Aspekte der Wallfahrt 446

4.10.1 Der Pilgersegen 447

4.10.2 Das Ankommen am Zielort der Wallfahrt 448

4.11 Zusammenfassung 449

5 Prozessionale Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirche 449

5.1 Die Lichtfeier und Lichterprozession am Fest der „Darstellung des Herrn“ 451

5.1.1 Das Leitmotiv 452

5.1.2 Die Lichterprozession 453

5.2 Die Lichtfeier und Lichterprozession in der Osternacht 454

5.2.1 Das Leitmotiv 454

5.2.2 Die österliche Lichtfeier 455

5.2.3 Die Lichterprozession 458

5.3 Das Luzernarium 458

5.4 Die Lichtfeier am Fest des hl Martin – Der Martinszug 460

5.5 Die Lichtfeier und der Lichterumzug am Fest der hl Lucia 461

5.6 Brauchtum des Frauentragens bzw. der Herbergssuche 462

5.7 Die Palmenfeier und Palmprozession am Palmsonntag 463

5.7.1 Das Leitmotiv 463

5.7.2 Die Palmenfeier 467

5.7.3 Die Palmprozession 467

5.8 Fußwaschung und Prozession am Gründonnerstag 471

5.8.1 Das Leitmotiv 471

5.8.2 Die Prozession - Übertragung und Anbetung vor dem Allerheiligsten 472

5.9 Die Kreuzverehrung und die Kreuzwegprozession 473

5.9.1 Das Leitmotiv 473

5.9.2 Die Kreuzverehrung am Karfreitag 474

5.9.3 Die Kreuzwegprozession ... 477
5.10 Das Gottesgeleit bei Bitt- oder Flurprozessionen ... 479
5.10.1 Das Leitmotiv ... 481
5.10.2 Litania major – die älteste Bittprozession ... 481
5.10.3 Litania minor – die jüngere Bittprozession ... 482
5.11 Umzüge mit Bildern und Reliquien ... 483
5.12 Die Bußprozession bzw. der Bußgang ... 484
5.13 Das Grabgeleit ... 486
5.13.1 Das Leitmotiv ... 486
5.13.2 Das Geleit als Prozessionsbewegung ... 488
5.14 Zusammenfassung ... 489

6 Prozessionale Bewegungen im Gottesdienst ... 490

6.1 Die Versammlung zum Gottesdienst ... 490
6.2 Die feierliche Einzugsprozession und ihre Gestaltungselemente ... 491
6.2.1 Der Introitus ... 491
6.2.2 Die Verehrung des Altars und des Kreuzes ... 493
6.2.3 Das Umschreiten des Altars mit Weihrauch ... 493
6.2.4 Inzensierung des Priesters und des Volkes ... 494
6.3 Umgang und Weihwasser-Besprengung beim sonntäglichen Taufgedächtnis ... 494
6.4 Feierliches Geleit beim Einzug der Brautleute ... 496
6.5 Das Geleit bei der Feier der Kindertaufe bzw. der Zug zum Taufbrunnen ... 498
6.6 Die Evangelienprozession und Begleithandlungen ... 499
6.7 Gabenprozession und Gabenübertragung ... 502
6.7.1 Die Gabenprozession ... 503
6.7.2 Die Gabenübertragung ... 505
6.8 Der Kommuniongang ... 506
6.9 Zusammenfassung ... 507

7 Benediktionen und Segnungshandlungen ... 507

7.1 Altar- und Kirchweihe ... 510
7.2 Die Glockenweihe ... 512
7.3 Die Orgelweihe ... 514
7.4 Die Speisensegnung ... 515
7.5 Die Adventkranzweihe und Segnung der Kerzen ... 516
7.6 Weihwassersegnung im Eröffnungselement der sonntäglichen Liturgie ... 517
7.7 Die Segensgeste des Kreuzzeichens am Beginn der liturgischen Feier ... 518
7.8 Segnung am Fest der „Darstellung des Herrn“ ... 519

7.9 Der göttliche Segen im Sternsingerbrauchtum *520*
7.10 Segnung der Asche am Aschermittwoch und Auflegung des Aschenkreuzes *521*
7.11 Zusammenfassung *523*

8 Der liturgische Tanz **524**

8.1 Auseinandersetzung mit der Thematik des Tanzes *524*
8.2 Verschiedene Bezeichnungen des Tanzes im religiösen Umfeld *525*
8.3 Anthropologische Voraussetzungen des Tanzes *531*
8.3.1 Tanz als Bewegungsphänomen und Ausdrucksgebärde des Menschen 532
8.3.2 Tanz – Unterstützung der Symbolfähigkeit 534
8.4 Tanz unter dem Aspekt der Gemeinschaftsförderung und Kommunikation *535*
8.5 Tanz als Bewegungsphänomen in Raum und Zeit *536*
8.5.1 Zur Raumerfahrung des Tanzes 537
8.5.2 Tanz als Möglichkeit der Transzendenz der Zeit 538
8.6 Prägung des Tanzes durch Rhythmus und Dynamik *539*
8.6.1 Rhythmische Periodizität 540
8.6.2 Tanz im Zusammenhang von Rhythmus – Bewegung – Musik 541
8.7 Die Auffassung des Tanzes als „heiliges Spiel“ *543*
8.8 Meditativer Tanz – Erfahrung mystischer Ergriffenheit *547*
8.8.1 Transzendenzerfahrung 550
8.8.2 Tanz als Ausdruck einer spirituellen Sehnsucht 551
8.8.3 Zwischen ekstatischem Erleben und dem Aspekt der Lebensintensivierung 553
8.8.3.1 Tanzekstase 553
8.8.3.2 Der Aspekt der Lebensintensivierung 555
8.9 Der Tanz im Zeugnis der Hl. Schrift *557*
8.9.1 Tanz im Alten Testament und seine Begrifflichkeiten 557
8.9.2 Alttestamentliche Feste – Musik und Reigentanz 559
8.9.3 Der kultische Tanz als Abfall von Gott 560
8.9.4 Der „Hink-Tanz“ 561
8.9.5 Tanz zwischen Erotik und Verteufelung 561
8.9.6 Davids Tanz vor der Bundeslade 562
8.9.7 Siegestänze 563
8.9.8 Tanz zur Thronbesteigung Salomons 564
8.9.9 Affination von Tanz und Fest im Judentum 564
8.9.10 Der Hochzeitstanz 565
8.9.11 Tanz aus Anlass der Freude und der Trauer 566
8.9.12 Umzüge und Prozessionen im Alten Testament 566
8.9.13 Tanz im Neuen Testament 568
8.10 Tanz im Kult nichtchristlicher Religionen und Völker *569*

8.11 Ein historischer Rückblick – Umstrittenheit bzw. Ablehnung des Tanzes *570*
8.11.1 Verhältnis des Urchristentums und der Alten Kirche zum Tanz 571
8.11.2 Einstellung der Kirche zum Tanz im Mittelalter bis in die Neuzeit 577
8.11.3 Zaghafte Annäherung der Kirche an den Tanz durch das II. Vatikanum 578
8.12 Entwurf einer Theologie des Tanzes *582*
8.13 Möglichkeiten einer funktionalen Einfügung des liturgischen Tanzes *584*
8.13.1 Tanz zur Eröffnung und zum Auszug des Gottesdienstes 584
8.13.2 Der Tanz zum Bußakt und zum anschließendem Kyrie und Gloria 585
8.13.3 Der Verkündigungstanz 586
8.13.4 Tanz zum Glaubensbekenntnis 587
8.13.5 Tanz zur Gabenbereitung 588
8.13.6 Tanz zum Vaterunser und Fürbittgebet 589
8.13.7 Tanz zur großen Danksagung – Eucharistiegebet 589
8.13.8 Tanz zu Segen und Sendung 590
8.14 Situationsschilderung zum liturgischer Tanz in der Gegenwart *591*
8.15 Zusammenfassung und Ausblick *592*

B) An der Praxis orientierter Teil 594

TEIL IV 594

Empirische Untersuchung im Bundesland Vorarlberg 594

1 Die Forschungsfrage 595

2 Zur Methode der „Teilnehmenden Beobachtung“ 596
2.1 Wissenschaftlichkeit dieser Untersuchungsmethode *598*
2.2 Anliegen und Ziel der Empirischen Untersuchung *600*
2.3 Gegenstand und Begrenzung *601*
2.4 Charakteristika der Untersuchungsmethode *601*
2.4.1 Strukturiertheit 601
2.4.2 Offenheit 602
2.4.3 Partizipation 602

3 Durchführung der Empirischen Untersuchung 603
3.1 Kennzeichnende Phasen dieser Untersuchung *604*
3.1.1 Zugang zum und Rückzug aus dem Untersuchungsfeld 605
3.1.2 Rollenwahl bzw. Rollenidentifikation 605
3.1.3 Datenerhebung und Beobachtungsprotokoll 607
3.1.4 Interpretation bzw. Auswertung der Untersuchungen 608

3.2 Untersuchungsablauf *609*

3.2.1 Gegenstand und Begrenzung der Beobachtungsfelder 609

3.2.2 Kriterien zur Auswahl 610

3.2.3 Kennzeichnung der Untersuchungsphasen 612

3.3 Durchführung meiner Untersuchung *612*

3.3.1 Rollenwahl bzw. Rollenidentifikation 612

3.3.2 Gegenstand und Begrenzung 613

3.3.3 Datenerhebung und Beobachtungsprotokoll 613

3.3.4 Interpretation der Untersuchungsergebnisse 614
3.3.4.1 Der sozialwissenschaftlichen Blick – Interpretation 1. Ordnung 615
3.3.4.2 Der liturgietheologische Blick – Interpretation 2. Ordnung 615

4 Empirische Untersuchungen im Land Vorarlberg 616

4.1 Dom St. Nikolaus in Feldkirch *616*

4.1.1 Auswahlkriterien 616

4.1.2 Beschreibung der Gemeinde 617

4.1.3 Beschreibung des Kirchenraumes 617

4.1.4 Beobachtungsposition 618

4.1.5 Beobachtungsprotokoll 618

4.1.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse 624
4.1.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick – Interpretation 1. Ordnung 625
4.1.6.2 Liturgietheologische Interpretation 626

4.2 Pfarrkirche Schruns im Montafon *628*

4.2.1 Auswahlkriterien 628

4.2.2 Beschreibung der Gemeinde 629

4.2.3 Beschreibung des Kirchenraumes 629

4.2.4 Beobachtungsposition 629

4.2.5 Beobachtungsprotokoll 630

4.2.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse 634
4.2.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick - Interpretation 1. Ordnung 634
4.2.6.2 Der liturgietheologische Blick – Interpretation 2. Ordnung 635

4.3 Pfarrkirche Schwarzenberg im Bregenzerwald *637*

4.3.1 Auswahlkriterien 638

4.3.2 Beschreibung der Gemeinde 638

4.3.3 Beschreibung des Kirchenraumes 639

4.3.4 Beobachtungsposition 639

4.3.5 Beobachtungsprotokoll 640

4.3.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse 644
4.3.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick – Interpretation 1. Ordnung 644
4.3.6.2 Liturgietheologische Interpretation – Interpretation 2. Ordnung 646

4.4 Stadtkirche Herz Jesu in Bregenz *648*
4.4.1 Auswahlkriterien 648
4.4.2 Beschreibung der Gemeinde 649
4.4.3 Beschreibung des Kirchenraumes 649
4.4.4 Beobachtungsposition 650
4.4.5 Beobachtungsprotokoll 650
4.4.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse 655
4.4.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick – Interpretation 1. Ordnung 655
4.4.6.2 Der liturgiewissenschaftliche Blick – Interpretation 2. Ordnung 656
4.5 Pfarrkirche St. Konrad in Hohenems im Rheintal *659*
4.5.1 Auswahlkriterien 660
4.5.2 Beschreibung der Gemeinde 660
4.5.3 Beschreibung des Kirchenraumes 660
4.5.4 Beobachtungsposition 661
4.5.5 Beobachtungsprotokoll 662
4.5.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse 669
4.5.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick – Interpretation 1. Ordnung 669
4.5.6.2 Der liturgiewissenschaftliche Blick – Interpretation 2. Ordnung 670
4.6 Pfarrkirche Nenzing im Walgau *675*
4.6.1 Kriterien der Auswahl 676
4.6.2 Beschreibung der Gemeinde 676
4.6.3 Beschreibung des Kirchenraumes 676
4.6.4 Beobachtungsposition 677
4.6.5 Beobachtungsprotokoll 678
4.6.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse 680
4.6.6.1 Der sozialwissenschaftlich Blick - Interpretation 1. Ordnung 681
4.6.6.2 Der liturgietheologische Blick – Interpretation 2. Ordnung 682

5 Zusammenfassung der Erkenntnisse – vergleichende Darstellungen 684

5.1 Architektonische Beschaffenheit des Kirchenraumes *685*
5.2 Ausdrucks- und Wahrnehmungsformen *686*
5.3 Die Dreidimensionalität von Wort/Klang/Bewegung *687*
5.4 Beziehungsmerkmale und Kommunikation *688*
5.5 Die tätige Teilnahme der Gläubigen *689*
5.6 Weiterentwicklung der Bewegungsdimension *689*

Teil V 692

Schlussfolgerungen 692

Quellen- und Literaturverzeichnis 694

ALLGEMEINE VORBEMERKUNGEN

Die lateinischen Quellen werden in autorisierter deutscher Übersetzung zitiert. Zur Umschrift (Transliteration) griechischer Alphabete siehe:

http://www.uibk.ac.at/bibhist/repschinski/hilfsmittel/loccum.pdf

Die Abkürzungen der biblischen Bücher entsprechen den „Loccumer Richtlinien", die Abkürzungen die Abkürzungen der Zeitschriften, Reihen, Sammelwerke usw. erfolgen nach dem „Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete" (IATG)[1], soweit sie darin enthalten sind.

Frühchristliche Quellen werden i.d.R. nach den Abkürzungsverzeichnissen in G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford [11]1991 / *Thesaurus Linguae Latinae (Index librorum, scriptorum, inscriptionum, ex quibus exempla adferuntur)*, Leipzig [2]1990, abgekürzt. Päpstliche Bullen und Apostolische Schreiben sind nach dem üblichen Brauch mit den einleitenden Worten angeführt.

---

[1] SCHWERTNER, Siegfried M., Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin / New York [2]1992.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1. Allgemeine Abkürzungen

abgedr.	abgedruckt
Anm.	Anmerkung(en)
Auf.	Auflage
Bd. / Bde.	Band / Bände
bzw.	beziehungsweise
Can(n.)	Canon(es)
dies.	dieselbe(n)
ders.	derselbe
ebd.	ebenda
f. / ff.	folgend / folgende
FS	Festschrift
hg.	herausgegeben
Hg(g).	ein (mehrere) Herausgeber
Kap.	Kapitel
lat.	lateinisch(e, en, er, es)
ND	Nachdruck(e)
u.a.	und andere / unter anderem
überarb.	überarbeitet
übers.	übersetzt
Übers.	Übersetzung(en)
S.th	Summa theologica (theologiae)
vgl.	vergleiche
vol.	Volumen
v. Chr.	vor Christi Geburt
z.B.	zum Beispiel

Alle weiteren Abkürzungen richten sich weitgehend nach dem Verzeichnis in: Siegfried M. SCHWERTNER, IATG[2]. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin / New York [2]1992.

2. Abkürzung für Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke

ALW	Archiv Für Liturgiewissenschaft, Regensburg 1950-1952.
BKV^2	Bibliothek der Kirchenväter, u.a. hg. v. Otto BARDENHEWER/ Theodor SCHERMANN (ab Bd. 35: J. Zellinger) u. C. Weyman, 83 Bde, Kempten, 1911-38.
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, lat.-dt., hrsg. von Libero Gerosa und Peter Krämer, Paderborn 2000.
CChr.SL	Corpus Christianorum. Seria Latina, Turnholt 1953ff.
CIC/1917	Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae SV auctoritate promulgatus, Romae 1917.
CIC/1983	Codex Iuris Canonici. Auctoritate Joannis Pauli Pp.II promulgaturs, Romae 1983.
CIG	Christ in der Gegenwart, katholische Wochenzeitschrift, Freiburg im Breisgau 1967ff.
Conc (D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Regensburg 1950-1952, Einsiedeln / Mainz 1965-1967.
DH	Heinrich DENZINGER / Peter HÜNERMANN (Hrsg.), Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen, Freiburg im Breisgau / Basel / Rom / Wien ^{42}2009.
DS	Heinrich DENZINGER / Adolf SCHÖNMETZER (Hgg.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{36}1976.
ERJb	Eranos-Jahrbuch 1-38, Zürich 1933-1969 (seit 1979 Eranos).
DSp	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et Histoire, hg. v. Marcel VILLER, Bd. 1-3, Paris 1932-1933.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg u.a. 1991-1993.
GdK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 8 Bde., hg. v. Hans B. MEYER u.a., Regensburg 1983-1985.
GL	Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Stammausgabe, Stuttgart 1975.

GuL	Geist und Leben. Urzeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg 1947-1949.
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. Hubert JEDIN, 7 Bde., Freiburg im Breisgau 1962-1979.
HlD	Heiliger Dienst, Salzburg 1947-1949.
HS	Historische Studien, hg. v. Ernst EBERING, Berlin 1896-1898.
HThG	Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. v. Heinrich FRIES, 2 Bde., München 1962-1963.
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift Communio, Frankfurt/M. 1972-1974.
IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1911-1913.
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, Kassel 1955-1957.
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster 1921-1941.
KatBl	Katechetische Blätter, München 1875-1877.
LJ	Liturgisches Jahrbuch, Münster 1951-1953.
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster 1957-1959.
LS	Lebendige Seelsorge, Freiburg im Breisgau 1950-1952.
$LThK^2$	Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neu bearb. Auflage, hg. v. Josef HÖFER / Karl RAHNER, 10 Bde. u. Reg.-Bd., Freiburg im Breisgau 1957-1967.
$LThK^3$	Lexikon für Theologie und Kirche, 3. völlig neu bearb. Auflage, hg. v. Walter KASPER, 11. Bde., Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1993-1995.
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellenforschung, Münster 1928-1939.
MThA	Münsteraner theologische Abhandlungen, hg. v. Arnold ANGENENDT / Klemens RICHTER / Antonio AUTIERO / Erich ZENGER, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950-1952.
NHThG	Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, erw. Neuausgabe, hg. v. Peter EICHER, 5 Bde, München 1991.
PG	Patrologia Graeca, hg. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1857 ff.
PL	Patrologiae cursus completus, hg. v. Jacques-Paul MIGNE, Series Latina, 217 Bde. u. 4 Reg. Bde, Paris 1841-1864.

PLSp	Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. v. Christian SCHÜTZ, Freiburg im Breisgau 1988.
PO	Patrologia orientalis, hg. v. René GRAFFIN u. François-Nicolas NAU, Paris 1903-1905.
RB	Benedictus de Nursia, Die Regel des heiligen Benedikt, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, lat.-dt. Beuron 2009.
RED.F	Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior – Fontes, Rom 1956-1958.
RGG^4	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Hans D. BETZ u.a., 8 Bde., Tübingen 1998.
SCRit	Sacrorum Congregatio Rituum, Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum I-V, Rom 1898-1927.
StPLi	Studien zur Pastoralliturgie, Regensburg 1976-1978.
THG(B)	Theologie der Gegenwart, Bergen / Enkheim / Kevelaer 1960-1962.
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn 1909-1911.
TRE	Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard KRAUSE / Gerhard MÜLLER, Berlin 1977-1979.
VApSt	Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. v. Sekretariat. der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975 ff.
WA	Martin LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe [=Weimarer Ausgabe] Weimar 1883-1885.
WdC	Wörterbuch des Christentums, hg. v. Volker DREHSEN u.a., Güthersloh / Zürich 1988.
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg 1926-1928.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck) Wien 1877-1879.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891-1893.

3. Abkürzungen für Dokumente des II. Vatikanischen Konzils

VatII GS	Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ v. 7. Dezember 1965, in: AAS 58 (1966) 1025-1115.
VatII LG	Vaticanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ v. 21. November 1964, in: AAS 57 (1965) 5-75.
VatII OE	Vaticanum II, Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum“, v. 21. November 1964, in: AAS 57 (1965) 76-89.

VatII PO Vaticanum II, Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“ v. 7. Dezember 1965, in: AAS 58 (1966) 991-1024.

VatII SC Vaticanum II, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ v. 4. Dezember 1963, in: AAS 56 (1964) 83-138.

LITURGISCHE EDITIONEN

Liturgische Quellentexte, auch die neueren liturgischen Bücher und Dokumente, die eine Einteilung in Bücher, Kapitelaufweisen, werden in Text und Anmerkungen in der Regel nicht mit Seitenzahlen, sondern mit den betreffenden Nummern zitiert.

AEM Allgemeine Einführung in das römische Messbuch [Institutio generalis Missalis Romani] (1969/1975). Offizielle deutsche Übersetzung in: Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. i. Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands. Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln 1975 (Die Feier der heiligen Messe [Dt. übers. v. MRom.Inst.]).

Andrieu ANDRIEU, Michel (Hg.), *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, 5 vols. Louvain 1931-1961 (SSL 11. 23. 24. 28. 29).

Benediktionale BENEDIKTIONALE, Studienausgabe für die kath. Bistümer des dt. Sprachgebietes. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission im dt. Sprachgebiet. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich.

CaerEp Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII pont. Max. jussu editum […] – seit 1600, später mehrfach revidiert, in verschiedenen Verlagen.

CaerEp 1984 Caeremoniale episcoporum. Ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instrauratum auctoritate Joannis Pauli pp. II promulgatum, Editio typica, Vaticano 1984.

DSp DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE ASCETIQUE ET MYSTIQUE. Doctrine et Histoire, hg. v. Marcel VILLER, Bd. 1-3. Paris 1932ff.

EcclOr ECCLESIA ORANS. Periodica de Scientiis Liturgicis cura Facultatis S. Liturgiae in Pont. Athenaeo Anselmino de Urbe, Roma. 1-. 1984-.

EKG EVANGELISCHES KIRCHENGESANGSBUCH, 4. Auflage, Wien 1960.

GeV	SACRAMENTARIUM GELASIANUM VETUS. *Ausgabe*: MOHLBERG, Cunibert (Hg.) (in Verb. mit Leo EIZENHÖFER, u. Petrus SIFFRIN), Liber Sacramentorum Romanæ Aecclesiæ Ordinis Anni Circuli […] (RED F 4), Rom ^{3}1981.
IGMR	Missale Romanum. *Institutio generalis Missalis Romani* (IGMR). Editio typica tertia 2002. (AEM für Allgem. Einführung in das Römische Messbuch)
Messbuch	MESSBUCH. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, 2 Bde., Einsiedeln u.a. 1975.
Messlektionar	MESSLEKTIONAR, Die Feier der heiligen Messe. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschen, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg, Einsiedeln u.a. 1983.
MRom 1570	MISSALE ROMANUM. Ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Pii V. Pont Max. iussu editum [u.ä.]. Editio typica [bzw. post typicam, u.ä.]. Ersch. v. 1570 bis 1962, öfters novelliert, inhaltsgleich in zahlreichen Verlagen.
MRom 1975	MISSALE ROMANUM. Ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum Pauli pp. VI promulgatum. Editio typica altera, Vaticano 1975.
OR	ORDO ROMANUS / Ordines Romani. Ausgabe: ANDRIEU, Michael (Hg.), Les Ordines Romani du haut moyen-âge, vol. I-V (=SSL 175), Louvain 1931-1961.
PRG	Le PONTIFICAL ROMANO GERMANIQUE du dixième siècle, [ed. Par], *Ausgabe:* VOGEL, Cyrille / ELZEL, Reinhard, vol. I-III (=StT 226, 227, 269), Vatikanstadt 1963-72.
RitRom	RITUALE ROMANUM. Bis 1965: Rituale Romanum Pauli V pont. Max. ijssu editum [u.ä.]. – Seit 1614, in verschiedenen Vorlagen. – Nach 1965: Rituale Romanum ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Erscheint neubearbeitet in Teilausgaben.
RitRom	RITUALE ROMANUM, Caeremoniale episcoporum ac Pontificale Romanum. Sanctisimi Domini Benedicti Papae XIV iussu edita et aucta, Romae 1752.

EINLEITUNG

Sich mit Leib und Seele in die Liturgie einzubringen, die Verleiblichung des Lobes Gottes in der tiefen Freude am Gottesdienst zu empfinden und zu erfahren, lässt eine Beheimatung inmitten der feiernden Gemeinschaft zu. Die gefeierte und gelebte Liturgie steht mit ausdrucksstarken Gesten und Gebärden und unter Einbeziehung der menschlichen Sinne im Blickfeld meines Vorhabens. Durch das Lob und die Verherrlichung Gottes wird der Mensch geheiligt und von der Liebe Gottes in seine Nähe gezogen. Die versammelte Gemeinde, die mit leeren Händen vor Gott steht, kommt dem Geheimnis des Glaubens in der Danksagung nahe. Gottes größtes Geschenk erweist sich in der Liebe Jesu Christi in seiner Hingabe. Das größte innerweltliche Geheimnis wird im Gedenken seiner erlösenden Heilstat gefeiert. Das bisherige Verständnis der Liturgie als „reines Opfer“ hat sich zugunsten der Menschen gewandelt. Der ganze Mensch in seiner leib-seelischen Einheit bringt sich selber als gottwohlgefälliges Opfer dar. Die menschliche Existenz mit allen von Gott geschenkten Gaben wird diesem Wandel unterworfen. Die Liebe ist tragendes Element einer menschlichen Lebenshaltung. Der Mensch, getragen vom alltäglichen Leben in Glaube, Hoffen und Lieben, drückt diese auch in einer wissenschaftlichen Welt in Zeichen aus und bringt seine Hingabe im gottesdienstlichen Tun zum Ausdruck. Die gläubigen Christen schöpfen aus der hl. Eucharistie. Auf diesem Boden wird eine christliche Lebensführung genährt, die in der Liebe zum Nächsten und in der Bereitschaft zum Teilen von Brot und Leben seine Wirkung zeigt. Die liturgische Feier nimmt Bezug zum Leben und weist uns den Weg zur Fülle des Lebens. Im Leib erfährt der Mensch die Zuwendung Gottes in der konkreten Geschichte seines Lebens. Um der Liturgie Lebendigkeit zu verleihen, ist es vonnöten, den liturgischen Inhalten Transparenz zu verleihen.

1 Zielsetzung und Umfang der Arbeit

Ausgehend von der allgemeinen Wahrnehmung, dass der menschliche Leib in der liturgischen Feier zu wenig einbezogen wird, ist eine Beschäftigung mit anthropologi-

schen Erkenntnissen und leibexpressiven sowie kinetischen Feierformen sinnvoll und notwendig. Daher beabsichtige ich, das weite Feld der Bewegungsdimension als menschliche Ausdrucksform zu vertiefen und neue Aspekte verschiedener mit der Bewegung verbundenen Feierformen zu entdecken.

2 Methode und Vorgehensweise

Der Fokus wird daher sowohl auf humane als auch auf theologische Voraussetzungen für den Mitvollzug der Liturgie gelegt. Am Lobe Gottes beteiligt sich der ganze Mensch in seiner von Gott geschaffenen „leib-geistigen Einheit“, und sein Tun besitzt den Charakter als Gemeinschaftsvollzug innerhalb der versammelten Gottesdienstgemeinde. Das Lob und die Verherrlichung Gottes besitzen einen Antwortcharakter auf Gottes Heilshandeln und erschöpfen sich nicht nur im menschlichen Sprechen, im gemeinsamen Beten und Singen. Sie vollziehen sich auch leiblich in den liturgischen Vollzügen durch die mannigfache Gebärdensprache auf eine lebendige und feierliche Weise.

Für meinen methodischen Weg steht die dringliche Frage im Raum: Wie kann die Aufmerksamkeit für ein Verständnis einer ganzheitlichen Liturgie im Bewusstsein der Gläubigen für eine lebendigen Feier gestärkt werden? Der Gottesdienst der Kirche feiert stets das vergegenwärtigende Gedächtnis des Pascha Christi. Seine volle Entfaltung begegnet uns im Mysterium zugleich sinnenfällig und verhüllt. Außerdem ist die Gegenwart Christi in der Liturgie nicht gleichsam „statisch“, unbeweglich und unbewegt zu denken. An dieser Stelle ist eine weitere Frage erlaubt, welche Umstände zu einer negativen Einstellung gegenüber allem Leiblich-Sinnlichen geführt haben? Der im Titel der Dissertation angeführte Leitgedanke des leibexpressiven und kinetischen Ausdrucks soll allen Ausführungen zugrunde liegen.

Das II. Vatikanische Konzil ist mit den verschiedensten Text-Formulierungen der Konzilsväter über Grundnormen der kirchlichen Feierpraxis impulsgebend. Die an den Beginn der Dissertation gestellten Dimensionen des Gottesdienstes der Kirche, die von besonderer Bedeutung sind, werden im Licht der Liturgiereform des II. Vatikanums betrachtet.

Sie sollen die Errungenschaften zahlreicher Konzilsväter in Erinnerung rufen und eine Hilfe darstellen, den Gottesdienst der Kirche in seiner Vielfalt an Reichtum und Fülle zu erfassen.

In einem historischen Rückblick erfolgt ein Hinweis auf eine abwechslungsvolle Sichtweise leibexpressiver, kinetischer und emotionaler Ausdrucksformen. Gegenüber der sakralen Tänze und Spiele wurde im Mittelalter eine Haltung zwischen Ablehnung und Wertschätzung eingenommen. Diese Umstrittenheit bezog sich auf „heilige Bewegungsspiele“ im Leben der Christen. Traditionelle Beispiele des Prozessions- und Wallfahrtswesens einschließlich verschiedener volksfrommen Formen von Tänzen und Reigen gerieten in einen Zweispalt und kamen allmählich zum Erliegen.

Nach einem längeren Stillstand vollzog sich ein Wandel, der sich in einem Wiedererwachen neuer Lebendigkeit und der Sinnenfreudigkeit zeigte und diese vergessene Dimension wieder ans Licht hob. Dem Dissertationsanliegen entsprechend verdient vor allem der anthropologische Aspekt mit der Betonung der Leiblichkeit eine nähere Entfaltung. Viele einzelne Schritte in dieser Arbeit sollen meinem Anliegen, Reichtum und Fülle der Liturgie zu entdecken, dienen.

Zuerst wird im Teil A.) das theoretische Aufgabenfeld der Bewegungsdimension des liturgischen Feierns dargelegt, wobei die wichtigsten Theorien und Entwicklungen im kontext der entscheidungen des II. Vatikanums berücksichtige werden. Im anschließenden praxisorientierten Teil sollen die Bewegungsdimensionen des liturgisichen Feierns anhand einer „sozialwissenschaftlichen Methode der Teilnehmenden Beobachtung“ in der Diözese Feldkirch eingehend die gegenwärtige Situation hinsichtlich des Verhaltens der GottesdienstteilnehmerInnen, insbesondere im Hinblick auf die Weiterentwicklung der Gebärdensprache in nachkonziliarer Zeit untersucht werden. Vor allem wird eine einleitende Forschungsfrage hinsichtlich leiblicher Vollzüge vorangestellt. Untersuchungsgegenstand bildet vor allem das ganzheitliche Tun des Menschen, die leibhaftige Existenz vor Gott. Die leiblichen Vollzüge werden unter anthropologischen, kommunikativen und kultischen Aspekten betrachtet und einem abschließenden Auswertungsverfahren unterzogen.

3 Forschungsstand

Ein kurzes Eingehen auf den derzeitigen Forschungsstand und meine ausgehende Forschungsfrage werden an den Beginn gestellt.[2]

Aus der Analyse von Texten, vor allem von Hugo Rahner, Romano Guardini, Ronald A. Sequeira, Dorothee Günther und Teresa Berger stellen die Grundzüge für eine ganzheitliche, sinnerfüllte Liturgie mit vielfältigen Gestaltungsmöglichkeiten des Gottesdienstes einen Gewinn dar. Die Beschäftigung mit diesen Texten lohnt sich, um die „alte“ (Körper-)Sprache des Glaubens wieder zu entdecken. Liturgische Grundnormen sind konstitutiv für eine Sprache einer dynamischen Begegnung mit Gott. Geltende liturgische Grundlegungen und Normen sind im kirchlichen Gesetzbuch (CIC 1983) enthalten und weisen auf die Dynamik des Göttlichen hin. Eine vorgefundene literarische Flut stellt unter Beweis, dass sich viele Autor/Innen veranlasst sahen, einer lebendigen, lebensnahen, gott- und geisterfüllten liturgischen Feier nachzuspüren.

Manfred Josuttis stellte bereits 1974 fest, „dass in Bezug auf die Behandlung der ‚gestischen, mimetischen und symbolischen Ausdrucksformen [...] eine deutliche Lücke in der liturgischen Forschung‘ besteht“[3]. Verschiedene liturgiewissenschaftliche Arbeiten von Autoren verhelfen dazu, aus Bausteinen Neues wachsen zu lassen. Dafür werden Menschen vorausgesetzt, die gegenüber der der Bewegungsdimension offen sind und diese im Glaubensleben neu zu entdecken. Die Grundlage bilden eine eingehende Beschäftigung mit der Anthropologie und Semiotik. Für eine ganzheitliche Liturgie werden Gestaltungsmöglichkeiten in Betracht gezogen, wobei die leibhafte menschliche Existenz vor Gott den größten Raum gewinnt. Haltungen, Gesten und Gebärden stehen unter entsprechenden Voraussetzungen für eine angemessene Feierkultur, die auch die menschliche Sinnesfreude einschließt.

---

[2] Ein näheres Eingehen erfolgt in Teil II, Kap. 2 Zeichen – Symbole – Symbolhandlungen im christlichen Gottesdienst.

[3] JOSUTTIS, Manfred, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München [4]1988, 169.

Liturgiewissen-schaftlich ist der Kategorie des Schönen einiges abzugewinnen, da eine Beziehung des Liturgischen zum Schönen nahe liegend ist.

In der wissenschaftlichen Diskussion gewinnt der Ausdruck des ganzheitlich verstandenen Menschen in der Liturgie theologisch und anthropologisch immer mehr Raum für eine dreidimensionale Ausdruckseinheit, die sich als Einheit von verbaler Sprache in Wort/Ton/Musik und nonverbaler Sprache, die Körpersprache einschließlich der Vielfalt von Bewegungsmöglichkeiten.

Ronald A. Sequeira behandelt im Handbuch für Liturgiewissenschaft die *Bewegungsdimension als liturgische Ausdrucksdimension* und macht Bemerkungen zum Forschungstätigkeit im 20. Jahrhundert. Seiner Aussage nach bestehen oft nur Einzelbeschreibungen, die nebeneinander behandelt wurden, „ohne sie miteinander zu verbinden und in ein Gesamtkonzept der Dimension Bewegung zu integrieren.“[4] Er betrachtet die Bewegungsdimension (liturgische Ausdrucksdimension) als den „komplexen Teil eines Bewegungsablaufes, der Haltungen und Gesten umfasst“[5].

Durch eine Neuentdeckung leiblicher Vollzüge, menschlicher Urgebärden, tritt das Geistlich-Verborgene in Erscheinung. In den liturgischen Vollzügen wird die anthropologische Voraussetzung zur Begegnung mit dem lebendigen Gott in besonderer Weise betont wird. Die anthropologische Dimension hat in der Liturgie eine grundlegende Botschaft erlangt. „Die Einsicht in den Stellenwert der Leiblichkeit als Grundlage menschlicher Existenz musste (nicht zuletzt auch von den anthropologischen Ansätzen anderer Wissenschaftszweige) erst wieder erlernt werden.“[6]

---

4 SEQUEIRA, Ronald A., Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, in: Hans B. MEYER / Rupert BERGER (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. (GdK 3), Regensburg ^{2}1990, 7-39, hier: 25.

5 Ebd., 29.

6 BERGER, Teresa, Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven (Pietas liturgica: Studia 1), St. Ottilien 1985, 3f.

Die „große und unverzichtbare Rolle der Liturgiegeschichtsforschung hat sich in der jüngsten Geschichte im Kontext der Liturgiereform im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils gezeigt.“[7]

Liturgiewissenschaft ist ohne Grundlagen einer historischen Forschung undenkbar. Wenn von einer „gewordenen Liturgie“ die Sprache ist, ist das WIE der Entwicklung und für das Verstehen das WARUM bedeutsam.[8]

Die Hauptaufgabe der Liturgiewissenschaft ist „nicht die Planung und Entwerfung des zu erneuernden Gottesdienstes […] sondern die theologisch-wissenschaftliche Reflexion des Glaubens, wie er im christlichen Gottesdienst der Vergangenheit und Gegenwart Gestalt annimmt.“[9] Ich wünsche mir, dass in der wissenschaftlichen Diskussion der Ausdruck des ganzheitlich verstandenen Menschen in der Theologie immer mehr Raum findet.

---

7 SABERSCHINSKY, Alexander, Der gefeierte Glaube. Einführung in die Liturgiewissenschaft, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2006, 21.

8 Vgl. ebd., 19-25, bes. 21.

9 MESSNER, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB für Wissenschaft 2173: Theologie), Paderborn / Wien u.a. 2001, 24.

A) THEORETISCHES AUFGABENFELD

TEIL I

WICHTIGE DIMENSIONEN DER LITURGIE

1 FEIER DER LEBENSGEMEINSCHAFT MIT CHRISTUS

„Wo der lebendige und liebende Gott in der Feier aufleuchten darf, sie also ‚gott-voll' wird, verleiht sie der Gemeinde und dem einzelnen eine eigentümlich dynamische Kraft, die auch heute zum Leben ermächtigt."[10] Einleitend zu den Ausführungen in diesem Kapitel folgt die Feststellung, dass in unserer westlichen Kultur nicht selten die mangelnde Freude an der Liturgiefeier beklagt wird, während in den südlichen Kulturen die Festfreude besonders durch Musik, prozessionsähnliche Umzüge, Tanz, Spiel, reiche Mahlzeit sowie festliche und farbenträchtige Kleidung auffallend ist.

Die zentrale Bedeutung der christlichen Religion ist der persönliche Gott, nicht eine Gottheit. Die Feierkultur zielt nicht nur auf den äußerlichen Vollzug möglichst vieler Teilnehmer, sondern auf die heilende, innerliche Teilnahme, die dazu bewegen soll, Gott meditativ-mystisch zu begegnen. Die Verwiesenheit auf Transzendenz kommt besonders in der liturgischen Feier zum Ausdruck. Die Begegnung mit dem lebendigen Gott ist dynamisch und mit den menschlichen Sinnen erfahrbar. Er ist mit menschlichen Ohren und Augen wahrnehmbar.

Ein Beispiel der Bibel zeigt, dass sich Gott auch berühren lässt, ist die Salbung von Bethanien, in der Jesus zulässt, dass Maria unter Tränen überschwänglich mit kostbarem Nardenöl seine Füße salbte und mit ihrem Haar trocknete (vgl. Joh 12,1-11).

---

[10] REDTENBACHER, Andreas, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge, Würzburg 2002, 62.

Durch die Gewährung der Berührung der Sünderin dessen, der alles entsühnt, erweist sich die Liebe Gottes.

Die Berührung mit dem lebendigen Gott bedeutet im heutigen Kontext, dass die christliche Gemeinde aus dem wechselseitigen Austausch von Lebens- und Glaubenserfahrungen lebt. Glauben und Leben, Gottesdienst und Menschendienst, dürfen zum einen nicht grundsätzlich voneinander getrennt bleiben. Zum anderen darf aber auch nicht der sakrale Charakter des Gottesdienstes als Feier der „Geheimnisse des Glaubens“ verloren gehen.

Die Feier ist ein Grundfaktor der Freude in der Weggemeinschaft mit Jesus Christus. Deshalb müssen auch die Voraussetzungen der konkret Liturgie feiernden Gemeinde berücksichtigt werden. Jede liturgische Feier ist Werk des Priesters Christus und seines mystischen Leibes, und in ihr nimmt. der Mensch vorauskostend an der Liturgie des himmlischen Jerusalem teil (vgl. VatII SC 7, 8). In der heilsamen Begegnung mit Jesus, durch seine Berührung, werden Menschen mit ihrer konkreten Lebensgeschichte zum Bestimmungsort seiner Ehre. Nach Albert Gerhards ist die Liturgie

> „der von der Kirche als Versammlung der Gläubigen gebildete geistgewirkte Raum, in dem zu bestimmter Zeit im Modus des Rituals symbolische Erfahrung der Fragmentarität und Ganzheit in der Spanne des ‚Schon’ und des ‚Noch nicht‘ ermöglicht wird durch die Begegnung mit der Gemeinschaft der Glaubenden in Vergangenheit (Zeugnis geronnener Erfahrung in der Verkündigung), Gegenwart (Zeugnis der Gemeinschaft der Glaubenden im Bekenntnis) und Zukunft (Ausblick auf die Vollendung im Bittgebet), durch Begegnung mit sich selbst (Erfahrung der Fragmentarität) und insbesondere mit Gott (heilsame Erfahrung der Ganzheit als eschatologische Verheißung und sakramentale Teilhabe)“[11].

Somit wird die gnadenhaft geschenkte Wirklichkeit mit jeder liturgischen Feier verknüpft. Jesus Christus geht den Weg mit den Gläubigen und stillt die Sehnsucht der Seele durch jenes Brot, das auf das größte Geheimnis hinweist – Verwandlung – durch die gemeinsame Eucharistiefeier. Die Verwandlung des einzelnen Menschen geschieht durch die Eingliederung in den *„Leib Christi in Wort und Sakrament“*.[12]

---

[11] GERHARDS, Albert, Art. Liturgie, in: NHThG 3, 7-22, hier: 10f.

[12] Ebd.

Eine lebendige Feier darf nichts von der geschichtlichen Heilstat in Jesus Christus einbüßen.

In der Eucharistie der Kirche ereignet sich eine Begegnung seines Lebens und Leidens des Menschen mit seinem Schicksal im Leben, Leiden und seiner Auferstehung. Deshalb ist die Bezeichnung der Eucharistiefeier als Feier der „Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus“ geläufig. Obwohl der *Kreuzestod Jesu* an einem bestimmten Ort der Geschichte festzumachen ist, hat das Kreuz dennoch einen unmittelbaren Bezug zu jedem Menschen unabhängig von Zeit und Ort seines Daseins.

Es entspricht dem Wesen des Menschen, dass er sich erkennend und bejahend auf die Welt hinbewegt, in dem er sie sich nicht nur von ihrem Gesetz bestimmen lässt, sondern sie zugleich aktiv gestaltet. Zur Grundbestimmung des geschichtlichen Daseins des Menschen zählt, dass er seinen Blick in seiner geistigen Existenz auf Gott richtet. Jesus wird als *die Person* begriffen, in der der unendliche *Gott* in die irdische Welt eingetreten ist. Von ihm wird die endgültige Frage nach der Sinnmitte menschlicher Existenz erhofft.[13]

Gottesdienst hat mit Leben und Lebendigkeit zu tun, da er selbst Feier des Lebens ist In dieser Feier wendet sich Gott dem Menschen zu, so dass sie bereits Anteil an ihm haben. „Er ist Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Gottesdienst verwandelt aber auch das Leben des Christen in der Welt eben durch diesen Lebensaustausch.“[14]

Liturgie steht im Zentrum christlicher Existenz. Die Liturgie als Lebensvollzug der Kirche hat eine herausragende Bedeutung und besteht darin, dass sie die Feier des Glaubens und des Lebens ist, dem alles christliche Handeln zugrunde liegt.

---

[13] Vgl. MÜLLER, Gerhard L., Laßt uns mit ihm gehen. Eucharistiefeier als Weggemeinschaft, Freiburg / Basel / Wien 1990, 5-31, bes. 12-19.

[14] REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 144.

1.1 Einladung zur gottesdienstlichen Versammlung

Die kirchliche Gemeinde ist in ihrem Wesen eine gottesdienstliche Versammlung. Gläubige dürfen der Verheißung vertrauen, dass Christus gegenwärtig ist, wenn die Kirche betet und singt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

„Der Focus liegt auf gottesdienstlichen Vollzügen im Binnenraum der Kirche.“[15] Die Gemeindeversammlung ist das „Zusammenkommen zur ecclesia“ (vgl. 1 Kor 11,18). Die Versammlung (hebr. kahạl) und Zusammenkunft bzw. Lehrhaus (gr. συνάγογη) sind als weitere Bezeichnungen geläufig. Die Versammlung wird als Zusammenkunft der „Vielen“ verstanden, die gerufen und dem Ruf im Glauben gefolgt sind. In allen Orts-, Teil- und Weltkirche soll die Versammlung ermöglicht werden. Im Gottesdienst wird die versammelte Gemeinde mit den großen Heilstaten der leibhaftigen Geschichte der Welt in Beziehung gebracht.

Die großen Heilsereignisse liegen in der Vergangenheit, besitzen jedoch ihre hohe Bedeutung für alle Zeiten und stehen mit der jeweiligen Gegenwart in enger Beziehung. „Die Kirche in ihrem Sein und in ihrem Handeln wird zu einer sichtbaren Erscheinung der menschlichen Nähe Gottes in der Welt.“[16] Die Versammelten werden mit ihrer gegenwärtigen Existenz in das Heilswirken Gottes hineingenommen und in den Dienst der heiligen Geheimnisse gestellt.

> „Gemeinde ist Versammlung von Menschen, die gemeinsam von Gott betroffen sind und um solcher Betroffenheit willen gemeinsam Gott feiern. Die Seinsweise der Gemeinde ist das Miteinandersein. Was ist das? Jeder, der dazugehört, ist einerseits ein anderer der anderen, jeder ist aber auch mit allein eins, weil der göttliche Gott, der als einer in allen lebt, auch in jedem lebt. Darum ist jeder einzelne auch eins mit allen, weil er eins ist mit dem einen Gott, der in allem lebt. Und was als eines in allen lebt, der göttliche Gott, lebt auch als eines in jedem. Und so ist ihr Sein: Mit-ein-ander-Sein.“[17]

---

15 BENKE, Christoph, Liturgie – Quelle der Spiritualität, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 39-48, hier: 41.

16 MÜLLER, Laßt uns mit ihm gehen, 33.

17 WELTE, Bernhard, Religionsphilosophie, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{4}1985, 208.

Der Gottesdienst der Kirche und der Gottesdienst im Alltag der Welt stehen als Erfüllung des ersten Gebotes in einem unlöslichen Zusammenhang. Aus dem Besagten ergibt sich auch unlösbare Einheit zwischen der gottesdienstlichen Versammlung und dem Alltag der Welt. Diese bedeutende Wechselwirkung zwischen der liturgischen Praxis und dem realen Leben soll in Erinnerung gerufen werden: Wenn vom Christus- und Pascha-Mysterium die Rede ist, geht es um das Leben. Denn Jesus Christus ist gekommen, „damit sie Leben haben und es in Überfluß haben“ (Joh 10,10).

Die Kernkompetenz liturgischer Feiern und der Verkündigung bildet die klare Rede von Gott bzw. die *Wiedergewinnung Gottes* in der Liturgie.[18] Ausgehend davon wird die liturgische Feier selbst auf ihre wesentlichen Vollzüge und „noch deutlicher auf die ‚religiösen und liturgischen Urvollzüge hin, auf die Urgesten, die Urformeln, die Grundworte und Grundstrukturen’ gebündelt werden müssen.“[19]

1.2 Christologische Voraussetzungen zur Begegnung mit Gott

Wo Liebe ist, da gilt es auch Ausdrucksformen dafür zu finden. In der Begegnung mit dem gegenwärtigen, auferstandenen und erhöhten Herrn feiern die Gläubigen ihr gemeinsames Fest und vollziehen es in Symbolhandlungen. Wesentliche Kriterien für einen anspruchsvollen gottesdienstlichen Vollzug sind ein liebevolles, geistvolles, lebensvolles und geheimnisvolles Handeln. Jesus begegnet dem glaubenden Menschen auf persönliche Weise, wie er in seiner irdischen Lebenszeit mit seinen Jüngern zusammen war. Gott begegnet dem Menschen als der, der sich in den Erscheinungen vor seinen Jüngern zeigte.

Die Voraussetzungen sind sowohl christologisch als auch anthropologisch. Im liturgischen Akt ist der Mensch *leibhaftig* in seiner ganzen *leib-geistigen* Existenz anwesend. In anthropologischer Sicht ist der menschliche Leib bewusst und entschieden in die Begegnung mit Gott mit einzubeziehen.

---

[18] Vgl. REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 64f.

[19] Ebd., 65.

„Diese Konkretisierung ist Folge und Ausfluß der Inkarnation, des Sich-Einlassens des Sohnes auf die Bedingungen menschlicher Existenz in Raum und Zeit.“[20] Für liturgische Feiern sind notwendige Aufgaben in theologischer und anthropologischer Hinsicht zu bewältigen:

> „Wer also mit dem liebenden Gott in Beziehung tritt, wie sie nirgendwo dichter ist als in der Feier der Hl. Messe, der heiligt die Menschen, die zu ihm gehören, und die Welt, in der er lebt. Er verbindet sie […] mit der Liebe Gottes und leistet so einen ganz konkreten und ganz realen Dienst der Vermittlung zwischen diesen und Gott.“[21]

Durch die Begegnung mit Jesus Christus wird den Gläubigen im Gottesdienst „zugleich der Zugang zu Gott, dem Vater, eröffnet […], dass sie mit dem Heiligen Geist erfüllt werden und auf diesem Weg Heil und Erlösung erlangen“[22]. In der „Feier des Pascha-Mysteriums“ sind die Versammelten sowohl als Individuen als auch in Gemeinschaft Akteure des liturgischen Tuns. In Betrachtung des liturgischen Aktes, geschieht dies unter der Perspektive der Theologischen Anthropologie.

Im Gottesdienst können Körperhaltungen und -bewegungen „als ein von Gott ausgehendes, den Menschen verwandelndes und zur dankbar-lobpreisenden Antwort bewegendes Geschehen“ leibhaftig erfahren werden.[23]

1.3 Festcharakter der Liturgie

In der Feier soll die Herrlichkeit des Herrn auf zeichenhafte Weise zum Ausdruck kommen. Im Bekenntnis der *Herrlichkeit des Herrn* liegt der Ansatz dieses Handelns. Zum Fest gehört eine besondere Stimmung, nämlich die Freude. Der Fest- und Geheimnischarakter der Liturgie dürfen nicht aufgesetzt sein und wirken.

---

[20] HAHNE, Werner, De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{2}1991, 314.

[21] KUNZLER, Michael, Zum Lob Deiner Herrlichkeit. Zwanzig Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten, Paderborn 1996, 35.

[22] HAHNE, Werner, Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung, Freiburg / Basel / Wien 1999, 237.

[23] Ebd., 446.

Die wahre Freude kommt nicht von außen, sondern entspricht dem inneren Wesensmerkmal eines christlichen Gottesdienstes. „Der Gottesdienst, in dem der Glaube doxologische Gestalt annimmt, ist die symbolische Antizipation der Vollendung der menschlichen Gesellschaft im Reich Gottes.“[24] Die Herrlichkeit des Herrn wird mit dem gr. Begriff „δοξα κυφίον“ wiedergegeben und bedeutet, dass im geistlichen Leben der Kirche wie auch der Gläubigen die *Doxologie* steht.

Ein Fest feiern heißt nach Josef Pieper folgendes: Es „heißt, die Zustimmung zur Welt im Ganzen auf unalltägliche Weise zum Ausdruck zu bringen. Wer die Wirklichkeit nicht im Grunde für ‚gut‘ und ‚in Ordnung‘ hält, kann kein Fest feiern.“[25] Ein Fest feiern bedeutet weiters, „die immer schon und alle Tage vollzogene Gutheißung der Welt aus besonderem Anlaß auf unalltägliche Weise begehen“[26] Aus dem Gesagten entsteht eine zwingende Konsequenz, die mehrstufig ist:

- Erstens kann es keine Zustimmung zur Welt geben, die wie das Gotteslob, Preisung des Schöpfers dieser Welt wäre. Es bedarf einer intensiven Gutheißung des Seins.

- Zweitens ist, wenn die Menschen ihre Zustimmung mit allem Sein leibhaftig darlegen, das kultische Fest die festlichste Gestalt des Festes überhaupt.

- Drittens kann es keine tödlichere, hoffnungslosere Zerstörung des Festes geben als die Verweigerung der kultischen Preisung.[27]

Um Reichtum und Fülle der Liturgie zu erfahren, steht die Feiergestalt der Eucharistie unter dem Anspruch, sachgerecht, vollzugsgerecht und situationsgerecht zu sein.

---

[24] MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 28.

[25] PIEPER, Josef, Tradition als Herausforderung, abgedruckt in: DERS., Lesebuch, München 1981, 161.

[26] PIEPER, Josef, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München ^{2}1964, 52.

[27] Vgl. ebd., 52-54.

Nach Hans Bernhard Meyer bedeutet *Sachgerechtigkeit der Liturgie*, „dass sie alle wesentlichen Elemente der ‚Sache' Eucharistie, d.h. der liturgietheologischen Sinngestalt, angemessen zum Ausdruck bringen muß"[28]. Eine *vollzugsgerechte Feiergestaltet* ist gegeben, wenn „die Feier im ganzen und in ihren Teilen ihrer Zeichenfunktion gemäß bzw. als Zeichensystem überzeugend sein und das Bezeichnete so zum ‚Ausdruck bringen muß', dass sie ‚durchschaubar' ist und ‚nicht vieler Erklärungen' bedarf (vgl. VatII SC 34. 50)".[29]

> „Aber nicht ein Buch oder Wasser oder Weihrauch für sich genommen sind die ‚sinnenfälligen Zeichen', sondern zuerst die handelnden Personen und dann die materiellen Dinge. Ist nicht diese ‚sinnenfällige Zeichenhaftigkeit' das ungelöste Problem unserer Liturgiefeier? Das Wort steht zu sehr im Vordergrund. Über Symbole wird zwar viel geredet und geschrieben, aber getan werden sie nicht […] Eine aktive Zuhörerschaft will das Wort vernehmen, und hinter dem Wort die Musik, und hinter der Musik die leidenschaftliche Betroffenheit und hinter der Betroffenheit soll die Person des Verkünders/der Verkünderin, des Beters/der Beterin ansichtig werden. Die Person muss – wenn es sicht bei diesem Sprachereignis um ein Gebet handelt – das Gebet sozusagen verkörpern. Sie muss Gebet sein. Sie muss in der ganzen Haltung auf das Geheimnis verweisen, das er oder sie anspricht."[30]

Die liturgische Feier soll sich symbolhaft, also sinnenhaft wahrnehmbar, ereignen. „Das Schöne öffnet grundsätzlich Menschen für die Erfahrung der Einheit ihres Seins und damit auch für die Tiefenschichten ihrer Existenz."[31] Welche Schönheit sich in Farben, Lichtern, Gewändern, Blumenschmuck und anderen Gegenständen verbirgt, nehmen die menschlichen Sinne in einem ganzheitlichen Vollzug der Liturgie wahr.

Dennoch darf die Liturgie – bei aller Wertschätzung des Ästhetischen – kein Hindernis für den Zugang zu Gott darstellen. Bei ihrer Zeichenhaftigkeit soll die Transparenz auf Gott durchscheinen.

---

[28] MARTIMORT, Aimé-Georges (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft, dt. Übers. hg. vom Liturgischen Institut Trier, Bd. 1: Allgemeine Einleitung, die Grundelemente der Liturgie, die Theologie der liturgischen Feier, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1963, 467.

[29] MEYER, Hans B., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (GdK 4), Regensburg 1989, 467.

[30] HOLLERWEGER, Hans, Die Sprache der Symbole – ein Beitrag zur „ars celebrandi", in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 281-291, hier: 286.

[31] REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 75.

In ihrer würdigen Gestalt darf sie durchaus die Kategorie der Schönheit tragen.[32] Darum „hat auch die Mühe um das Detail im Vollzug als ‚liturgischer Akt' sein großes und konstitutives Gewicht"[33]. Die Herrlichkeit Gottes (‚Kabod Jahwe', ‚Doxa tou theou', ‚Gloria Dei') muss in der Gestalt des Liturgischen durch- und aufleuchten. Der Aspekt des Schönen bezieht sich auf alle Bereiche des Feierns. „Verweigerung von Schönheit ist hier im Letzten Negation von Liebe und von Freude über Gott, der eschatologisch siegreich auch in der Liturgie beim Menschen ankommt."[34]

Wenn die Liturgie stimmig und menschlich wahrhaftig gefeiert wird, berühren sich Himmel und Erde, vereint sich die himmlische mit der irdischen Liturgie.[35]

Das gemeinsame Mahl, entsprechende Festkleidung sowie das Erleben der Festfreude beinhalten wesentliche Elemente eines weltlichen Festes. Im Vordergrund steht nicht die Frage nach der alleinigen Gültigkeit, sondern nach der größtmöglichen *personalen* und *kommunitären Fruchtbarkeit.* Ein *sachgerechter Maßstab* nimmt seinen Ausgang von der rituellen Entfaltung, „welche die volle und tätige Teilnahme der Gläubigen einschließt"[36].

Eine *situationsgerechte Feiergestalt* heißt, „sie muß neben dem jeweiligen Anlaß bzw. der Thematik sowie den allgemeinen kulturellen Bedingen auch die speziellen Umstände der Feier berücksichtigen."[37] Dem Anlass und des Festes entsprechend wird ein Festgewand angezogen und Schmuck angelegt. Die Bedeutung spezieller Gewänder lässt sich auf das Judentum zurückführen, wenn die Priester den Tempeldienst zu verrichten hatten.

Im Buch Exodus wird sehr anschaulich geschildert, dass Gott das Edelste und Kostbarste gebührt:

---

32 Vgl. ebd., 144.
33 Ebd.
34 Ebd., 75.
35 Vgl. ebd.
36 MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 467.
37 MEYER, Eucharistie, 467.

> „Und der Herr redete zu Mose und sprach: Rede zu den Söhnen Israel und sage ihnen, sie sollen ein Hebopfer für mich nehmen! Von jedem, dessen Herz ihn antreibt, sollt ihr mein Hebopfer nehmen. Dies aber ist das Hebopfer, das ihr von ihnen nehmen sollt: Gold, Silber und Bronze, violetter und roter Purpur, Karmesinstoff, Byssus und Ziegenhaar, rotgefärbte Widderfelle, Häute von Delphinen und Akazienholz; Öl für den Leuchter, Balsamöle für das Salböl und für das wohlriechende Räucherwerk; Onyxsteine und andere Edelsteine zum Einsetzen für das Efod und die Brusttasche. Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, damit ich in ihrer Mitte wohne.“ (Ex 25,1-8)

Aus der gegebenen Fülle bleibt zu beachten, dass nicht alles im gleichen Blickfeld stehen kann. Liturgische Körperhaltung und -bewegung sind in der Liturgie von elementarer Bedeutung und immer Ausdruck des ganzen Menschen. An der leibhaften Gestalt ist das Innere des Menschen abzulesen.

Das liturgische Fest ist von einer *mangelnden Sensibilität* für Lob und Anbetung bedroht. Harald Schützeichel berichtet über die *totalitäre Diktaktur des Marktes*, „weil sich diesen Gesetzen niemand entziehen kann und jeder zu aktivem Mitmachen gezwungen ist, will er nicht durch entsprechende Sanktionen zum gesellschaftlichen Außenseiter werden“[38]. Diese Diktatur stößt zunehmend an ihre Grenzen. In der Gegenwart erwacht wieder die Sehnsucht nach dem Mysteriösen. Gottesdienstliches Feiern bedeutet, Dimensionen anzusprechen, die die Sehnsucht des Menschen nach dem Geheimnisvollen erfüllt. Der festliche Jubel in den liturgischen Feiern steht in Beziehung zu einem echten Fest. Von daher versteht sich, dass die Feier eines Festes mit der Arbeitsruhe und einem Verzicht des Nutzwertes der Arbeit einhergeht. Das Fest wird zweck- und absichtslos inszeniert. Zwecklosigkeit bedeutet nicht gleichzeitig Sinnlosigkeit, denn das Fest hat seinen Sinn in sich selbst und ereignet sich absichtslos. Es hat etwas Befreiendes und Heilendes an sich, in dem es sich loslöst von den Zwängen der Last der Alltags- und Arbeitswelt. Diese Augenblicke des Loslösens von allen Zwängen sind bedeutend, um die Lasten der Alltagswelt tragen zu können.[39]

---

[38] SCHÜTZEICHEL, Harald, Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung, Düsseldorf 1996, 36.

[39] Vgl. RATZINGER, Joseph, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien [6]2002, 11.

Auch Joseph Ratzinger geht der Frage nach, was ein Fest zum Fest macht und regt an dieser Stelle einen *Disput* an:

> „Das Fest gewährleistet durch das konkrete Gemeinschaftserlebnis einer zur ‚Gemeinde' zusammengewachsenen Gruppe; als Voraussetzung und Gehalt solcher Selbsterfahrung der Gemeinschaft betrachtet sie Spontaneität und freien Ausdruck, das heißt das Heraustreten aus den festen Ordnungen des Alltags und die schöpferische Gestaltung, die zugleich sichtbar macht, was die Gemeinde als Gemeinde trägt. Liturgie ist dann ‚Spiel' mit verteilten Rollen, in dem doch alle zusammenspielen und so ‚Feier' ermöglichen."[40]

1.3.1 Das liturgische Fest im Vergleich zu einem weltlichen Fest

Die Liturgie besitzt ihrem Wesen nach einen Festcharakter. Unter dieser Voraussetzung lässt sich darüber sprechen, was ein Fest zum Fest macht. Das Fest gewährt ein Gemeinschaftserlebnis einer zusammengewachsenen „Gemeinde".[41]

Unter den bereits erwähnten Autoren geht auch Ralph Sauer der Frage nach, was ein Fest zu einem Fest macht? „Zunächst macht uns die deutsche Sprache im Unterschied zur französischen auf die Unterscheidung zwischen Fest und Feier aufmerksam; auch wenn im Alltagsgebrauch oft zwischen beiden nicht deutlich unterschieden wird."[42]

Zwischen Fest und Feier besteht ein Unterschied. Die begriffliche Unterscheidung zwischen „feria" und „festivus" lässt sich sprachlich ausdrücken: „feria" liegt in der Bedeutung des Feiertages. Hingegen weist „festivus" auf die Bedeutung des Festtages hin. Als *Feier* wird eine zeitlich begrenzte Veranstaltung bezeichnet, die selbst im Gottesdienst des Alltags den Charakter der Feierlichkeit bewahren soll. Das *Fest* hingegen ist das Umfassendere. Trotz unterschiedlicher Bedeutung liegen Fest und Feier eng zusammen.[43]

---

40 RATZINGER, Joseph, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln ^{2}1988, 56.

41 Vgl. ebd.

42 SAUER, Ralph, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996, 126.

43 Vgl. ebd.

Einen Anlass zur Freude löst ein Fest aus, das seinerseits feierliche Elemente aufnimmt.[44] Nach Josef Pieper wurzeln nicht allein religiöse, sondern auch weltliche Feste im Kult. Fest und Kult stehen in enger Nachbarschaft. Die Traditionspflege ist jedoch nicht bloß als – äußeres Erscheinungsbild im Sinne des bloßen Bewahrens und Konservierens zu verstehen, sondern bedarf einer immer neuen schöpferischen Umprägung.[45]

Josef Pieper legt eine historische Deutung der Feste dar:

> „Die Geschichte der Feste selbst wird begleitet von der Geschichte ihrer Deutung. Sie aber bestätigt, wie sehr im Denken der Menschen Fest und Kult seit je benachbart sind. – Die Liste von Begriffsbestimmungen, die unter dem Titel ‚Definitionen' lange Zeit als ein Werk Platons gegolten hat und in den Gesamtausgaben noch immer abgedruckt zu werden pflegt, enthält auch eine knappe Kennzeichnung des Festes: ‚heilige Zeit', *hierós chrónos*. Diese Definition ist für Cicero und überhaupt für das antike Rom völlig selbstverständlich geblieben: das Fest ist ein heiliger Tag, *par définition un <jour divin>*. Damit ist ein Wesensmerkmal des Festes benannt, das bis auf den heutigen Tag keine unbefangene Analyse des Festes übersehen kann, mag sie im übrigen noch so wenig von theologischen Aspekten bestimmt sein. Auch bei Roger Caillois, die eine kulturphilosophische ‚Theorie des Festes' versucht haben, ist zu lesen, das Fest sei ‚der Zeitraum der Vorherrschaft des Sakralen', *la période de la prééminence du sacré*. Aber auch die besondere Verknüpfung des Festes mit dem kultischen Opfer wird früh ausgesprochen. Platon scheint die Bezeichnungen für beides als nahezu gleichbedeutend zu verstehen. Und aus der Zeit des Augustus ist eine etymologisierende Worterklärung auf uns gekommen, die besagt, schon der Name *feria* leite sich her von der Tötung der Opfertiere, *a feriendis victimis*. Natürlich ist das falsch; aber es zeigt, mit welch selbstverständlicher Nötigung man diese Begriffe zusammengedacht hat. Auf Grund der gleichen Überzeugung hat die frühe Christenheit den Ausschluß aus der kultischen Opfergemeinschaft eine Verbannung in die Festlosigkeit genannt."[46]

Der Festtag wird dadurch ermöglicht, dass er die Ausnahme ist. Sinnvolle Arbeit ist der Boden, auf dem der Feststag gedeiht. Freude und Mühsal, Arbeit und Fest, gehören zusammen. Das Eigentliche des Festes entsteht nicht nur durch die Entgegensetzung zum Arbeitstag. Es erweist sich in einem in sich selbst sinnvollem Tun, das eine Nähe zum Begriff des zweckfreien Spiels zeigt.[47]

---

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. PIEPER, Zustimmung zur Welt, 55-68, bes. 57f.

46 Ebd., 59f.

47 Vgl. ebd., 15-43.

Ein Fest zeichnet sich durch eine echte Freude und eine heitere Stimmung aus, in der die Freude am Dasein, die Lebensfreude, zum Ausdruck kommt. Um die anthropologischen Elemente im Gottesdienst ins Spiel zu bringen, dient eine sorgfältige Vorbereitung für dieses Fest.

1.3.2 Gestalt und Wesen des christlichen Festes

Die Feier der Eucharistie ist ihrem Wesen nach das Fest der Auferstehung und trägt das Geheimnis des Kreuzes in sich.[48]

Was die Gestalt des christlichen Festes angeht, trifft Joseph Ratzinger eine positive Aussage: „Liturgie ist Fest; im Fest geht es um Freiheit, bei der Freiheit um das Sein hinter den Rollen; wo aber das Sein auftaucht, tritt auch die Frage des Todes hervor. Darauf vor allem muß das Fest antworten.“[49]

Zahlreiche AutorInnen sind sich hinsichtlich der Auswirkungen der letzten Liturgiereform einig, dass verschiedene soziologische Faktoren verantwortlich sind, dass Kirchen nicht voller geworden sind und eine angemessene Feiergestalt der Riten Mängel aufweist.[50]

Es braucht christliche Gemeinden, „die nicht über den Verlust traditioneller Feierformen lamentieren, sondern an den vorhandenen Riten, Zeremonien und Feiern im außergottesdienstlichen Bereich anknüpfen, diese fortführen, vertiefen und auf den christlichen Gott hin transzendieren.“[51]

---

48 Vgl. ebd., 56-81, bes. 56.

49 RATZINGER, Fest des Glaubens, 58.

50 In dieser Arbeit werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit Namen verschiedener Autoren genannt, die sich um eine ansprechende Feierkultur bemühten, wie Josef PIEPER, Zustimmung zur Welt; Romano GUARDINI, Von heiligen Zeichen; Ronald A. SEQUEIRA, Die spielende Kirche; Guido FUCHS, Sinnenfällig – Eucharistie erleben; Harald SCHÜTZEICHEL, Die Feier des Gottesdienstes; Ralph SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern; Andreas REDTENBACHER, Kultur der Liturgie; DERS., Zukunft der Liturgie; Michael KUNZLER, Die Liturgie der Kirche; Joseph RATZINGER, Das Fest des Glaubens; Philipp HARNONCOURT, Zeichen und Symbole im Leben der Kirche; Werner HAHNE, De arte celebrandi.

51 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 39.

1.3.3 Feierkultur - Entfaltung von Sinnlichkeit und Schönheit

Werner Hahne spricht auch von der Ermöglichung der gottesdienstlichen Feier als „Kunst aller Teilnehmer, Gottesdienst zu feiern“[52] Die Gestalt hat auch mit einer Feierkultur zu tun.

> „Ein von der ‚ars celebrandi‘ geprägter Gottesdienst wird dann als ‚schön‘ bezeichnet, wenn in ihm zeichenhaft und kommunizierbar, die erkannte höchste geschichtliche Möglichkeit des individuellen und sozialen Seins in sinnlicher Kraft’ realisiert werden kann bzw. worden ist.“[53]

Nicht selten wird die Feierlichkeit vermisst. Das Vermissen der Feierlichkeit bzw. Festlichkeit der Liturgie kommt durch den Verlust der leiblichen Freude zustande. Musik und Tanz gelten als ursprünglichste Formen gemeinsamer Äußerung, aber auch Farben, Lichter und Düfte nehmen die menschlichen Sinnesorgane wahr. Werner Hahne führt in seinem Werk „De arte celebrandi“ das Ziel vor Augen, rituell in Wort, Gebärde, Musik und dem festlich geschmückten Raum dem lebendigen Gott und dem Handeln Christi besonderes Augenmerk zu schenken. Der Autor des genannten Buches erachtet es für notwendig, eine neue Anstrengung, die über die Liturgiekonstitution hinaus führt, zu leisten, „damit das bisher Getane endlich und tatsächlich im ‚Geist der Reform‘ getan wird und sich entfalten kann“[54]. Der Mensch vermag viel zur Bereicherung der liturgischen Feier beizutragen.

Wenn der gläubige Mensch sich selbst als *gottwohlgefälliges Opfer* darbringen möchte, soll diese Gabe der inneren Gesinnung und der äußeren Opfergabe entsprechen. „Im Fest erhalten die Beschenkten erneut ihr Geschenk […] Das Opfer ist ein Gegengeschenk der Beschenkten, es vertritt alle Mitglieder der Gruppe und ist Ausdruck für deren Hingabebereitschaft.“[55]

---

[52] HAHNE, De arte celebrandi, 33; vgl. dazu HOLLERWEGER, Sprache der Symbole, 281-291; HARNONCOURT, Philipp, Zeichen und Symbole im Leben der Kirche, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 61-80.

[53] HAHNE, De arte celebrandi, 384.

[54] Ebd., 33.

[55] PIEPER, Josef, Was ist eine Kirche? „Was eine Kirche zur Kirche macht – das entscheidet jedenfalls nicht der Architekt“ / Kirchenraum – Festraum / Wigand SIEBEL, Zürich 1972, 36.

Einem Fest haftet auch etwas Verschwenderisches an, wo *Kreativität und Spontaneität* keineswegs zu kurz kommen soll, um dem Unvorhergesehenen und Nichterwarteten Raum geben zu können. Dafür ist eine verstärkte Zuwendung und Befassung mit den liturgischen Symbolen geboten. Es handelt sich um die Tiefe des Mysteriums, das weit über einen bloßen Ästhetizismus hinausgeht und im Bewusstsein aller Liturgiefeiernden verankert sein soll.[56] Die Liturgie erreicht ihren Höhepunkt in der eucharistischen Feier, „die ein Opfer der Anbetung und der Danksagung, also ein ‚Lobopfer' eben dadurch ist, daß sie wirksame Vergegenwärtigung der Erlösungstat ist"[57].

1.4 Zusammenfassung

„Wo Liebe ist, da ist Fest." Diese Formulierung will etwas Außergewöhnliches und Feierliches an aussagen. In der Begegnung mit dem lebendigen Gott wird immer wieder seine liebende Zuwendung erfahren. Die Pflege einer ansprechenden Feierkultur erfordert ein anspruchsvolles Tun und entspringt der Liebe und dem Bewusstsein des Beschenktwerdens. Der Mensch drückt seine Dankbarkeit durch Hingabebereitschaft und Verehrung aus. Lobpreis und Bittgebete der Gemeinde können in ihrer irdischen Feier nur Antwort auf das sein, was Gott zuerst erwirkt.

Die Feiergemeinde nimmt am *gemeinsamen Priestertum Christi* teil und vollzieht es durch sinnenfällige Zeichen. Um der Liturgie einen festlichen Charakter zu verleihen, ist es vonnöten, die Symbolik sprechen zu lassen, um das Licht und Leben Gottes nahe im Gottesdienst der Gemeinde zu erfahren. Die Begegnung mit dem lebendigen Gott und untereinander kann durch ein starkes Miteinander von Gottesdienstvorbereitung erreicht werden. Das gemeinsame Tun aller Mitglieder der Gemeinde schafft ein Gemeinschaftserlebnis. Somit ist und bleibt die liturgische Feier eine Angelegenheit aller Christen. Die Gläubigen lernen in einer tiefen Freude das Fest zu lieben. Dabei ist das Einbringen des ganzheitlichen Menschen mit Leib und Seele in das liturgische Leben überzeugend.

---

[56] Vgl. ebd., 125-129.

[57] MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 204.

Das Empfinden der oftmals beklagten Langeweile nicht weniger Leute in der Liturgie ist daher bei einer gegebenen Vielfalt an feierlichen Gestaltungsmöglichkeiten nicht begreiflich. Spontaneität und Kreativität lassen manches neu entdecken, um das Geistlich-Verborgene in Erscheinung treten zu lassen.

2 GRUNDLEGUNG FÜR EINE DYNAMISCHE FEIER DER LITURGIE

In diesem Abschnitt sind Grundlegungen enthalten, die auf die Dynamik des Gottesdienstes hinweisen.

In einer dynamisch-prozesshaften Auffassung der Liturgie der Kirche soll aufgezeigt werden, dass sich die geistliche Wirklichkeit in der Bewegung des Zugehens zu und der Begegnung mit Gott verleiblicht. Stefan Rau macht auf ein dynamisches Kirchenbild aufmerksam, in dem er schreibt: „Gegen einen statisch-institutionellen Kirchenbegriff setzt das II. Vatikanum durch die Ansätze der Communio-, Volk-Gottes- und sakramentalen Ekklesiologie Akzente“[58]. Ein *geschichtliches, dynamisch-prozesshaftes Kirchenbild* soll dazu führen, dass der Gottesdienst zum *Ursprung und Höhepunkt* (vgl. VatII SC 10) des Glaubens werden kann. Als menschliche Voraussetzung gilt, dass der Gottesdienst nur dann als wahre Gottesbegegnung begriffen werden kann, wenn er im Glauben vollzogen wird. „Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,24). Gott kommt in seinem eigenen Sohn, im Kind in der Krippe, zu. Diese Verbindung geht auf die Initiative Gottes zurück, der das Leben und den Kontakt zum Menschen ermöglicht. Dieses Zukommen Gottes auf die Menschen umfasst die „gesamte, den Sinnen zugängliche Schöpfungswirklichkeit“[59].

---

[58] RAU, Stefan, Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche (MthA 12), Altenberge 1990, 294.

[59] KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 14.

2.1 Wesen des Gottesdienstes als Dialog zwischen Gott und Mensch

Der Gottesdienst versteht und gestaltet sich als symbolischer Dialog zwischen Gott und der versammelten Gemeinde in einer Weise, die über das bloße Wort hinausragt. Er bringt den personalen Charakter und die ihm eigene verbale und nonverbale Sprachlichkeit zum Ausdruck.

Der Dialog ist ein Beziehungsgeschehen. In diesem Dialog spricht Gott den Menschen in seinem Wort an und befähigt ihn so zu glaubender Antwort. In jedem Gottesdienst feiern wir Gott als den, der durch Christus in Wort und Zeichen Heil schenkt.

2.2 Anabasis – Katabasis

Um das dialogische Ereignis zwischen Gott und der Gemeinschaft der Gläubigen auszudrücken, werden die Begriffe *Katabasis* und *Anabasis* verwendet. Diese Begriffe beschreiben

> „das Wesen der Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch komplementär. Im Wort ‚Gottesdienst' steckt die Bedeutung vom ‚Dienst-Gottes' an den Menschen. Erst der göttliche Herabstieg, katabatischer oder soterischer (erlösender) Aspekt ermöglicht den menschlichen Aufstieg, anabatischer oder latreutischer (verehrender) Aspekt der Liturgie in Lobpreis, Bitte und Feier"[60].

Für die anabatische bzw. latreutische Dimension steht der kommunikationstheoretische Begriff des Dialogs, der sich in der Liturgiewissenschaft eingebürgert hat. Diese Begriffe lassen Bewegungselemente erkennen, wie das „absteigen" und das „aufsteigen". Emil Josef Lengeling erachtet die Liturgie als dialogisches Ereignis: „Heilszuwendung von Gott her in Wort und Sakrament und Antwort des begnadeten Menschen zu Gott hin. Beide Aspekte sind in jedem liturgischen Akt zu finden."[61]

---

[60] KUNZLER, Michael, Die Liturgie der Kirche (AMATECA-Lehrbücher der kath. Theologie X), Paderborn 1995, 21.

[61] LENGELING, Emil J., Werden und Bedeutung der Konstitution über die heilige Liturgie, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar v. Emil J. LENGELING (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster ^{2}1965, 37-98, hier: 79.

2.2.1 Absteigende und aufsteigende Aspekte in einer Doppelbewegung

Das dynamische Geschehen zeigt sich darin, dass alle gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde absteigende und aufsteigende Aspekte in einer Doppelbewegung deutlich erkennen lassen.[62] Die göttliche *Katabasis*[63] bezeichnet das Herabsteigen Gottes zum Menschen.

Nach dem Bekenntnis des christlichen Glaubens[64] bildet dieses Fundament eine zentrale Aussage. Die *soteriologische*[65] Dimension betrifft den *katabatischen Aspekt*.

Unter dem Begriff der *Anabasis* wird der Aufstieg des Menschen zu Gott verstanden. Die *latreutische* Dimension der Liturgie ist ein *Aspekt der Anabasis*, „d.h. die Ehrung Gottes durch den Menschen“[66].

Für den Menschen ist die Welt „das Medium seines Selbstausdrucks und seiner Selbstgabe. Auch der Mensch tritt aus den verborgenen Tiefen seines Ichs […] heraus, um Beziehungen einzugehen […]“[67].

In eine Beziehung mit einer anderen Person oder zu einer Sache zu treten „bedeutet in einem gewissen Sinn ‚opfern‘ “[68]. Dieses Wort leitet sich vom griechischen „αναφερειν“ als „emportragen“ her.[69]

2.2.1.1 Katabatisch/Soterische Dimension – der heilsgeschichtliche Aspekt

Ohne *Herabsteigen (katabasis) des Sohnes Gottes* in die Welt bliebe das Leben der Menschen dunkel und ohne Hoffnung.

---

62 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 129-133, bes. 129.

63 Der gr. Begriff καταβασις bedeutet das Niedersteigen Christi in das Totenreich. Das Herabsteigen ist auch im Glaubensbekenntnis enthalten. Dieser gr. Begriff bedeutet auch die Inkarnation selbst, in: LAMPE, Geoffrey W. H, A Patristic Greete Lexicon, Oxford ^{13}2000, 705.

64 Das Herabsteigen des Sohnes Gottes von den Himmeln ist im Glaubensbekenntnis enthalten. „herabgestiegen in das Reich des Toten“

65 σωτήρ (gr.)

66 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 129.

67 Ebd., 137.

68 Ebd.

Menschen fänden keine Erlösung und damit kein Heil der Erlösung. In den liturgischen Handlungen ereignet sich das Heilswerk Christi täglich bis zum Ende der Zeiten, an dem uns der dreifaltige Gott uns an diesem Geschenk der Heilsgabe der Lebensfülle teilhaben lässt.

Die Dimension der *katabasis* ist erneut wirksam in der Gegenwart. Der Mensch lässt das Heilereignis weiterwirken. Liturgische Vollzüge „sind in ihrer Wirksamkeit darauf angewiesen, dass in ihnen Heil und Verleiblichung zur Einheit finden, denn die Heilsgeschichte setzt sich auch heute noch nach dem ‚inkarnatorischen Prinzip' fort."[70]

Die *katabatische Dimension* macht die äußeren Vollzüge der Anabasis sinnvoll; die Zuwendung Gottes ruft eine Reaktion von Seiten der Liturgiefeiernden hervor, die sich im Antwortgeschehen in Form von Lobpreis, Dank und Bitte äußert. Bereits im jüdischen Gottesdienst wurde deutlich, dass Gott immer der Ersthandelnde ist. Dies erweist sich im jüdischen Paschafest, in dem das Volk von Gott aus der Knechtschaft Pharaos gerettet worden ist. Dieses Heilshandeln Gottes an seinem Volk Israel ist zu jeder Zeit bedeutsam. Der „Abstieg Gottes in der Inkarnation [bildet die] Voraussetzung für den Aufstieg in der Erhöhung am Kreuz […]."[71]

Liturgie als Dialog ereignet sich in der Heilszuwendung von Gott her in Wort und Sakrament. Der Vollzug liturgisches Tun und Geschehen ist sowohl von Akten des Spenders als auch des Empfängers umgeben, nämlich zu Gott aufsteigend und Antwort des begnadeten Menschen zu Gott hin.

---

69 Vgl. ebd.

70 KOHLSCHEIN, Franz, Mit allen Sinnen. Liturgie als „Körpersprache", in: GD 22 (1988) 9f.

71 LENGELING, Emil J., Liturgie – ein Grundvollzug christlichen Lebens, in: Klemens RICHTER (Hg.), Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1981, 23-45, hier: 28.

2.2.1.2 Anabatisch/latreutische Dimension – lobpreisender Aspekt der Anbetung

> „Der göttlichen Katabasis antwortet die menschliche Anabasis. Der Herabstieg des Menschen zu Gott in Lobpreis und Bittgebet, Opfer und Buße. Wohl ist die latreutische Dimension der Liturgie – d.h. die Ehrung Gottes durch den Menschen – ein Aspekt der Anabasis, diese erschöpft sich jedoch keineswegs in der Verehrung. Gott braucht das Lob des Menschen nicht; wenn er sich katabatisch äußert, wenn er aus dem unzugänglichen Licht der Gottheit heraustritt, dann will er mit seinem Geschöpf in Beziehung treten. Die Anabasis – die menschliche Antwort auf Gottes Zuneigung zu Mensch und Welt – ist die Annahme dieser Einladung zur Kommunikation, die für das Geschöpf Teilhabe am göttlichen Leben bedeutet.“[72]

Die Dimension der *Anabasis* gewinnt an Bedeutung als Beispiel für die nonverbalen Kommunikationsweisen, die der Thematik der leibexpressiven und kinetischen Dimension entsprechen.

2.2.2 Zusammenschau beider Aspekte

Liturgie ist mehr als eine Forderung nach einer bloß äußerlich-rituellen Beteiligung der Gemeindemitglieder im Sinne des kultischen Dienstes.

Der absteigende, heilshafte Aspekt wird an erster Stelle genannt. „In merkwürdiger Umkehr früherer Einseitigkeit (Liturgie = Kult) ist sogar das entgegengesetzte Extrem zu beobachten.“[73]

Die anabatische Dimension der Liturgie, die Gott und Christus allein gebührende Anbetung, erweist sich als verbale und nonverbale Weisen der Begegnung mit Gott. Es handelt sich um zwei Aspekte, die in jedem liturgischen Akt zu finden sind.

Beide Aspekte, der katabatisch-soterische wie der anabatisch-latreutische Aspekt sind „nur zwei Sichtweisen ein und derselben Wirklichkeit“[74].

---

[72] KUNZLER, Liturgie der Kirche, 129.

[73] LENGELING, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 28.

[74] KUNZLER, Liturgie der Kirche, 21.

2.2.3 Zum „Kult“ in Anbetung und Verehrung

Die liturgische Praxis umfasst alle Akte, die sich auf Gott richten. Zu diesen Akten zählen nicht nur Verehrung, sondern auch Dank, Lobpreisung und Anbetung sowie Bitte und Sühne, die in der Grundhaltung von Glauben, Liebe und Hoffnung gründen. Die Sprache vom „Kult“ ist aus heutiger Sicht sehr problematisch.

2.2.3.1 Zum Begriff des „Kultes“

Der Begriff „Kult“ wird abgeleitet von lat. colere, d.h. pflegen bzw. verehren. „Kultisch ist der Umgang mit dem Heiligen und Absoluten, das der Mensch als überwältigend erlebt, von dem er sich zur Absicherung seines Lebens aber auch abhängig erfährt.“[75] Das heilgeschichtliche Denken bestimmt den Kult Israels. Gott, der im Bund mit seinem Volk ist und zuerst handelt, „ist es, der Israel erwählt, mit seinem Volk ein Lebensbündnis eingeht und ihm den Kult gibt, durch den es mit ihm in Verbindung treten kann“.[76]

Emil J. Lengeling lehnt den Begriff „Kult“ zu Recht ab, da für ihn das menschliche Tun zu sehr in den Vordergrund geraten ist. Seine grundsätzliche „Skepsis gegenüber ‚Kult‘ bleibt berechtigt, weil […] jedem menschlichen Tun […] Gottes heilsstiftende Initiative in sichtbaren Zeichen und äußeren Vollzügen, oder: die katabatische Dimension“[77] vorausgehen muss.

Wie bereits erwähnt beinhaltet die Sprache vom „Kult“ jedoch die Gefahr einer Missdeutung:

---

75 Ebd., 29.

76 KUNZLER, Michael, Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes, Paderborn 1999, 73.

77 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 33f.; vgl. LENGELING, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 28; DERS., Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, in: Balthasar FISCHER u.a. (Hgg.), Kult in der säkularisierten Welt, Regensburg 1974, 9-62, bes. 11-13; HÄUßLING, Angelus A., Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ALW 31 (1989) 1-31.

> „Er verführt eben doch zu der Annahme, den souveränen Gott durch menschliche Taten zu heilsstiftenden Handlungen veranlassen zu können; kurz: Gott durch menschlichen Dienst an ihm verfügbar machen zu können. Diese Gefahr gründet in der Annahme eines Tat-Ergehens-Zusammenhangs (bzw. Unterlassungs-Ergehens-Zusammenhang), der sich im transitiven Verbum ‚colere' Ausdruck verschaffen kann: colere Deum – Werk des Menschen an Gott zur Erlangung eines gewünschten Zieles."[78]

2.2.3.2 Die Problematik der alleinigen Auffassung liturgischen Handelns als Kult

Bei der Verwendung des Begriffs „Gottesdienst" wurde in der Vergangenheit der Anschein erweckt, dass Gottesdienst ein von den Menschen geschuldeter Dienst im Sinne des *gottgeschuldeten Kultus* (lat. cultus debitus) bedeutet. Im kirchlichen Gesetzbuch (CIC) von 1917 wurde folgende Definition von Liturgie getroffen: „Liturgie ist ‚öffentlicher Kult', den die Kirche als öffentlicher Akt zur Erfüllung dieser *adoratio debita* in seinen äußeren Abläufen ordnet und für dessen Vollzug sie eigens beauftragte ‚Kultpersonen' bestellt" (cann. 1256f. CIC/1917). Der Begriff des „cultus debitus" (lat.) ist ein Gott geschuldeter Kult der Anbetung und Verehrung. Darunter wird die öffentliche Gottesverehrung als Äußerung der Tugend „religio", dessen Subjekt des Klerus ist, verstanden.[79]

Liturgie ist mehr als Kult. Der Kultbegriff darf nicht nur auf Anbetung und Verehrung reduziert werden. Kult wurde in der Scholastik in eine Beziehung zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit gebracht.[80]

Die Scholastik vollzog eine Einordnung der „latreutischen Akte" in das Tugendsystem:

> „Die religio, die Tugend der kultischen Akte, ist die höchste moralische Tugend, weil die Kreatur durch ihre Übung Gottes als ihrem Schöpfer und Erhalter den geschuldeten Dienst der Anbetung im Sinne einer Tauschgerechtigkeit (justitia commutativa) leistet."[81]

---

78 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 30.

79 Vgl. ebd., 27-32.

80 Vgl. ebd.

81 Ebd., 28.

In Martimorts Handbuch der Liturgiewissenschaft ist eine Analyse des Kultbegriffs enthalten, aus der Sichtweisen erkennbar sind, die den Kult als die „Gesamtheit aller Akte, durch die der Mensch die Verpflichtungen Gott gegenüber“[82] erscheinen lassen. Der Götter-Kult war zunächst ein geschuldeter Kult, in dem der Mensch einer Gottheit opferte, damit dieser dadurch gnädig gestimmt wurde.[83] Eine christliche Kultpraxis ereignet sich in Gebet, Verkündigung und Leben: Religionsgeschichtlich bezeichnet Kult „das dienende und verehrende Verhalten der Menschen gegenüber ihrem Gott und ist Ausdruck jeder Religion“[84].

Mit den Ausführungen der problematischen Sichtweise einer alleinigen Auffassung liturgischen Handelns als „Kult“ soll einer Einseitigkeit entgegen getreten werden. Die Liturgie darf keineswegs auf den *gottgeschuldeten Kult allein* reduziert werden, denn sie umfasst Gottes Dienste zum Wohl der Menschen und alle auf Gott gerichteten Handlungen, in denen das Beziehungsgeschehen deutlich wird. Gott ist des menschlichen Lobes nicht bedürftig im Sinne einer gottesdienstlichen Leistung.[85]

> „Die Suche nach den jeweils erschwinglichen und bestmöglichen Kommunikationsweisen macht die Frage nach den Bedingungen ritueller gottesdienstlicher Praxis für die Kommunikation des Evangeliums im kirchlichen Gottesdienst dringlich und interessant.“[86]

Eine Auffassung der Pflichterfüllung widerspricht der Freiheit des Menschen, in einen liebenden Dialog mit Gott zu treten. Außerdem kommt die Nähe des Gottesdienstes zum menschlichen Leben mit seinen Freuden und Sorgen in einem gott- geschuldeten Akt zu kurz. Die Auffassung von Kult „ist die von Gott gesetzte Begegnungsebene zwischen sich und den Menschen“[87].

---

82 MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 205.

83 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 26-34.

84 GERHARDS, Liturgie, 11.

85 Vgl. LENGELING, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 18.

86 JETTER, Werner, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen ^{2}1986, 91.

87 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 30.

2.2.4 Kritik am Kult im Zeugnis der heiligen Schrift

„Im Glauben Israels gilt der Kult als von Gott angeordnet.“[88] Sakrale Personen und ausgesonderte, so genannte „heilige Orte“, „heilige Zeiten“ und Festtage,[89] stehen im Vordergrund und bilden die Elemente des Kultes. Gott schenkt seinem Volk Israel eine kultische Heilsordnung.

> „Gott begegnet seinem Volk zwar auch im Kult des Tempels und der Synagoge, aber die Beziehungen zwischen ihm und seinem Bundesvolk gehen weit über den Kult hinaus. Im Kult gedenkt Israel der geschehenen Heilstaten und zwar in der hoffnungsvollen Glaubensgewißheit, dass Gott wieder neue Heilstaten an seinem Volk vollbringen wird. Im Kult soll Israel seinem Gott auch immer neu die Treue versprechen; im Kult verkündet Gott durch die Heiligen Schriften immer wieder seinen Willen, seine Weisung und seine Verheißung, sein Volk in eine verheißene Zukunft zu führen. [90]

Die Großtaten Jahwes, „derer im Kult ‚gedacht‘ wird, [sind] ‚heute‘ Leben schaffende Wirklichkeit“[91].

Wie aus der Kultkritik der alttestamentlichen Propheten hervorgeht, ist der Kult dem ethischen Verhalten im sonstigen Leben des Alltags nachgeordnet.

2.2.4.1 Kultkritik im Alten Testament

Jüdische Feste weisen Überschneidungen und Differenzen zur christlichen Feierpraxis auf, in der sinnenfällige Zeichen der irdischen Liturgie auf die himmlische hinweisen.

Verschiedene Völker, Rassen, Nationen und Gruppieren mit ihren je eigenen Zeichen und Symbolsprachen sind in den verschiedensten Kulturen verwurzelt.

---

88 Ebd., 29.

89 Siehe Teil II, Kap. I, Anthropologische Grunddaten zu Leib, Raum und Zeit.

90 MÜHLEN, Heribert, Der Kult des alttestamentlichen Bundesvolkes, in: KUNZLER, Michael, Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes, Paderborn, 1999, 64-75, hier: 75.

„In der Bibel wird der Begriff [des Kultes] (neben leiturgia auch latreia, douleia und threskeia) insbesondere auf den Tempelkult angewendet, wobei Kult und Kultkritik koexistieren.“[92]

Heidnische Kultpraktiken sind unvereinbar mit der Jahwereligion. Die ausschließliche Bindung an Jahwe und die damit einhergehende Unvereinbarkeit der Verehrung anderen Göttern wird begründet durch die Erwählung Israel zum Eigentum Gottes. Die Kultkritik der Propheten im Alten Testament betrifft zunächst Kritik an Fremdkulten. Ein dramatisches Beispiel zeigt die alttestamentliche Geschichte vom Tanz um das „goldene Kalb“ (Ex 32). Das gemäß den Vorschriften vollzogene Ritual bewirkte ein Abfall von Gott Jahwe und wurde zum Götzendienst.

Die soziale Verantwortung zeigt sich im Zusammenhang des Festes gegenüber den sozial Schwachen. „Denn die Festzeit nimmt die Realisierung der Gebote der Tora vorweg. Deshalb muß zumindest in der Zeit des Festes allen Menschen in Israel der Zugang zu allen Ressourcen gewährleistet werden.“[93] Kritik an der Kulteinrichtung zeigt sich in der Ablehnung des Opferkultes und Festfeiern bei den Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia, die in der Zeit von 760-587 v. Chr. auftraten. Der Prophet Amos übte an der leichtlebigen Oberschicht mit schärfsten Tönen Kultkritik. „Sie faseln zum Klang der Harfe, denken sich wie David Musikinstrumente aus. Sie trinken Wein aus Schalen und salben sich mit den besten Ölen, aber über den Zusammenbruch Josephs sind sie nicht bekümmert“ (Am 6,5f.). Diese kritischen Worte beziehen sich auf die Lebensführung in Ungerechtigkeit und Unterdrückung gegenüber der Geringen und Armen des Volkes:

> „Ich hasse, ich verwerfe eure Feste, und eure Festversammlungen kann ich nicht mehr riechen: Denn wenn ihr mir Brandopferopfer, missfallen sie mir, und an euren Speisopfern habe ich kein Gefallen, und das Heilsopfer von eurem Mastvieh will ich nicht ansehen. Haltet den Lärm deiner Lieder von mir fern! Und das Spiel deiner Harfen will ich nicht hören“ (Am 5,21-23).

---

91 Ebd.

92 GERHARDS, Liturgie, 11.

93 MÜLLNER, Ilse / DSCHULNIGG, Peter, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter Bibel – Themen 9), Würzburg 2002, 57.

Kritik bzw. Ablehnung zeigen sich inhaltlich in der Verwerfung dieses Opferkultes und Begründung durch Jahwe sowie in Gerichtsankündigungen wegen Genusssucht und Hochmut. Die prophetischen Worte Jeremias lauten: „Denn ich habe nicht mit euren Vätern darüber geredet und ihnen nichts geboten über das Brandopfer und das Schlachtopfer an dem Tag, da ich sie aus dem Land Ägypten herausführte“ (Jer 7,22). „Das Deuteronomium bildet die alttestamentliche ‚Theologie des Volkes Gottes‘, die Theorie für die gesellschaftliche Innenseite einer ‚Zivilisation der Liebe‘ – oder modern formuliert: eine Art ekklesiologischer Systematik.“[94]

„Und ich suche an ihr heim die Festtage der Baalim, an denen sie ihnen Rauchopfer darbrachte und sich mit ihrem Ring und ihrem Halsgeschmeide schmückte und ihren Liebhabern nachlief; mich aber hat sie vergessen, spricht der Herr“ (Hos 2,15). Die *Treue Gottes* reicht jedoch über den Abfall Israels hinaus und sein Erbarmen ist umfassender als seine Vergeltung.[95]

Neben der Ablehnung fremder Kulte lassen sich in den Prophetentexten häufig Ablehnung von Festfeiern und Opfern finden, die als vom Gesetz verpflichtend vorgeschrieben wurden. Verschiedene Anlässe zum Fest durchziehen den Festkalender. Für das alte Israel spielt das Opfer eine zentrale Rolle. Der Auszug des Volkes Israel steht unter dem Motiv der Anbetung („Gott-Dienen“): „Laß mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern können“ (Ex 5,1). Das jüdische Fest „ist der herausragende Ort, an dem Israel seinem Gott dient, ein Begriff, der sich auch im Deutschen als Bezeichnung für Liturgie gehalten hat (Gottesdienst).“[96]

Zu den Aufgaben der Priester zählten nach biblischen Zeugnissen, als Diener des Altars den Sühneritus zu vollziehen (Dtn 33,1o, Lev 17,11), den Segen über die Gemeinde zu sprechen (Num 6,27). Das Deuteronomium erkennt nur solche Opferarten an, die mit einem Opfermahl verbunden sind.[97]

---

94 BRAULIK, Georg, Das Buch Deuteronomium, in: ZENGER, Erich u.a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart u.a. ^{4}2001, 125-141, hier: 137.

95 Vgl. ebd., 136.

96 MÜLLNER / DSCHULNIGG, Jüdische und christliche Feste, 55.

97 Vgl. ebd., 52-57, bes. 52.

Dabei erscheinen der *zwischenmenschliche* und die *soziale* sowie *ethische Dimension* des Festes, die mit einem Opfer im Zusammenhang steht, sehr wichtig für die Festtheorie des Buches Deuteronomium.[98]

> „Entwicklungen haben dazu geführt, dass die Opferpraxis vielen Menschen der Gegenwart als fremdes, wenn nicht barbarisches Ritual gilt, dass die alttestamentlichen Bestimmungen rund um die Opfer mit Ablehnung […] zur Kenntnis genommen werden. Dabei wird übersehen, dass auch im Opfer etwas geschieht, was für die Theologie und Frömmigkeit beider aus dem Ersten Testament/dem Tanach erwachsenden Religionen prägend bleibt: Begegnung. Die Begegnung Gottes mit seinem Volk ist im Kontext des Opfers die zentrale Kategorie, das Opfer gilt als Ort der Begegnung. Schon am Sinai werden die Opferbestimmungen gegeben. Gemeinsam mit den Anweisungen zum Heiligtumbau gehören sie zur Errichtung des ersten Kults. Im Anschluss an die täglichen Opfer verkündet Ex 29,45 das Einwohnen Gottes, seine šᵉkīnāh: ‚Ich werde mitten unter den Israelit/Innen wohnen, und ich werde ihr Gott sein'."[99]

Diese Zusage steht im Kontext der Kultanweisungen, so dass gefolgert werden kann, dass Kult und Gottes Gegenwart eng miteinander verbunden sind.

2.2.4.2 Kultkritik im Neuen Testament

Kultkritik ist auch im Neuen Testament zu erkennen. „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt" (Mt 7,21). Gott ist die *lebendige Opfergabe* angenehm: „Schlachtopfer und Opfergabe hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet […]. Da sprach ich: Siehe, ich komme – in der Buchrolle steht von mir geschrieben – um deinen Willen, o Gott, zu tun" (Hebr 10,5-7).

Drei liturgisch relevante Orte sind für das Judentum zur Lebenszeit Jesu bedeutsam: der Tempel, die Synagoge und das Haus. Nur der Tempel steht mit der Opferpraxis in Verbindung.

---

98 Vgl. ebd., 55.

In der Synagoge wird dem Wort Raum gegeben, und das Haus dient dem Mahlhalten. „Nicht jeder kultische Vollzug ist ein Opfer, nicht jedes Opfer dient der Sühne, erst recht nicht jeder opferähnliche Ritus.“[100]

Der hl. Apostel Paulus findet im Römerbrief folgende Formulierung, in dem er auf den wahren und angemessenen Gottesdienst hinweist, der Gott gefällt, in dem sich der Mensch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darbringt (vgl. Röm 12,1). Der Gottesdienst bezieht sich auf das ganze Leben. Der Apostel mahnt seine Brüder: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist“ (Röm 12,2). Der Hl. Paulus kritisiert die Einschleichung von Missständen in die Gottesdienstpraxis. Seine Mahnworte aus dem genannten Text im Römerbrief (Röm 12,1f) sind bis in die Gegenwart geltend, wo es an Wahrhaftigkeit und Liebe mangelt. Zwischen der Liturgie und dem Gottesdienst im Alltag der Welt besteht ein unlösbarer Zusammenhang. Der Hl. Apostels Paulus bringt im Römerbrief auf bildhafte Weise den wahren und angemessenen Dienst unmissverständlich zum Ausdruck: „Daher bitte ich euch inständig, Brüder, durch die Erbarmungen Gottes, eure Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott annehmbares Schlachtopfer darzustellen, das ist ein heiliger Dienst gemäß eurer Vernunft“ (Röm 12,1).

Aus den Worten Jesu kommt die Kritik am Kult im Zusammenhang der Tempelreinigung anlässlich der Hinaustreibung der Händler sehr deutlich zum Ausdruck: Die Händler haben aus dem *Bethaus eine Räuberhöhle* gemacht (vgl. Mk 11,15-17; Lk 19,46f.; Mt 21,12f.).

Die angeführten biblischen Beispiele des Alten und Neuen Testamentes zeigen, dass ein solches Missverständnis bestimmte Auswirkungen hat.

---

99 Ebd., 53.

100 WILLI-PLEIN, Ina, Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang, in: Bernd JANOWSKI / Michael WELKER (Hgg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1454), Frankfurt 2000, 150-177, hier: 171.

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt wurde, ist die Verwendung des Begriffes „Kult“ nicht unproblematisch, da er einem verhängnisvollen Missverständnis Türen öffnet. Michael Kunzler weit darauf hin, dass „nicht Gott, sondern der Mensch […] kultische Umgangsformen [braucht], um sich selber eine Schranke zu setzen, hinter welcher der heilige Gott geschützt vor allen banalisierenden und verharmlosenden Übergriffen als er selber dastehen und seine heilwirkende Gegenwart gewähren kann“[101].

2.2.4.3 Kult im heutigen Liturgieverständnis

Ein *einseitig verstandenes Kultverständnis* einer von Menschen gemachten und notwendigen Veranstaltung richtet ihr Augenmerk nicht auf Gott, sondern auf den Menschen. Gottes souveräne Unverfügbarkeit muss eindeutig gewahrt bleiben. „Auch im Kult bleibt Gott unverfügbar.[102] Diese Unverfügbarkeit Gottes im Kult besagt, dass Liturgie nicht vordergründig als Leistung des Menschen zu bewerten und *seine Gegenwart* als solche immer ein Geschenk an den Menschen ist.

Das *Dasein Gottes für die Menschen* wird durch die „Schekinah-Lehre“ offenbar, „wonach Gott zugleich als der Heilige der Welt unerreichbar gegenübersteht und doch als der Wirkende dem Volk ganz nahe ist“[103]. Dieser hebräische Begriff „Schekinah“ bedeutet im spätjüdischen Sinn Wohnen des jenseitigen Gottes inmitten der Gemeinde. Der *unsichtbar* gegenwärtige Priester Christus selbst ist derjenige, der handelt und spricht. „In persona Christi agere“ betrifft die Rolle des *sichtbaren* Priesters in der Eucharistiefeier. Durch das Sakrament der Taufe erlangt der Christ Anteil am göttlichen Leben und wird in das österliche Auferstehungsereignis, dem Pascha-Mysterium, eingefügt. Durch diese Heilstat Gottes erhalten alle Getauften Anteil am Priestertum Christi.

---

101 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 34.

102 Ebd., 65.

103 Ebd., 63.

Josef Pieper erachtet das Fest als „etwas ‚Überliefertes', ein *traditum* in der striktesten Bedeutung dieses Begriffs: aus übermenschlichem Ursprung empfangen, um ungemindert weitergegeben und wiederum empfangen und weitergegeben zu werden"[104].

Hinsichtlich des „kultischen Dienens" geht es darum, dass der einzelne und die Gesamtheit der Gläubigen zu einem religiös-kultischen Verhalten geführt werden, wie es dem Wesen liturgischen Lebens entspricht.

> „Im liturgischen Vollzug begegnen sich Gott, der sich in der Geschichte geoffenbart hat, und der Mensch, der im Glauben dieses Offenbarungshandeln Gottes anerkennt, der sich im Lobpreis seiner Taten zu ihm bekennt. Das Lobbekenntnis, in dem der Mensch vom Heiligen Geist, der das rechte Bekenntnis zu dem einen Gott ermöglicht, in die Gegenwart Gottes hinein überliefert wird, führt zur Verherrlichung des Namens Gottes, zur Doxologie, in der nur mehr Gott selbst in seiner Herrlichkeit und Schönheit zur Sprache kommt. Es ist der Akt, in dem die Menschheit, ja die ganze Schöpfung zu ihrer Vollendung gelangt. Der Gottesdienst, in dem der Glaube doxologische Gestalt annimmt, ist die symbolische Antizipation der Vollendung der menschlichen Gesellschaft im Reich Gottes."[105]

Es widerspricht einem dynamischen Kirchenverständnis bzw. genügt nicht, auf intellektuelle Weise ein Bild von Kirche zu vermitteln. Liturgie ist immer Gottes Dienst im Dialog zwischen Gott und seinen Geschöpfen, die er zu seiner Ehre geschaffen hat. Der Kult ist wesentlich eine Antwort auf das Christusgeschehen (vgl. cann. 834 § 1 u. 836 CIC/1983), das im christlichen Verständnis seine Mitte vor allem in der Feier der Eucharistie findet (cann. 840 u. 897 CIC/1983; cann. 667 u. 698 CCEO).

2.2.4.4 Zusammenfassung

Am Schluss dieser Ausführungen zeigt sich, dass Anbetung und Lobpreis menschliche Akte sind, die im Antwortgeschehen zur Vollendung gelangen. Der Dialog ereignet sich im Austausch zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Gott spricht, handelt und lehrt den Menschen, auf seinen Ruf zu antworten.

---

[104] PIEPER, Zustimmung zur Welt, 57; vgl. Teil I, Kap. 1.3 Festcharakter der Liturgie.

In der Schultheologie des 19. Jahrhunderts wurde vornehmlich die Sicht als gottgeschuldeten, einseitig latreutischen Dienst vertreten. Entgegen des vorkonziliaren Kultverständnisses erscheint der Kult nicht *nur* als ein von Menschen Gott geschuldetes Werk. Die Entwicklung einer Feierkultur berücksichtigt heute die schöpferische Kreativität und die Freiheit um des Menschen willen. Die Lebensform des Menschen und seine Erfahrungen werden mitberücksichtigt. Durch die Taufe sind die Gläubigen Christus eingegliedert. Dadurch sind sie auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Priestertum teilhaftig (vgl. can. 204 § 1 CIC/1983). Ihre Art der Teilhabe besteht keineswegs in einem Ableisten eines gottgeschuldeten Tuns. Die Liturgie wird dialogisch als Kommunikation zwischen Gott und Mensch gefeiert.

2.3 Gottesdienst als diabatisches Ereignis

Liturgische Vollzüge legitimieren sich als Bewegungsabläufe und erhalten dementsprechend ihren Sinn. Um die Liturgie als dynamisches Geschehen zu begreifen, bestehen Begriffe der Bewegung, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausdrücken. Neben den bereits genannten Begriffen der Katabasis und Anabasis wird nun auf den Begriff der Diabasis Bezug genommen. Sie stellt die Grundbewegung des christlichen Gottesdienstes dar und erschließt darin den Sinn der Bewegungsdimension. Der Begriff „transitus“ stammt aus dem Lateinischen und bedeutet „Heimgang, Hinübergang, Übertritt“[106]. Der etwas weniger geläufige Begriff *diabasis* (gr.) bzw. *transitus* (lat.) tritt im Bewusstsein des Gläubigen selten ins Bewusstsein. Oftmals stellt sich sogar trotz seiner hohen Bedeutung eine Vergessenheit ein. Das gefeierte Paschamysterium ist dynamisch bestimmt. Daher ist die Dimension der *Diabase* für die Bewegungsdimension – wie die bereits erwähnte Doppelbewegung von Katabasis und Anabasis – in der Liturgie ebenfalls von Bedeutung. Dies zeigen folgende Konnotationen des Wortes Pascha: Diabase, Transitus (Durchgang, Übergang).

---

[105] MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 28.

[106] Vgl. HAUCK, Friedrich / SCHWINGE, Gerhard, Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch. Mit einem Verzeichnis von Abkürzungen aus Theologie und Kirche und einer Zusammenstellung lexikalischer Nachschlagewerke, Göttingen [10]2005, 198.

> „Erst wenn die dritte Dimension, die diabatische, der *transitus* der Übergang, die Ver-Wandlung bewusst mit in den Blick genommen und in die Überlegungen einbezogen wird, kann die besondere Eigenart der christlichen Liturgie als ‚Feier des Pascha-Mysteriums' erfasst werden. Wie sich im Pascha der Übergang und Umschwung von der Katabase zur Anabase des Christus-Mysteriums vollzieht, wie sich im Schnittpunkt des Kreuzes die ‚Erhöhung und Verherrlichung Jesu' offenbart, so kann christlicher Gottesdienst immer nur in Umkehr und Buße, in Abkehr von der Sünde und Hinwendung zu Gott geschehen […]. Der Aufstieg des Menschen zu Gott im Gottesdienst, setzt demnach nicht nur den Abstieg Gottes in Jesus Christus voraus, sondern auch die Ver-Wandlung des Menschen durch sein Hineingenommenwerden in Christi Pascha-Mysterium."[107]

Das Pascha Jesu Christi als Grund und Ermöglichung der Eucharistiefeier ist nicht statisch, sondern zutiefst bewegt und bewegend. Jede Feier dieses Mysteriums will die Feiernden hinein nehmen und sie einer Wandlung unterziehen. Das Pascha-Mysterium ist eine heilige Handlung, deren Träger Christus und die Gemeinschaft der Gläubigen sind.[108]

Liturgie ist ein Tun (actio), ein heiliges Handeln, das liturgisch vollzogen wird. „Das eigentliche Pascha im strengen Sinne ist bis ins 3. Jh. hinein ausschließlich transitus, das Überschreiten der Grenzlinie (transire) […]. So ist der Tod Christi der große ‚Übergang', und deshalb wird Pascha begangen als ‚Übergangsfest'."[109]

Jesus Christus ist „das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes, weil er die gelebte Beziehung in Person ist – Beziehung zu Gott, der ihm Vater und Mutter ist, die Beziehung zu den Mitmenschen, den Mitkreaturen, der Welt".[110] Das Mysterium hebt die leibliche, geschichtliche Realität nicht auf. Das Mysterium ist in der leiblichen Realität verborgen und nur dem Glauben zugänglich. Es bedarf der Haltung der Ehrfurcht vor dem, was nicht der Machbarkeit des Menschen unterworfen ist.

---

[107] HAHNE, De arte celebrandi, 199f.

[108] Vgl. ebd., 196-201, bes. 196f.

[109] CASEL, Odo, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier**,** in: JLW 14 (1938) 1-78, hier: 48f.

[110] Ebd., 78.

Diese Grundtatsache findet in den theologisch bedeutsamen drei Dimensionen ihren Ausdruck: Anabase, Katabase und Diabase. Diese Dimensionen liegen jeder liturgischen Feier zugrunde.[111]

Werner Hahne spricht sich für den Ansatz dieser drei Grunddimensionen Katabasis, Anabasis, Diabasis aus, der gewählt wird,

> „um das Christus-Mysterium und die theologische Dimension des christlichen Gottesdienstes leichter umfassen zu können. Vom Pascha-Mysterium sprechen, heißt zunächst einmal von den drei Dimensionen des Christus-Mysteriums sprechen: von seiner Katabase oder Kenose in seiner Inkarnation bis zum (gewaltsamen) Tod, von seiner Diabase oder seinem Transitus […], und damit zugleich von seiner Anabase […] seiner ‚Auferweckung', ‚Erhöhung' und ‚Verherrlichung'."[112]

Aus der Fülle der Texte, die unter den Namen Angelus A. Häußling, Odo Casel, Emil J. Lengeling, Wolfhart Pannenberg, Michael Kunzler u.a. hinsichtlich dieser beiden Aspekte, der katabatisch-soterische und der anabatisch-latreutische, erschienen sind, sind für die vorliegende Arbeit vor allem jene Texte, die den kultischen (latreutischen) Dienst des leib-seelischen Menschen betreffen, ausschlaggebend. In der leibhaftigen Dimension des Glaubens geht es um die leibhaftige Dimension des Glaubens.

2.4 Die Grundvollzüge kirchlichen Handelns

In der Literatur werden vielfach drei bzw. durch die Erweiterung der Koinonia vier Dimensionen kirchlichen Handelns und theologischer Praxis unterschieden. Für die folgenden Ausführungen sind nicht die Begriffsbestimmungen von Liturgie, Martyrie, Diakonie allein ausschlaggebend. Der Ort dieser Begriffsbestimmung ist die Wiederentdeckung des Gottesdienstes als Zentrum christlicher Existenz. Dank der Liturgischen Bewegung zählen die Trias Liturgie-Diakonie-Martyrie zu den Grundvollzügen kirchlichen Handelns.

---

[111] Vgl. SCHILSON, Arno, „Feier" und „Heiliges Spiel". Wandlungen im heutigen Gottesdienst- und Sakramentenverständnis, in: DERS. / Klemens RICHTER, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 78-108, bes. 108.

[112] HAHNE, De arte celebrandi, 192.

Eine Erweiterung ist durch die Koinonia gegeben, ein Beziehungsgeschehen, in der die Gemeinschaftsfähigkeit betont wird.[113] Alle wesentlichen Elemente des christlichen Begriffs von „Communio“ sind in einem bedeutenden Bibeltext zu finden, der als Richtmaß für jedes rechte christliche Verständnis von Communio angesehen werden darf. „Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh 1,3). Dieser Satz zielt auf die vollkommene Freude. Das Wort „Communio“ hat von der biblischen Mitte her theologischen, christologischen, heilsgeschichtlichen und ekklesiologischen Charakter.[114]

2.4.1 Leiturgía – Gotteszuwendung und Gottesbegegnung

Zunächst erfolgt eine Begriffsannäherung des Wortes Liturgie. Der Begriff Leiturgia[115] wurzelt im profan-griechischen. Die griechische Übersetzung des Alten Testamentes (Septuaginta [LXX]) verwendet den Begriff für den Kultdienst der Priesterschaft im Jerusalemer Tempel. Im Hebräerbrief wird der Begriff auf Christus angewendet ihn (vgl. Hebr 8,6). Das Verb „λειτυργεϊν“ kommt im NT nur einmal im Kontext der gottesdienstlichen Versammlung vor (Apg 13,2).

Erst in nachbiblischer Zeit bezeichnet λειτυργία den christlichen Gottesdienst, speziell die Eucharistiefeier (besonders in Byzanz). In dieser Bedeutung taucht der Begriff bei den Humanisten des 16. Jh. wieder auf und erweitert sich seit dem 19. Jahrhundert wiederum für den Gottesdienst.

---

[113] Vgl. BIERITZ, Karl-Heinz, Einladung zum Mitspielen. Ritendiakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Entwürfe, in: Benedikt KRANEMANN / Thomas STERNBERG / Walter ZAHNER (Hgg.), Die diakonale Dimension der Liturgie (Quaestiones disputatae ; 218), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2006, 284-304, hier: 284.

[114] Vgl. RATZINGER, Joseph, Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio (Festgabe zum 75. Geburtstag), hg. v. Schülerkreis, Augsburg 2002, 107-131.

[115] Zur Worterklärung und -geschichte der Liturgie siehe Ausführungen von Adolf ADAM, Grundriss Liturgie. Akzente, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{8}2005, 11f.

Der deutsche Begriff „Liturgie“ hat erst seit dem 16. Jahrhundert als humanistischer Kunstbegriff in der theologischen Wissenschaft Aufnahme gefunden.[116]

Seit dem 18. Jh. wurde dieser Begriff auch in lehramtlichen Verlautbarungen im Sinne des ganzen öffentlichen Gottesdienstes üblich. Bis ins 20. Jahrhundert wird jedoch nur die zeremonielle Außenseite des Gottesdienstes im Sinne von „cultus publicus“[117] bezeichnet. Erst in der Zwischenkriegszeit wird der Begriff Liturgie theologisch gefüllt. Im hellenistischen Sprachgebrauch entspricht der Begriff „Liturgie“ der Dienstleistung. „Salus publica“ dient dem gemeinen Wohl und dem Wohlergehen des Einzelnen. Die Aspekte der Verehrung (Anbetung) und der Heilsvermittlung werden integriert.[118]

Joachim Kardinal Meisner stellt anlässlich einer Predigt das Hauptziel einer christlichen Gemeinde in der heiligen Liturgie vor. Das eigentliche Ziel einer christlichen Gemeinde besteht nicht in erster Linie darin, „irgendein soziales und humanitäres Werk zu verrichten, sondern eine lebendige und tätige Werkstatt des Heiligen Geistes zu sein, die den Menschen gleichsam vergöttlicht“[119].

Herbert Vorgrimler verweist bei diesem komplexen Thema der Liturgie auf Vorerklärungen. Er spricht nicht von einer Liturgiedefinition im strengen Sinn, sondern auch von einem neuen und erweiterten Liturgieverständnis. „Gott möge den Versammelten sein Antlitz zuwenden und ihnen zugeneigt sein […].

---

116 Vgl. BIERITZ, Einladung zum Mitspielen, 285.

117 Unter „cultus publicus“ wird der öffentliche Kult verstanden. Um einen *öffentlicher Kult* handelt es sich nur dann Bei einem *öffentlichen Kult* handelt es sich, „wenn er im Namen der Kirche von Personen, die rechtlich dazu beauftragt sind, ausgeführt wird und durch Handlungen vollzogen wird, die durch die offizielle Kirche geregelt sind (vgl. can. 1256 CIC/1917). Der öffentliche Kult steht in einem Gegensatz zum *privaten Kult*.

118 Vgl. ebd.

119 MEISSNER, Joachim Kardinal, Die heilige Liturgie. Predigt beim Festgottesdienst anlässlich der 50-Jahr-Feier des Deutschen Liturgischen Institus am 17.12.1997 in Trier, in: Benedikt KRANEMANN / Eduard NAGEL / Elmar NÜBOLD (Hgg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1999, 220-224, hier: 221.

Wenn im folgenden Kirche und Liturgie nur ‚von unten' zur Sprache gebracht werden, so möge man also die erhabenere Sicht nicht vermissen.[120] Ein erweiterter Liturgiebegriff bzw. ein erweitertes Verständnis von Liturgie lässt sich vor allem durch das Verlangen des Konzils nach voller, bewusster und tätiger Teilnahme aller begründen.

2.4.2 Diakonia – die Liebe als Widerspiegelung der Liebe Gottes

Dem Wesen der Liturgiefeier entspricht die Gemeinschaft aller Christen. Aus dieser geoffenbarten Wahrheit leben wir in der Gemeinschaft mit Gott, der sich selbst erniedrigte, um unsere Menschengestalt anzunehmen. Die christliche Liturgie ist eingebunden in das Leben der Gemeinde. Die Erfahrung der gemeinsamen Liturgiefeier soll sich für den Alltag auch in sozialer Hinsicht positiv auswirken. Es geht immer „um den Zusammenhang von Christusglaube und Bruderliebe. Das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe ist das Grundgesetz christlichen Handelns"[121].

Die Liturgie darf von den Gemeindeaktivitäten nicht getrennt betrachtet werden, denn sie bringt zeichenhaft zum Ausdruck, was in der vergangenen Woche konkret gelebt worden ist. Es besteht ein *wesensgemäßer Zusammenhang* zwischen Liturgie, *näherhin der Eucharistie* als vergegenwärtigende Feier des Heilshandelns Jesu Christi und der Diakonie.[122]

Franz Weber spricht von einem „inneren Zusammenhang von Gottesdienst und Nächstendienst"[123] und umschreibt den Einsatz in der Gemeindepraxis.

---

[120] Ebd.; vgl. VORGRIMLER, Herbert, Die Liturgie – ein Bild der Kirche. Anfragen der systematischen Theologie, in: Benedikt KRANEMANN / Eduard NAGEL / Elmar NÜBOLD (Hgg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1999, 39-56, hier: 40f.

[121] RICHTER, Klemens, Die erneuerte Liturgie im Horizont der Fragestellung Romano Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des Menschen von heute, in: DERS. / Arno SCHILSON, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 136-163, hier: 151.

[122] Vgl. FUCHS, Guido (Hg.), Sinnenfällig – Eucharistie erleben, Regensburg 2003, 156-162.

[123] WEBER, Franz, „Wo der Dornbusch brennt …", Biblisch-pastoraltheologische Überlegungen zur Einheit von Gottesdienst und Nächstendienst, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 81-92, hier: 81.

Die christliche Liebe wird von der Tradition der Kirche bezeugt. Die Diakonia ist ein theologisches Grundkriterium für die Glaubwürdigkeit der Kirche. In den Bemühungen einer Gottesdienstvorbereitung muss die Verknüpfung der Feier des Glaubens mit dem sozialen Handeln für alle Geltung besitzen.[124]

Die *Solidarität* erweist sich in der Teilhabe am Leib Christi, die zur Teilgabe der eigenen Existenz an die Mitmenschen führen soll. „Wer dem lebendigen Gott begegnet, erhält einen klaren Auftrag, zu den Menschen zu gehen. Die Berufungsgeschichte des Mose (Ex 3,1-12) stellt zweifellos nicht nur einen der Schlüsseltexte der Glaubensgeschichte Israels dar.“[125]

Ein sakramentales Verständnis von Kirche umfasst verschiedene Beziehungsebenen. Dies schließt die Teilhabe an Christus und Teilhabe untereinander mit ein. Und wenn vom Gottesdienst und der „Heiligung der Menschen“ gesprochen wird, so ist dies auf die christliche Gemeinschaft bezogen, in der stets Jesus Christus die Mitte bildet. Bei einem mangelnden oder gänzlich wegfallenden Bezug fehlen wertvolle Impulse, um den Alltag glaubensintensiver leben zu können.

Die eucharistische Mahlgemeinschaft soll sich im Dienst der Diakonie in der Gemeinde fortsetzen. Daraus lässt sich die Liturgie als Feier der Liebesgemeinschaft ableiten. Es geht um die Einsicht geht, „dass Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott nicht ohne Versöhnung mit dem Nächsten und die liebende Fürsorge für sein leibliches und geistliches Wohlergehen möglich sind“[126].

Gemeinden werden nur als „kommunikative Glaubensmilieus“[127] Leben und Zukunft haben. „Da beginnt Kirche im ursprünglichen Sinn zu wachsen; da sammelt sich das Volk Gottes, oft recht klein und unscheinbar, aber voller Leben und Hoffnung.“[128]

---

[124] Vgl. ebd., 81-92.

[125] Ebd., 82.

[126] MÜLLER, Gerhard L., Die Messe. Quelle christlichen Lebens, Augsburg 2002, 39.

[127] KINZLER, Joachim**,** Ende einer Sozialgestalt, Die Kirche in Deutschland vor finanziellen und strukturellen Umbrüchen. Ein Gespräch mit Medard Kehl über Umbrüche in der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 59 (2005) 231-236 u. 244-249.

Es braucht kommunikative Glaubensmilieus, um Gemeinden in kommunikativer und spiritueller Hinsicht am Leben zu halten. Die Koinonia, der vierte Aspekt dieser Grundvollzüge, verwirklicht sich in der Diakonie.[129] Der „Bruderdienst ist eine bleibende Grundfunktion der Gemeinde“[130].

2.4.3 Martyria – Zeugnis und Verkündigung als Lebensquelle der Liturgie

All dies, was die Gläubigen in ihrem *Ausdrucksverhalten* auszudrücken vermögen, kann Zeugnis über das Menschsein und über die Beziehung zu Gott ablegen.

Im gemeinsamen Gottesdienst feiern die Gläubigen ihre Liturgie als Feier des Lebens, des Glaubens, der Liebe und *Bezeugung* der Wahrheit. Gott schenkt den getauften Christen die Möglichkeit, machtvoll und wahrhaftig Zeugen zu sein. Eine christliche Gemeinde lebt davon, dass sie das Wort Gottes hört, Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus gibt und wie er das Wort des Lebens verkündet und es in die Tat umsetzt. Der Lebensvollzug der Martyria geschieht im Hören und in der gläubigen Annahme der Botschaft. Es widerspricht diesem Lebensvollzug, wenn er als offizielle Verkündigung allen von oben herab verstanden wird, denn der Geist Gottes schließt das menschliche Herz auf. In der Annahme der Botschaft von unten herauf basiert die Verbindung der Menschen durch das gemeinsame Hören des Wort Gottes. Mit anderen Worten ausgedrückt, nicht durch eine herablassende, sondern sich einlassende, liebende Martyria – in Wort und Tat nach dem Beispiel Jesus. Nach der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums ereignet sich die Offenbarung Gottes in Wort und Tat als Zuwendung zu den Menschen.

„Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Herzen geliebt“ (VatII GS 22).

---

[128] KEHL, Medard, Wohin geht die Kirche? Kirche in der Erlebnisgesellschaft, Freiburg im Breisgau [4]1996, 118.

[129] Vgl. LEHMANN, Karl, Gemeinde, in: Franz-Xaver KAUFMANN, u.a. (Hgg.), Enzyklopädische Bibliothek (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 29), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1982, 24-31.

Karl Lehman nimmt die Gemeinde von ihrer Zielsetzung in den Blick und beschreibt die theologischen Grundvollzüge der Kirche „Leiturgia, Diakonia und Martyria“ als zentrale Aufgaben der Kirche und der Gemeinde. Als Antwort auf die Erfahrung der Nähe Gottes tangieren sich die genannten Ebenen Leiturgia, Diakonia, Martyria und durchdringen sich gegenseitig. „Diese drei Elemente: Verkündigung, Liebesdienst und Liturgie bilden miteinander eine unlösbare Einheit. Ein Element vermag nicht ohne die beiden anderen zu bestehen.“[131]

Entsprechend den drei zentralen Aufgaben der Kirche und Gemeinde durch das Gotteslob, durch die Bezeugung des Evangeliums besteht in der Eucharistiefeier eine Verdichtung in der Gemeinde. Die gläubigen Christen schöpfen von hier aus im Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn die Kraft der Hingabe für den Dienst. Persönliche Lebenserfahrungen und die Verkündigung des Evangeliums sollen in Beziehung gesetzt werden. Die Darlegung der drei wesentlichen Grundvollzüge der Kirche, Liturgie – Diakonie – Verkündigung, bieten eine Orientierung, wie die Inkulturation[132] heute eine Gestalt annehmen könnte.

2.5 Koinonia – Aufleben einer neuen Kommunikationsgemeinschaft

Gottesdienst ist immer eine Angelegenheit der Gemeinschaft, die im Heiligen Geist gegründet ist und sich als vielfältig erweist. Dies findet seinen konkreten Ausdruck in kommunikativen Handlungen. Der gemeinsame Glauben führt zu einer bestimmten kommunikativen Praxis. Die Tria *Martyria*, *Leiturgia* und *Diakonia* bezieht sich auf den Dienst der Kirche. Hans-Christoph Schmidt-Lauber erachtet es im Vorfeld fragwürdig, ob diese Trias durch die Koinonia trotz der hohen Bedeutung dieser Begriffsentdeckung im 20. Jahrhunderts erweitert werden sollte.[133]

---

130 Ebd., 29.

131 EMMINGHAUS, Johannes H., Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, 1), Klosterneuburg ^{6}1997, 22.

132 Siehe Teil II, Kap. 2.5.1.4 über die Inkulturation als besonderer Grundauftrag der Kirche.

133 Vgl. SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph, Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie (Calwer Taschenbibliothek, 19), Stuttgart 1990, 51-53, bes. 52f.

Für ihn nimmt die „Koinonia“ den Sitz in der *eucharistischen Theologie* ein. Er stellt ein weiteres Durchdenken in Aussicht und plädiert eher dafür, die bewährte Zuordnung zu belassen.[134]

2.5.1 Zum Begriff und Bedeutung der Koinonia

Liturgische Handeln ist immer personal, und damit interaktional und dialogisch strukturiert. Der christliche Gottesdienst ein personales Kommunikationsgeschehen zu verstehen und zu vollziehen.[135] Die Gnade Gottes wird den Gläubigen durch Jesus Christus zuteil, der ihnen seine ganze Liebe schenkt und Anteil an seiner Gemeinschaft mit Gott gibt. In den Briefen des Apostels Paulus werden die Christen immer wieder als Heilige angesprochen (Röm 1,7; 2 Kor 1,1; Phil 1,1; vgl. 1 Kor 1,2). Das Beziehungshandeln zeigt sich weder in menschlicher Leistung noch in einem Verdienst und kann nur als Geschenk (Gnade) erfahren werden. Daraus entsteht die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander (vgl. 1 Joh 1,3). Die Koinonia ist allein mit dem Begriff „Gemeinschaft“ nicht vollständig abgedeckt.

Der Begriff besagt eine *gnadenhafte Wirklichkeit*. Ein alter, aus dem Jahr 1966 stammender Satz von Karl Rahner wird oft falsch zitiert: „Der Christ von morgen wird ein Mystiker sein oder er wird nicht mehr sein.“ Dieses Zitat bedarf einer Richtigstellung. „Wer kennt es nicht, das berühmte Wort von Karl Rahner, der einmal sagte: ‚Der ‚Fromme‘ von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird ‚nicht mehr sein.‘ Darüber nachzudenken lohnt sich!“[136] „Der Fromme von morgen“ ist nach Karl Rahner ein Mensch mit mystischer Erfahrung, der sich immer wieder vertrauend der Unbegreiflichkeit Gottes, seinem unsagbaren Geheimnis und seiner Unauslotbarkeit öffnet und in seinem Leben der Sehnsucht nach Gott auf der Spur bleibt.

---

134 Vgl. ebd.

135 Vgl. HAHNE, De arte celebrandi, 255-262, bes. 255.

136 Mit diesen Worten eröffnete Dr. Joseph SAUER einige „geistliche Perspektiven“ zu Karl RAHNER anlässlich der feierlichen Einweihung des Karl Rahner Hauses am 28. November 2005. URL: http://www.irp-freiburg.de/fileadmin/user_upload/Karl_Rahner/Vortrag__ber_Rahner_K._vom_28.11.05.pdf (Abruf: 12.6.2010).

Das Mysterium der Gottesbegegnung wird im Sinne des biblischen Verständnisses als Heilshandeln Gottes in und durch Jesus Christus gefeiert. Angesetzt wird bei der *Erfahrung* des Liturgie feiernden Menschen, der bei einer regelmäßigen Teilnahme immer tiefer in das Geheimnis Gottes dringt. In der Liturgiefeier geht es wesentlich um des Menschen ureigene Anliegen, Sehnsüchte und Hoffnungen (vgl. VatII GS 1). Gott schenkt dem Menschen Gaben, nicht nur die Früchte der Erde, „sondern vielmehr die Fähigkeiten zur Daseinsfürsorge, zur sozialen Gestaltung des Zusammenlebens“[137].

Im Eucharistischen Mahl geht es um Teilhabe am Heiligen, das der erhöhte Herr, Jesus Christus, selbst ist. „Das Mahl ist ein Ort des karitativen Teilens und der gelebten Gemeinschaft – sonst ist es kein Mahl des Herrn.“[138] Unter dem *leiblichen Akt des Essens* vollzieht sich die Teilhabe der Glieder des Leibes am Leib Christi. Der Hl. Paulus übt schärfste Kritik (1 Kor 11,17.20.22.27.29) gegen die gesellschaftliche Diskriminierung der Armen, Schwachen (1 Kor 8,11; vgl. Röm 14,15). „Die Wiederentdeckung der kommunikativ-ekklesialen Struktur aller gottesdienstlichen Feiern gehört zu den wichtigsten Ergebnissen der liturgischen Entwicklung und Geschichte.“[139]

> „Bei der Anwendung der Kommunikationsmodelle auf den Gottesdienst und auf einzelne gottesdienstliche Elemente stellen wir fest, dass wir es mit Kommunikation auf zwei Ebenen zu tun haben. Im vordergründigen Geschehen ist eine zwischenmenschliche Kommunikation festzustellen, in dieser und durch diese kommt ein hintergründiges Geschehen mit ins Spiel und auch zur Erscheinung, das ebenfalls kommunikativ geprägt ist: Verständigung Gottes mit den Menschen. Gottes Wort und seine Liebe wenden sich den Menschen zu, der Mensch aber wendet sich in seinem Gebet und mit anderen Zeichen seiner Hingabe an Gott.“[140]

---

137 MÜLLER, Laßt uns mit ihm gehen, 135.

138 SÖDING, Thomas, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg im Breisgau 1997, 102.

139 KOHLSCHEIN, Franz, Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen, in: ThG 26 (1983) 1-13, hier: 4f.

140 HARNONCOURT, Philipp, Liturgie als kommunikatives Geschehen, in: LJ 25 (1975) 5-27, hier: 22f.

2.5.2 Koinonia als Beziehungsgeschehen

Die Liturgie ist ein Kommunikationsgeschehen, das sowohl die Kommunikation der Feiernden mit Gott als auch untereinander einschließt, die sich als Teilhabe an Christus und Teilhabe untereinander versteht.

Das Beziehungsgeschehen des erhöhten Herrn zu seiner Gemeinde wird durch die Koinonia in der Eucharistie vollzogen. Der Begriff „Koinonia“ lässt sich bereits im Neuen Testament, vor allem in der Abendmahlstheologie des Apostels Paulus, finden. Das gemeinsame Essen ist ein wesentlicher Bestandteil des Herrenmahls. Koinonia bedeutet Teilhabe am Heiligen, am Leib des erhöhten Herrn. Die Gemeinschaft realisiert sich im Herrenmahl durch die gemeinsame Teilhabe aller am Brot. Dieses Brot ist der Leib Christi.[141] Die Teilhabenden werden zur Gemeinschaft des Leibes Christi: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes des Christus? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Christus?“ (1 Kor 10,16).

2.5.2.1 Die Verwirklichung einer „Communio sanctorum“

Für das Beziehungsebenen der Gemeinschaft der Gläubigen „Communio sanctorum“ gibt Hermann Reifenberg zu bedenken, dass in der Liturgie die Dimension des Transzendenten einkalkuliert werden muss. „Das besagt, dass zur Kommunikation der Menschen untereinander in der gottesdienstlichen Versammlung die Kommunikation Gottes mit den Menschen tritt, und zwar durch Signale und Symbole mannigfacher Art.“[142] Ralph Sauer erwähnt „die Communio mit Gott, die Communio unter den Gläubigen, die Communio mit Bischof und Papst und die Communio der Kirchen untereinander“[143].

---

[141] Vgl. SCHMIDT-LAUBER, Zukunft des Gottesdienstes, 31f.

[142] REIFENBERG, Hermann, Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen, Gestalt, Vollzug (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 3), Bd. 1, Klosterneuburg 1978, 199.

[143] SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 168.

2.5.2.2 Die verschiedenen Beziehungsebenen der Gemeinschaft der Gläubigen

Die Gemeinschaft der Gläubigen umfasst verschiedene Beziehungsebenen:

- Beziehung zwischen Gott und der Gemeinde

  Die Kommunikation zwischen Gott und Mensch ereignet sich in einem Wort-Geschehen und wird heute als Beziehungsverhältnis gedacht. Allem menschlichen Tun geht „Gottes heilsstiftende Initiative in sichtbaren Zeichen und äußeren Vollzügen voraus“[144]. Im liturgischen Sinne wird eine Unterscheidung zwischen der Kommunikation mit Gott und allen kommunikativen Handlungen getroffen. Jedes liturgische Geschehen lässt sich auf das Kommunikationsereignis mit dem Ziel der Begegnung mit Gott zurückführen. Wie findet nun diese Kommunikation zwischen Gott und Gemeinde ab, zumal Gott nicht selbst spricht, und die Gemeinde nicht unbedingt sprechen muss? Im Gebet kann Gott direkt angesprochen werden. Das Gebetsverhalten ist nach außen auf eine leiblich-zeichenhafte Weise der Gemeinde sichtbar. Im äußeren Gebetsverhalten kann abgelesen werden, wie mit Gott kommuniziert wird. „Keine Kommunikation kann vollkommener gedacht werden als die Beziehung zwischen den drei göttlichen Personen.“[145]

- Kommunikation der Gemeinde unter dem Vorsitz des Gottesdienstleiters

  > „Die Kommunikation ist die Brücke (Mittel, Medium im weitesten Sinne) menschlicher Beziehung und Kontakte […].Kommunikation ist also im allgemeinsten Sinne ‚Verbindung‘, Mitteilung, Umgang. Im engeren Sinne stellt sie jedoch Verbindung eigener Art dar, nämlich Aufnahme und Verarbeitung von bestimmten Impulsen (Information; Signale) oder Reaktionen darauf. Hinsichtlich der Kommunikationsträger (Medien im weiteren Sinne) geht es um Akustisches, Optisches usw., also praktisch um alle den menschlichen Sinnenbereichen zugrundeliegendes Vermögen. Dabei geschieht erfolgreiche Kommunikation, wenn mit Hilfe des Mediums ein *Sichverstehen* zustande kommt, also man sich im *Es* trifft (Information) […]. Damit erfolgreiche Kommunikation eintreten kann, müssen die Partner vor allem auf gleicher Ebene stehen oder sich wenigstens innerhalb eines gleichen Systems befinden.“[146]

---

144 KUNZLER, Die Liturgie der Kirche, 34.

145 Ebd., 53.

146 REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 1, 197f.

Bei den Responsorien kommunizieren Gemeinde und Vorsteher nicht miteinander, sondern gemeinsam mit Gott.

Die Kommunikation besitzt eine *vertikale* und *horizontale Dimension*. Die vordergründige Kommunikation ist horizontal. Die hintergründige ist vertikal. Im Verkündigungsgeschehen der Liturgie spricht Christus selbst zu den Menschen. Die Gemeinde bleibt der wichtigste Adressat und ist in einer gelingenden Kommunikation offen für Empfang und Sendung.[147]

Vom Sender ergeht eine Botschaft an den Empfänger. Für die Verständigung, ist eine Übereinstimmung der so genannten „Sprachcodes" erforderlich.[148]

- Die Beziehung der Kirchen untereinander:

Liturgie ist Feier der Gemeinde am Ort und zugleich der Gottesdienst der Kirche. Orts- bzw. Teilkirchen stehen in Verbundenheit (communio) mit der Universalkirche. Die Liturgiefeier ist ein Handeln von Christen in der Ortskirche, d.h. ein teilkirchlicher Vorgang. Zwischen den Orts- bzw. Teil-Kirchen bestehen Berührungspunkte.

> „Dieses Miteinander-Sein-und-Handeln kann gerade im ‚Gottesdienst als Versammlung der vielen Verstreuten' realisiert, erlebt und eingeübt werden. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass der Gottesdienst der Kirche als Begegnungs-Raum und Begegnungs-Zeit verstanden wird, in dem und während der die versammelten Christus-Gläubigen sich in die christliche, d.h. in die an Jesus Christus orientierte Lebens-Praxis einüben und diese paradigmatisch ausüben können."[149]

Wenn sich die Gläubigen mit dem Bischof zur Eucharistiefeier versammeln, verwirklicht sich diese Communio. Zugleich weitet sich der Blick auf die Gesamtkirche. Ortskirche und Gesamtkirche bildet eine Einheit.[150]

---

147 HARNONCOURT, Liturgie als kommunikatives Geschehen, 23.

148 Zu den „Sprachcodes" siehe Ausführungen, Teil II, Kap. 2.3.10 Sprachcodes für den liturgischen Gebrauch.

149 HAHNE, Gottes Volksversammlung, 42f.

150 SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 167.

> „Die Ortskirche ist nicht nur ein Teilstück der Gesamtkirche, z.B. nach Art eines einzelnen politischen Verwaltungsbezirkes in einem Staat, sondern ist *die* Kirche in Präsenz an einem bestimmten Ort, durch welche Ortsgemeinde die Kirche schlechthin ihren höchsten Grad des Selbstvollzugs, ihrer Aktualisation bewirkt und durch den Kult die höchste Gegenwart Christi in der Kirche erfährt.“[151]

Letztlich geht es darum, im Gottesdienst der Kirche, die Feier der Gemeinschaft des Glaubens in Christus aufzuweisen. Die gemeinsame Gottesverehrung wirkt gemeinschaftsstiftend. Der Geist Gottes bewirkt die Einheit der Menschen mit Gott und die Einheit der Menschen untereinander.

2.5.3 Der anthropologische Aspekt der Kommunikation

In einer kurzen Darstellung wird auf die anthropologischen Aspekte der Kommunikation hingewiesen.

Der *anthropologische Aspekt* der Kommunikation wird in der Liturgiewissenschaft berücksichtigt. Die älteste Form, mit anderen in Beziehung zu treten, ist die Körpersprache. Diese erfuhr eine durch verschiedene Umstände, beispielsweise durch Erziehung, besonders in Europa eine Vernachlässigung. Durch die Verkümmerung der Körpersprache ist auch die Kommunikation im Sinne einer leibseelischen Ganzheit gestört. Das Heilige muss in ihrer Symbolik durch Zeichen und Worte deutlich dargestellt werden.

> „In ihrer Leibhaftigkeit ist die menschliche Person für andere Personen bemerkbar, in ihrem leibhaften und darum wahrnehmbaren *Verhalten*, das immer ‚Äußerung’ ist, ist jede Art von Mitteilung und Verständigung begründet […]. Verhalten und Wahrnehmung sind die korrespondierenden Voraussetzungen für jede Beziehung von Mensch zu Mensch.“[152]

---

[151] Vgl. RAHNER, Karl, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Zürich 1967, 395-409, hier: 399.

[152] HARNONCOURT, Liturgie als kommunikatives Geschehen, 8.

Liturgie „versteht und gestaltet sich als symbolischer Dialog zwischen Gott und der hier versammelten Gemeinde, als ein Dialog, in dem Gott Menschen in seinem Wort anspricht, sich ihnen mitteilt und sie so zu glaubender Antwort befähigt“[153].

2.5.4 Zusammenfassung der dargestellten Grundlegungen

Diese Grundvollzüge weisen einen starken Gemeinschaftscharakter auf, in dem sie die Gemeinde aufbauen: „Laßt euch auch selbst als lebendige Steine aufbauen, als ein geistliches Haus, ein heiliges Priestertum, um geistliche Schlachtopfer darzubringen, Gott wohlannehmbar durch Jesus Christus!“ (1 Petr 2,5). Ein Gottesdienst ist mehr als nur ein vorschriftsmäßiger Vollzug. Die Anliegen können durch ansprechende Worte und körperliche Ausdruckshaltungen ausgedrückt werden. Der gläubige Mensch versucht in einem wesensgemäßen Vollzug Gottesdienst durch liturgische Zeichen und Ausdruckshandlungen zu feiern.

Der Liturgie wird als gemeinschaftliche Begegnung der Christen Ausdruck verliehen. Das Kommunikationsgeschehen ist ein Beziehungsereignis. Dies geschieht mit Leib und Seele, wie es dem Wesen des Menschen entspricht. Der Gottesdienst mit seinen Bezügen zur Anthropologie bringt den personalen Charakter und die ihm eigene verbale und nonverbale Sprachlichkeit zum Ausdruck. Es ist ein Charakteristikum eines Gottesdienstes, dass der „vertikale“, von „oben“ nach „unten“ und von „unten“ nach „oben“ gehende gottmenschliche Heilsdialog eingebunden ist in ein horizontales, zwischenmenschliches Geschehen in der Gemeinde. Der Begriff „Kult“ wird in diesem Zusammenhang mit dem Begriff „Dialog“ ausgetauscht, da dieser das Antwortgeschehen im gemeinsamen Handeln in verbalen (Wort und Musik) und nonverbalen (körpersprachlichen) Ausdrucksformen treffender und unmiss-verständlich zum Ausdruck bringt.

Der Begriff der „Koinonia“ hat in der Kirche des 20. Jahrhundert eine hohe Bedeutung erlangt.

---

[153] BIERITZ, Karl-Heinz, Wort und Musik im Gottesdienst, in: Hans B. MEYER / Rupert BERGER (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. (GdK 3),

Das Zusammenwirken in der Gemeinschaft geschieht „in der Einheit des Heiligen Geistes“ und meint die die im Neuen Testament ausgedrückte Einheit in der Kirche und Gemeinde (vgl. Eph 4,3).

3 ZUM WANDEL DER LITURGIE

Grundsätzlich ist auf die jeweilige Not der Zeit ein Wille zur ständigen Erneuerung der Kirche notwendig. Die Neubesinnung auf den Gottesdienst der Kirche und seine Wiederbelebung war eine Notwendigkeit des 20. Jahrhunderts. Im Laufe der Geschichte hat sich das Verständnis von Liturgie immer wieder verändert. Reformen des christlichen Gottesdienstes hat es immer schon gegeben. Im Eingehen auf die im Wandel der Liturgie begriffenen Reformen zeigt sich eine Vielschichtigkeit, die in ihren Ansätzen vor dem 20. Jahrhundert aufgenommen wird. Vielfältige Forschungsergebnisse der verschiedenen Epochen weisen im Laufe der Liturgiegeschichte auf das Phänomen „Reform“ hin. Nach der Quellenlage lässt sich ab dem 4. Jahrhundert von Liturgiereformen sprechen.[154]

Das Hauptaugenmerk in diesem Abschnitt wird den Bemühungen innerhalb der Liturgischen Bewegung und der Konzilsväter des II. Vatikanums gewidmet. Ein Reformwille zur Erneuerung der Kirche stellt sich unter Beweis, der die bisherigen Ausführungen im Licht und Geist dieses jüngsten Konzils kraftvoller zum Ausdruck bringt.

Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils stellt eine Art „Magna Charta“ zur Thematik der Dissertation dar. Die Impulse dieses Konzils sind in liturgiewissenschaftlicher, anthropologischer und theologischer Hinsicht richtungweisend. Beson-

---

Regensburg ^{2}1990, 41-248, hier: 61.

[154] Vgl. KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Asuwertung, in: DIES. (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (FS Angelus A. HÄUSSLING zum 70. Geburtstag), Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002, 1083-1108, bes. 1083.

ders in anthropologischer Hinsicht werden die Feierelemente des Gottesdienstes im Sinne der vom Konzil geforderten „tätigen Teilnahme“ betrachtet. Die beherrschende Grundanschauung war das liturgische Leben „als Teilnahme am Leben des in der Kirche sakramental fortlebenden Christus, die Liturgie als der kirchliche Weg des religiösen Lebens“[155].

Die *Liturgiereform* als Begriff bedarf einer differenzierten Darstellung, da unter dieser ein *komplexes Phänomen* vorliegt. In dieser bestehenden Komplexität bietet eine Fülle der Literatur Orientierung.[156] Nach Birgit Jeggle-Merz lässt sich dieses Phänomen der Liturgiereform im Rahmen seiner Vielschichtigkeit erfassen, „denn Liturgiereform kann nur ‚als Mitte einer Erneuerung der Kirche’ in ihrer ganzen Bedeutung erschlossen werden“[157].

Durch die Auseinandersetzung der Texte und Kommentare gewinne ich wesentliche Grundzüge, die in kommunikations-, zeichen- und sprachtheoretischer Hinsicht einfließen. Leibliche Ausdrucksformen kommen erstrangig zur Sprache.

Die Reform „ist von Beginn an in einen Prozeß eingebunden, der der Kirche insgesamt ein neues Angesicht geben soll […] Paradigmenwechsel im besten Sinne des Wortes“[158].

---

155 BECKER, Werner, Die Wirklichkeit der Kirche und das Ärgernis, Leipzig 1957, 26.

156 An dieser Stelle sei u.a hingewiesen auf: RICHTER, Klemens, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: DERS. / Alfred LORENZER, Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Frankfurt/Mainz 1991, 53-74; RENNINGS, Heinrich, Gottesdienst im Geist des Konzils, Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform – in Verbindung mit dem Deutschen Liturgischen Institut, hg. v Martin KLÖCKENER, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1995; Josef Andreas JUNGMANN, Das Grundanliegen der Liturgischen Erneuerung, in: LJ 11 (1969) 129-141; BAUERNFEIND, Hans, Der römisch-katholische Gottesdienst an der Schwelle zum dritten Jahrtausend – Reflexionen zur „semper reformanda“ der Liturgie, in: Wolfgang RATZMANN, (Hg.), Der Kirchentag und seine Liturgien. Auf der Suche nach dem Gottesdienst von morgen (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 4), Leipzig 1999, 67-81.

157 JEGGLE-MERZ, Birgit, Liturgia semper reformanda. Zum Stand der Liturgiereform in Deutschland, in: Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Hgg.), Liturgiereformen, Bd. II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (=LQF 88), Münster 2002**,** 815-833, hier: 817.

158 KLÖCKENER / KRANEMANN, Liturgiereform, 1104.

> „Im 20. Jahrhundert zeigt sich eine Abkehr des kirchlichen Selbstverständnisses, demzufolge sie sich vor allem als hierarchische Institution verstand […]. Demgegenüber wird die Kirche als Gemeinschaft der Getauften und Gefirmten (Communio sanctorum) in den Blick genommen. Infolgedessen kann auch kein Liturgieverständnis mehr greifen, das Liturgie in erster Linie als den Gott zu leistenden, weil geschuldeten Kult ansah, bei dem es vorrangig auf die Gültigkeit des Vollzugs des Rituals ankam […]. Natürlich sollte der einzelne auch Früchte aus dem Opfer ziehen, aber nicht als Subjekt der Liturgie, sondern aufgrund der Tatsache, dass das Opfer von eigens dazu beauftragten Personen nach amtlichen Büchern vollzogen wurde.“[159]

In den Ausführungen von Martin Klöckener und Benedikt Kranemann werden drei Typen von Liturgiereform unterschieden: 1. *Gesamtkirchliche*; 2. *Teil-* oder *ortskirchliche* und 3. *monastische Reformen*. Die Autoren präsentieren einen summarischen Überblick über Liturgiereformen und reformähnlichen Veränderungen ab dem 4. Jahrhundert, die in der Folge kurz zusammengefasst[160] werden:

- Im monastischen Umfeld kam es zur tiefgreifenden Erneuerung der Liturgie durch verschiedene altkirchliche Mönchsregeln. Im 4./5. Jahrhundert bzw. in der Spätantike sind nach Martin Klöckener Reformimpulse von den Konzilien, in denen verschiedene Liturgiethemen entschieden wurden, ausgegangen.

- Eine umfassende Liturgiereform ereignete sich im frühen Mittelalter im Karolingerreich. Pippin, der Kurze, brachte seit dem Beginn seines Königtums im Jahre 751 eine Liturgieerneuerung, die sein Sohn, Karl der Große, fortführte. Nach seinem Tod führte Benedikt von Aniane unter Ludwig dem Frommen, eine führende Rolle bei einer weiteren Gottesdiensterneuerung.

- Papst Gregor VII. (1073-1085) führte eine Kirchenreform nach dem Vorbild Roms ein, in die gottesdienstliche Themen einbezogen wurden. Im 11. Jahrhundert kam es jedoch wegen unzureichenden Kommunikationsmöglichkeiten zu keiner wirklichen Vereinheitlichung.

---

[159] JEGGLE-MERZ, Birgit, „Liturgie und Frauenfrage“ – Frauen-Liturgien als zeitgenössischer Beitrag zur Vielfalt gottesdienstlichen Lebens der Kirche, in: Martin KLÖCKENER / Bruno BÜRKI (Hgg.), Liturgie in Bewegung (Liturgie en mouvement), Trier 2002, 354-370, hier: 360.

[160] Vgl. KLÖCKENER / KRANEMANN, Liturgiereform, 1084-1086, bes. 1084f.

- Die Franziskaner trugen im 13. Jahrhundert zur Verbreitung ihres Ordens in Europa die römische Liturgie in andere Länder und Regionen und damit zu einer Vereinheitlichung und zu einer Veränderung des gottesdienstlichen Lebens vielerorts bei.

- Die Zisterzienser und Kartäuser brachten im 15. Jahrhundert Liturgiereformen, die großteils in der Reform der Tagzeitenliturgie bestanden.

- Das Konzil von Trient (1545-1563) war hinsichtlich ihrer Liturgiereform für eine Epoche im 16. Jahrhundert prägend. Neben der Realisierung der Reformen in den Ortskirchen ging es nicht allein um die Liturgiereform, sondern um eine umfassende Reform von Kirche und Glaubensleben. Die reformatorischen Stürme erforderten eine Neuausrichtung des kirchlichen Lebens.

- Im 18./19. Jahrhundert kam es zu Teilreformen der Liturgie, die durch die Aufklärungsepoche notwendig wurde. In diesen Jahrhunderten wurden verschiedene Bereiche im liturgischen Bereich tangiert.

- Besondere Nachhaltigkeit für die Liturgiereform zeigte die Liturgische Bewegung im 20. Jahrhundert. Sie leistete in der 2. Hälfte des 19. Jahrhundert durch ihren unermüdlichen Einsatz wertvolle Vorbereitungen für eine umfassende gesamtkirchliche Erneuerung der Kirche und für die liturgische Erneuerung. Verschiedene Beweggründe, Ziele und Ergebnisse flossen in die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils ein.[161]

Der Begriff „Liturgiereform“ hat

> „in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die umfassende Reform des Gottesdienstes in der römisch-katholischen Kirche, die Ende 1963 mit der Promulgation der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils begann, eine besondere Aktualität bekommen und diese bis in die Gegenwart behalten“[162].

---

[161] Vgl. ebd., 1084-1086.

[162] Ebd., 1083.

Charakteristisch ist die Gesamterneuerung des Gottesdienstes. Wesentliches Augenmerk wird der anthropologischen Sichtweise geschenkt. „Die Kirche wird sich verjüngen. Das Bewußtsein von ihr wird eine ganz neue Weite, Kraft und Fülle gewinnen.“[163] Wesentliche Hauptintentionen der Liturgischen Bewegung werden mit einer kurzen Einführung zum historischen Hintergrund und ein dem permanenten Wandel unterworfenen Liturgieverständnis thematisiert.

3.1 Reformbedürftigkeit der Liturgie im Wandel der Zeit

Liturgie ist und bleibt immer reformbedürftig: „All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes“ (VatII SC 6) und kann als Wegweisung für Liturgie und Leben dienen. Menschliches Denken, Fühlen und Handeln finden in jeder geschichtlichen Situation neu ihren Ausdruck. Die Sprache von einer permanenten Reform der Kirche ist in der jeweiligen geschichtlichen Situation passend, denn neu wahrgenommene bzw. wieder neu gewonnene Dimensionen führen zu neuen liturgischen Formen. Hinsichtlich einer *mystagogischen Liturgie* stellt Klemens Richter Liturgie eine Frage: „Kann eine Liturgie mystagogisch sein, wenn ihre Texte zur Sprache bringen, was theologisch nicht mehr haltbar und wohl auch nicht mehr Lehre der Kirche sein kann?“[164] Nach Reinhard Messner besteht eine Vielfalt liturgischer Traditionen, denen eine grundlegende liturgische Überlieferung zugrunde liegt. Das pneumatische Geschehen ist in diesem Überlieferungsgeschehen durch alle Zeiten hindurch und in allen kulturellen Kontexten immer dasselbe.[165] Alle leiblichen Ausdrucksformen kommen in wiederholten, formalisierten Handlungen und Ritualen zur Sprache. Auch durch die Sprache, „die in den Dienst der rituellen Inszenierung des Evangeliums genommen sind, wird Gottes geschichtliches Handeln bis zu seiner Vollendung in Christus repräsentiert“[166].

---

[163] GUARDINI, Romano, Liturgie und liturgische Bildung, Paderborn [2]1992, 72.

[164] RICHTER, Klemens, Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform, in: DERS. / Arno SCHILSON, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 109-135, hier: 124.

[165] Vgl. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 28f.

[166] Ebd.

3.2 Anstöße für die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils (1962 – 1965)

Bevor auf die Thematik Liturgiereform eingegangen wird, ist. Im Rückblick auf die geistige Situation des 17./18. Jahrhunderts lässt sich erkennen, dass bereits damals ein Bedarf der Erneuerung des religiös-kirchlichen Lebens in den mitteleuropäischen Kirchen bestand, sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche. Einflussreiche Wirkungen zeigten sich jedoch erst am Anfang des 20. Jahrhunderts. Die kirchlichen Bewegungen im katholischen Bereich zeigten ihre Entfaltung in der Zwischen- und Nachkriegszeit, die sich auf die Jahre 1918-1945 bezieht. Die Jugendbewegung, Bibelbewegung und Liturgische Bewegung entstanden zwischen den beiden Weltkriegen. Neben Belgien und den Niederlanden zeigten die Bewegungen besonders in deutschsprachigen Ländern ihre Auswirkungen. Folgende Feierformen fanden immer mehr in Gemeinden der verschiedensten Länder Eingang:

- Die Gemeinschaftsmesse – missa dialogata bzw. recitata.
- Die Singmesse und die Betsingmesse – mit volkssprachigen Gesängen, Lesungen und Gebeten.
- Das Deutsche Amt – mit volkssprachigen Lesungen und Gesängen der Gemeinde und/oder des Chores.[167]

3.3 Die Liturgische Bewegung und der allgemeine kirchliche Aufbruch

Der bedeutendste Ausgangspunkt der Liturgischen Bewegung war die veräußerlichte Mentalität ohne wirkliche Bedeutung der Liturgie für das geistliche Leben. Dieser Ausgangspunkt brachte nicht nur eine Neubesinnung auf das Studium der Liturgiewissenschaft, sondern eine Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde.

---

[167] Vgl. MEYER, Eucharistie, 280-284, bes. 281; JUNGMANN, Josef Andreas, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. I: Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse (ND Wien ^{2}1962), Bonn ^{5}2003, 205-207 u. 214-219.

Die Katholische Aktion trug zur Belebung der Seelsorge auf der Basis der Pfarrgemeinde bei. Romano Guardinis Werk „Vom Geist der Liturgie“ aus dem Jahr 1918 besitzt eine Geltung als Grundschrift.[168]

Die Erforschung der (biblischen) Quellen legten die Grundsteine für die Liturgische Bewegung, die ein wesentliches Ziel vor Augen führte. Romano Guardini war es im Rahmen der liturgischen Erneuerung ein besonderes Anliegen,

> „die Fülle des Lebens gerade im Bereich des Christlichen bei aller Sorge um die liturgische Erneuerung Raum zu geben – aus der gesammelten Mitte des Glaubens in die äußersten Randzonen dieser Welt hineinzuleuchten und sie zu erhellen – die Reform der Liturgie voranzutreiben, ohne auf die grundlegende Frage nach Sinn und aktueller Bedeutung des Liturgischen zu verzichten“[169].

Obwohl die *Liturgische Bewegung* ihre Vorläufer im 19. Jahrhundert. und in der Zeit der Aufklärung hat, liegt ihr eigentlicher Beginn erst am Anfang des 20. Jahrhunderts. Der kirchliche Aufbruch war eng mit einigen Zentren des *benediktinischen Mönchtums* verbunden. Im 19. und 20. Jahrhundert wird die Liturgische Bewegung als göttliche Verfügung (dispositio) und als pneumatisches Ereignis gedeutet. „Der Eifer für die Bewahrung und Erneuerung der Liturgie gilt mit Recht als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung über unsere Zeit, als Hindurchgehen (transitus) des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ (VatII SC 43).

---

[168] Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang ohne Anspruch auf Vollständigkeit zahlreiche Autoren, wie Joseph RATZINGER mit seinem Werk „Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2000; ANGENENDT, Arnold, Liturgik und Historik. gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Quaestiones disputatae 189), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2001; LORENZER, Alfred, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik (Fischer-Taschenbücher 7340: Fischer-Wissenschaft), Frankfurt am Main 1992; DERS., „Sacrosanctum concilium“, Der Anfang der Buchhalterei. Betrachtungen aus psycho-analytischer, kulturkritischer Hinsicht, in: Hansjakob BECKER / Jochen B. HILBERATH / Ulrich WILLERS (Hgg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (PiLi 5), St. Ottilien, 53-161; KOLBE, Ferdinand, Die Liturgische Bewegung (Der Christ in der Welt: 9. Reihe, Die Liturgie der Kirche 4), Aschaffenburg 1964; LENGELING, Josef Emil, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, Münster ^{2}1965. Im dt. Sprachraum liegt der lateinisch-deutsche Text mit Kommentar vor. Vor allem bieten Martin KLÖCKENER und Benedikt KRANEMANN im Werk „Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes“ eine systematische Auswertung zur Liturgiereform (LQF 88), 2 Bde, Münster 2002.

[169] SCHILSON, Arno, Romano Guardini und die liturgische Bewegung. Aspekte einer spannungsvollen Beziehung, in: DERS. / Klemes RICHTER, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 49-77, hier: 77.

3.4 Intentionen der Liturgischen Bewegung

Wesentliche Intentionen in historischer, pastoraler und theologischer Hinsicht der Liturgischen Bewegung werden angeführt, die innerhalb der Liturgischen Bewegung als Reformwünsche erwachten. Um das Mysterium in Zeichen feierlich zu begehen, werden Gestaltungsmöglichkeiten der Liturgie benötigt. Menschliche Körperhaltungen, Gebärden und Bewegungselemente einschließlich Prozessionen und Tanz heben die zeichenhafte Kraft der Liturgie in besonderer Weise hervor. In einer ganzheitlichen, sinnerfüllten Auffassung der Liturgie kann dies „einen Schritt in die Tiefe der Seele – und unseres Leibes“ bedeuten.[170]

Das Wort von der *tätigen Teilnahme der Gläubigen* fiel zum ersten Mal bei *Papst Pius X.* (1903-1914) in seiner Instruktion über die Kirchenmusik „Tra le sollecitudini“ vom 22. November 1903.[171]

Nicht zuletzt ging es darum, „„die Messe‘ (und nicht bloß ‚in der Messe‘) zu beten und die Messe zu einer wirklichen Gemeinschaftsfeier zu gestalten.“[172] Die „Liturgischen Messen“ wurden später „Gemeinschaftsmessen“ genannt, die dadurch charakterisiert waren, dass alle Gebete mit Ausnahme des Messkanons nach dem Schott laut mitgebetet wurden.[173]

3.4.1 Intentionen in historischer Hinsicht

Eine Rückschau in die Anfänge des Gottesdienstes soll aufzeigen, wie stark sich die Feiergestalt der Liturgie verändern kann. Die historischen Studien weisen auf einen größeren Reichtum der Liturgie hin und reichen ins 17. Jahrhundert zurück.

---

170 BÜSING, Manfred / KIESÉ, Holger, Tanz, Gebärden Haltungen. Schritte zu einem bewegenden Gottesdienst, Hannover 2000, 20.

171 Vgl. PIUS X., Motu proprio „Tra le sollecitudini” vom 22. November 1903, lat. in: ASS 36 (1903-1904) 329-339.

172 SMOLINSKY, Heribert, Kirchengeschichte der Neuzeit, Bd. II (Kirchengeschichte der Neuzeit 4,2), Düsseldorf 2008, 163.

173 Vgl. ebd.

Besonders nennenswert ist das Benediktinerkloster Beuron, von welchem die Entwicklung der Beuroner Kongregation ausging und zusammen mit Maria Laach für die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts von besonderer Wichtigkeit war.[174]

Die Verbreitung der liturgiegeschichtlichen Kenntnisse entsprach einem Grundzug der Romantik.

> „Die Liturgiegeschichte hätte sicher schon früher ein gutes Korrektiv gegenüber der starren Rubrizistik bilden können, wurde aber leider von einem anderen, dem legitimistischen und restaurativen Zug der gleichen romantischen Bewegung wieder überdeckt und in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts paralysiert. Doch gingen die wissenschaftlichen Arbeiten glücklicherweise weiter, die reichen Schätze der großen gottesdienstlichen Tradition der lateinischen Kirche wurden ans Licht gehoben und weithin bekannt gemacht. Das Wirken dieser Liturgiehistoriker wird kaum hoch genug einzuschätzen sein: Sie gaben der gelegentlich enthusiastischen und schwärmerischen Liturgischen Bewegung der Folgezeit einen festen Boden unter die Füße und belegten exakt die Kriterien einer gesunden Entwicklung.“[175]

Der monastische Ursprung bildete nach dem 1. Weltkrieg das Benediktinerkloster Solesmes in Frankreich. Von entscheidender Bedeutung für die Beuroner Benediktinerkongregation war der Abt von Solesmes, *Prosper Guéranger* (1837-1878), welcher den genannten Brüdern Maurus und Placidus Wolter die *Pflege der Liturgie* als zentrale Aufgabe vermittelte.[176]

Für den neuen Aufbruch sind viele Persönlichkeiten nennenswert, die sich mit unermüdlichem Geist für eine Reform einsetzten. Besonders hervorgehoben wird in den wissenschaftlichen Anliegen die Gründung der Abtei Maria Laach, die aus der Beuroner Kongregation im Jahre 1892 gegründet wurde. Der *Abt Ildefons Herwegen* (1873-1946) verdient als bedeutender Förderer und Gründer der Liturgischen Bewegung hohe Wertschätzung. Neben der Musik wurde auch die liturgische Spiritualität gefördert.[177]

---

174 Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 145.

175 Ebd.

176 Vgl. SMOLINSKY, Kirchengeschichte der Neuzeit, Bd. II, 161-165, bes. 162.

177 Vgl. ebd.

Die *Beuroner Kongregation* legte überaus großen Wert auf die *rechte Pflege der Liturgie*, da sich aus dem Zentrum der christlichen Liturgie die christliche Existenz herauskristallisiert.[178] *Wilhelm Stählin* (1883-1975), ein evangelischer Bischof in Oldenburg, galt als einer der Hauptinitiatoren der *Bernecheuer Bewegung*. Beurons Gründungen in Belgien, Maredsous (1872) und Kaisersberg in Löwen (1899), wurden zum Ausgangspunkt eines neuen Aufschwungs.[179]

Zum eigentlichen Durchbruch kam es jedoch durch das „Mechelner Ereignis“[180] im Jahre 1909. In Belgien fand der Benediktinermönch von Kaisersberg *Lambert Beauduin* (1873-1975) in einer Rede anlässlich des Katholikentages besonders wirkmächtige Worte: „Il faut démocratiser la liturgie“. Seinem dringenden Anliegen entsprach, dem Volk die Liturgie näher zu bringen, so es Anteil erlange.[181]

Unter anderen gilt *Romano Guardini* (1885-1968) als Wegbereiter der Liturgischen Bewegung. Seiner theologischen (Erstlings-)Schrift von 1918 mit dem Titel „Vom Geist der Liturgie“ folgten zahlreiche weitere Veröffentlichungen zur Liturgie. Romano Guardini stand als katholischer Religionsphilosoph und bedeutender Theologe in Verbindung mit der Abtei Maria Laach. Er wirkte auf der Burg Rothenfels am Main seit 1920. In Deutschland und Österreich bildeten sich weitere Kreise lebendiger Einheiten der Liturgischen Bewegung. Romano Guardini reflektierte Hintergründe für ein erneuertes liturgisches Leben. Er eröffnete die Laacher Reihe „Ecclesia orans“[182] und setzte sich mit Grundfragen auseinander. Beispielsweise ging er der Frage nach, wie sich die Grundkräfte des Menschen im liturgischen Vollzug auf eine lebendige Weise auswirken? Nach Romano Guardini wirken sich diese Kräfte vor allem durch die Neubewertung des Tuns, des liturgischen Handeln, aus. In der Belebung des uralten Bewusstseins des ganzheitlichen Menschen bringt sich der gläubige Mensch in die Liturgie ein.

---

178 Vgl. ebd.

179 Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 144-150.

180 FISCHER, Balthasar, Das „Mechelner Ereignis“, in: LJ 9 (1959) 203-219.

181 Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 146-148.

182 Als erstes Bändchen der Laacher Reihe „Ecclesia Orans 1“ ist das Buch „Der Geist der Liturgie“ (1918) von Romano Guardini erschienen.

Die Neubelebung bezieht sich allerdings *nicht nur auf den Leib des Menschen*, sondern weist auf ein *neues, gesegnetes Leben* und auf die Zukunft der Gläubigen hin.[183]

Otto Dibelius (1880-1967) sprach sich in seinem viel beachteten Buch mit dem Titel „Das Jahrhundert der Kirche" einen kirchlichen Aufbruch. Dieses Werk wurde im Jahre 1926 veröffentlicht.

In Österreich gilt der Augustiner-Chorherr *Pius Parsch* (1884-1954) als Pionier der Liturgischen Bewegung, der im Stift Klosterneuburg seine geistige Heimat fand, und dort den Werken über die Liturgie, Gnade und Bibel ein besonderes Augenmerk widmete. Seiner Zukunftsvision entsprach die *„Volksliturgie"*. Daher startete er in Klosterneuburg besonders engagiert die *„Volksliturgische Bewegung"*.[184] In seinem Buch „Volksliturgie" ist der Weg erkennbar. Aus dem Originaltext lautet ein Zitat:

> „Ich bin Volksliturgiker. Ich habe mich immer dagegen gewehrt, dass die Liturgie bloß ein Monopol der akademischen und auserwählten Kreise sei. Ich habe stets dafür gearbeitet, daß Liturgie wirklich das ist, was der Name besagt: Leiton érgon – Leutewerk oder Volkswerk."[185]

Odo Casel (1886-1948), Benediktiner von Maria Laach und einer der bedeutendsten Liturgiewissenschaftler des 20. Jahrhunderts, galt sozusagen als der große „Theoretiker" der Liturgischen Bewegung und gewann durch seine Mysterientheologie (Messopferlehre usw.) eine hohe Bedeutung. Durch seine (Mysterien-)Theologie hat Odo Casel die Liturgische Bewegung besonders befruchtet.[186]

Der Jesuit *Josef Andreas Jungmann* (1889-1975) macht in seinem geschichtlichen Ansatz das Verständnis der Liturgie der Kirche als „gewordene Liturgie" bekannt und beschreibt in seinem historisch-genetischen Ansatz die Voraussetzungen für eine *solide wissenschaftliche Basis* der Liturgieerneuerung. „Missarum Sollemnia" gilt als Jahrhundertwerk, das erstmals im Jahre 1948 erschienen ist.

---

183 Vgl. GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 25.

184 Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 144-150, bes. 146-148.

185 PARSCH, Pius, Lebe mit der Kirche. Behelfe für eine lebendige Gestaltung der Eucharistiefeier, Klosterneuburg / München 1957, 2.

„Ohne seine Studien, die dann in ‚Missarum Sollemnia' kulminierten, wäre die offizielle Reform undenkbar."[187]

> „Daß an einem tausendjährigen Gebäude Reparaturen und Adaptierungen notwendig sind, wird niemanden wundern. Sie wären schon längst am Platze gewesen. Aber, wie es in solchen Fällen geht, man hängt an der altgewohnten, durch die Jahrhunderte ehrwürdig gewordenen Form. Man sucht mit kleinen Mitteln auszukommen und schiebt die größeren Eingriffe hinaus; denn sie sind immer schmerzlich, und es geht nicht, ohne daß liebgewordener Besitz, eingelebte Gewohnheit, heiliges Erbe gestört, manchmals auch zerstört wird."[188]

Unter „gewordener Liturgie" versteht Josef A. Jungmann ein *historisch-genetisches Verständnis* des Wachstums der Liturgie von einfachen Anfängen bis zu einer immer reicheren Entfaltung.

Diese geschichtlichen Stationen bildeten die Weichen für das Konzil und leisteten einen unerlässlichen Beitrag. Die Liturgische Bewegung fasste in einer anthropologischen Betrachtung eine ganzheitliche Gottesbegegnung mit Leib und Seele ins Auge. Die subjektive Sicht wurde durch die Objektivität abgelöst. Dies besagt, dass von der reinen Innerlichkeit des einzelnen Menschen abgesehen wurde. Im Verlauf der vorliegenden Arbeit gewinnt diese Sichtweise eine enorme Bedeutung.

3.4.2 Intentionen in pastoraler Hinsicht

Die pastoralen Wünsche für die Liturgiereform richten sich u.a. auch an eine vernünftige Mitfeier, die darin besteht, dass alles Überladene, Einseitige und Unverständliche wegfalle. Diese Wünsche richteten sich gegen eine die quantitative Vermehrung der Messen sowie gegen ein „exzessives Prozessions-, Wallfahrts-, Reliquien- und Ablasswesen"[189].

---

[186] Auf das Paschamysterium wird im Laufe der Arbeit mehrmals eingegangen, vor allem in Teil I, Kap. 1.3 Gottesdienst als diabatisches Geschehen.

[187] REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 29.

[188] JUNGMANN, Josef Andreas, Erneuerte Meßliturgie. Gedanken und Hinweise zum Verständnis der Liturgiereform, Linz / Wien / Passau 1969, 3f.

Zum Teil gingen die pastoralen Intentionen schon auf die Zeit der Aufklärung zurück (vor und um das 18. Jahrhundert). Pius Parsch entwickelte, obwohl er vielfach als Praktiker eingestuft wird, eine Wende der Pastoral, eine *neue Seelsorge* und einen *originären theologischen Ansatz*. Diese pastorale Wende zog für die Gestalt der Kirche und für den einzelnen Christen Konsequenzen nach sich.[190]

3.4.3 Intentionen in theologischer Hinsicht

Die eigentliche Intention der Liturgiereform ist die Reform des kirchlichen Lebens, der christlichen Existenz aus der Quelle und dem Geist der Liturgie. Dies lässt sich bereits am Beginn der Liturgiekonstitution mit einem gewichtigen Kapitel über Wesen und Bedeutung der Liturgie erkennen. Die Liturgiekonstitution stellt nicht nur das Ende der nachtridentinischen Zeit fest, sondern nahm vieles, was verloren ging, erneut auf.

Zu jeder Reform gehört die Rückbesinnung auf die Quellen. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden viele Erneuerungsbewegungen im kirchlichen Leben hervor gebracht. Diese Bewegungen beeinflussten die Wegrichtung in theologischer Hinsicht. Theologische und anthropologische Grundlagen der Liturgie können nur aus dem tradierten Glauben begriffen werden. Der Sinn dieses Reformwunsches liegt in der Objektivität des (Pascha)-Mysteriums. „Gottesdienst ist immer und grundsätzlich *Feier des Pascha-Mysteriums* und seine geschenkhaft-gnadenvoll Aneignung durch Kirche und Christen im Vollzug der Liturgie.“[191] Das *Pascha-Mysterium* bzw. Ostermysterium bildet die zentralste Mitte und vergegenwärtigt das unvergessene Heilsmysterium. Die Enzyklika „Mystici corporis“ (Mystischer Leib Christi) wurde am 29. Juni 1943 von Papst Pius XII. (1939-1958) veröffentlicht.[192]

---

189 EMMINGHAUS, Die Messe, 146.

190 Vgl. REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 84.

191 Ebd., 42.

192 Vgl. PIUS XII., Enzyklika „Mystici Corporis“ vom 29. Juni 1943, lat. in: AAS 35 (1943) 193-248.

Diese Lehre nimmt den Gedanken von der katholischen Kirche als geheimnisvollen (mystischen) Leib Christi auf.[193] Die Enzyklika „Mediator Dei“ von Papst Pius XII. vom 20. November 1947 knüpfte bewusst an die Liturgiereform Pius X. an.[194]

Im Rahmen der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts wurde die Sichtweise der *gottgeschuldeten* Verehrung bezweifelt und durch eine Betrachtungsweise ersetzt, die seit Pius XII. in die Enzyklika „Mediator Dei“ von 1947 und vor allem durch das II. Vatikanische Konzil in die offiziellen Dokumente der Kirche Eingang gefunden hat. „Meditator Dei“ stellt das Wesen der Liturgie als Teilnahme der Kirche am Priestertum Christi deutlich heraus. Die Kirche erhob durch die Liturgische Bewegung in ein gesamtkirchliches Vorhaben:

> „Die Enzyklika ‚Mediator Dei‘ von 1947 bejahte die entscheidenden Anliegen der Liturgischen Bewegung, warnte freilich vor Verabsolutierung des Liturgischen, vor Abwertung außer-liturgischer Frömmigkeitsformen sowie vor liturgischen Eigenmächtigkeiten einzelner. Im wesentlichen setzte sich im deutschen Bereich die ‚erste Stufe’ der Liturgischen Bewegung bis zum Konzil fast allgemein durch. Dazu gehört die Mitfeier der Gemeinde in der Form von Betsingmesse oder deutschem Hochamt, das deutsche Verlesen von Epistel und Evangelium (neben dem stillen lateinischen des Priesters) und die (meist schon bis um 1930 durchgesetzte) Kommunion innerhalb der Messe.“[195]

Vor allem wurde die einseitige Betrachtung nur aufgrund der Verordnung verurteilt wurde. Dieser Enzyklika folgten unter Pius XII. weitere liturgische Reformen. Papst Pius XII. beabsichtigte bereits ein eigenes Konzil. Allerdings wurde eine offizielle Liturgiereform in seinem Pontifikat nicht mehr möglich, obwohl er eigene Kommissionen einrichtete. Die *Erneuerung der Osternachtfeier* und die *Gesamtreform der Liturgie der Heiligen Woche* (Karwoche) erlangte eine begeisterte Zustimmung. „Die Reform der Osterliturgie ist in mancherlei Hinsicht ein erster Schritt zur generellen Liturgiereform, die auf den Anstoß des II. Vatikanischen Konzils hin durchgeführt worden ist.“[196]

---

193 Vgl. ebd., Art. 13.

194 Vgl. PIUS XII., Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947, lat. in: AAS 39 (1947) 521-595.

195 SMOLINSKY, Kirchengeschichte der Neuzeit, Bd. II, 165.

196 MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 339.

Die Grundstruktur ist mit der Feier von 1570 bzw. 1951 (Lichtfeier – Wortgottesdienst – Tauffeier – Eucharistiefeier) identisch. Allerdings wurden zwei Verbesserungen vorgenommen, die zum einen in einer Übersichtlichkeit in den Büchern und zum anderen dem Wegfall der Unterbrechung des Wortgottesdienstes durch die Tauffeier bestehen, die nun im Anschluss erfolgt. Hinsichtlich der Lichtfeier (Segnung des Feuers – Lumen-Christi-Prozession – Osterlob) bestehen keine Erneuerungen.[197]

„Der Geist weht, wo er will" (Joh 3,8). Die Bedeutung dieser Worte gründet auf der Beziehung Gottes mit allen Menschen und auf das Geschenk der Freiheit. Diese Worte lassen in liturgiegeschichtlicher Betrachtung eine Auswirkung auf die Liturgie erkennen.

> „Das Unwandelbare der christlichen Gottesdienste läßt sich nicht äußerlich festmachen, sondern besteht allein darin, dass zu allen Zeiten Christen zusammenkommen, um in demselben Geiste, dem Geist Jesu, Gottesdienst zu feiern."[198]

Die Liturgische Bewegung war für die Liturgiereform nicht allein ausschlaggebend. Einschneidende Bemühungen um Reform der Liturgie gab es bereits seit Pius X., dessen Reformbestrebungen eine Reform des Breviers für die Kleriker hervor brachten und den ersten Anstoß zur anstehenden allgemeinen Liturgiereform gaben. Die Vertiefung erfolgte später durch das II. Vatikanum.[199]

3.5 Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965)

Papst Johannes XXIII. (1958-1963) kündigte am 25. Jänner 1959 überraschend ein allgemeines Konzil an.[200] Bereits zu Pfingsten 1960 setzte er zehn vorbereitende Kommissionen und zwei Sekretariate ein.[201]

---

197 Vgl. AUF DER MAUR, Hansjörg, Feiern im Rhythmus der Zeit, Bd. I: Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5), Regensburg 1983, 134f.

198 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 35.

199 Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 144-150, bes. 150.

200 Vgl. JOHANNES XXIII., Allocutio „Sollemnis allocutio", vom 25. Jänner 1959, lat. in: AAS 51 (1959) 65-69.

201 Vgl. JOHANNES XXIII., Motu proprio „Supremo Dei nutu" vom 5. Juni 1960, lat. in: AAS 52 (1960) 433-437.

Das vom Geist inspirierte Ökumenische Konzil hat in einer dreijährigen Vorbereitungszeit eine feste Zuversicht und neue Kraft ausgestrahlt. Papst Johannes XXIII. sprach von einem viel zitierten Leitmotiv, das in Kürze zusammengefasst ist unter „aggiornamento".[202] Mit diesem Leitmotiv wollte Papst Johannes XXIII. Fenster und Türen weit öffnen, so dass das II. Vatikanische Konzil trotz manch heftiger Widerstände schließlich eingeläutet wurde. Aus seiner Eröffnungsansprache des II. Vatikanischen Konzils werden folgende Worte zitiert:

> „Durch ein angemessenes Aggiornamento und durch eine kluge Organisation der gegenseitigen Zusammenarbeit wird die Kirche erreichen, dass die einzelnen Menschen, die Familien und die Völker mit größerer Aufmerksamkeit die himmlischen Dinge beachten." [203]

Andreas Redtenbacher hält fest, „dass der Konzilstext theologisch schlüssig den Charakter der Liturgie der Kirche – selbst eine ‚ecclesia semper reformanda' – als ‚liturgia semper reformanda' definiert."[204]

Die Liturgieerneuerung war ein großes Anliegen des Konzils. Die erneuerte Liturgie ist zugleich die Liturgie der Alten Kirche. Der Blick zurück zum Ursprung der Kirche bedeutet in dieser Hinsicht, dem traditionellen Reichtum nachzuspüren, um durch permanenten liturgischen Wandel zu immer reicherer Neubesinnung zu gelangen. Die Vielfältigkeit lässt den Sinn und Geist der erneuerten Liturgie erraten. Die Reformbestrebungen der Liturgischen Bewegung mündeten schließlich in das Zweite Vatikanische Konzil.

---

[202] „aggiornamento" (ital. Wurzel „giorno") bedeutet, „etwas auf den Tag bringen". Papst Johannes XXIII. hat mit diesem Leitmotiv eine Öffnung der katholischen Kirche und die Anpassung an heutige Verhältnisse proklamiert. Von dieser Anpassung ist besonders die Liturgie in ihrer äußeren Erscheinung betroffen, die eine hohe Relevanz zur Thematik der Dissertation aufweist. Die Bedeutung der Liturgie als „Mitte und Höhepunkt des christlichen Lebens" (SC 10) geht näher auf den Vollzug der Gläubigen ein. Vor allem ist das Lob Gottes in einer Dreidimensionalität von Wort, Gesang/Musik und Bewegung angesprochen und dessen Verdeutlichung bzw. Verstärkung der Aussagekraft.

[203] KAUFMANN, Ludwig / KLEIN, Nikolaus, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis (Edition Exodus 6), Fribourg/Brig ^{2}1990, 123.

[204] REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 45.

In *anthropologischer und kultureller Hinsicht* sind seine Impulse richtungweisend für die ausgehende Frage der vorliegenden Dissertation. Im Jahr 1968 wurde der neue Messritus mit der Gesamtheit der liturgischen Elemente eingeführt. Das zweite Vatikanische Konzil ist mit den verschiedensten Text-Formulierungen der Konzilsväter über Grundnormen der kirchlichen Feierpraxis impulsgebend. Die Riten in Worten, Gesten und Handlungen wurden vereinfacht und die liturgischen Bücher einer Überarbeitung unterzogen. Aus einer Vielzahl von Konzilstexten sind jene besonders relevant, in der die liturgischen Vollzüge ausdruckshaft in der Körpersprache eingebunden sind und der „tätigen Teilnahme“ entsprechend formuliert wurden. Vor allem ist der Antwortcharakter des gläubigen Menschen im Lob Gottes angesprochen.

In einer Dreidimensionalität von Wort, Gesang/Musik und Bewegung wird dies verdeutlicht und eine Verstärkung der Aussagekraft bewirkt. Die Errichtung von Volksaltären brachte den Menschen die liturgischen Vorgänge nahe, so dass ein voller Zugang zum Eigentlichen des liturgischen Geschehens ermöglicht wurde. In der Liturgie erschließt sich die Heilsgeschichte Gottes. Damit sich die Gläubigen der Heilszusage innerlich öffnen können, wurde eine Vertiefung des Glaubens angestrebt.[205] Der Leitgedanke der „tätigen Teilnahme“ durchzieht steht mit den verschiedenen *Ausdrucksformen und Gesten* in Verbindung. Ebenfalls stellt sich damit auch die Verbundenheit der *kommunikativen Dimensionen und Handlungsvollzüge* heraus.[206]

3.5.1 Konziliäre Entwicklungen

Bezüglich der Liturgie brachte die jüngste Liturgiereform brachte viele positive Früchte hervor. Die Kirche, seine geliebte Braut, ruft ihren Herrn an und durch Christus huldigt sie dem ewigen Vater. Die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi bezeichnet durch sinnenfällige Zeichen die Heiligung des Menschen. Dies wird in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen wird (vgl. VatII SC 7).

---

[205] Vgl. ebd., 34-45.

[206] Vgl. KLÖCKENER / KRANEMANN, Liturgiereform, 1087.

Dieser verdichtete Text enthält sehr Grundlegendes der Liturgie und weist eine Dynamik auf, in dem er auf die Begegnung mit dem inkarnierten Gott in der Kirche Jesu hinweist. Die bereits genannten Grundvollzüge (Leiturgia – Diakonia – Martyria) werden ausgefaltet. Das Wesen und Wirken der Kirche erweist sich in der Liturgie (vgl. VatII SC 9, 10), aber auch im Dienst in der Welt, d.h. in der Diakonie bzw. Caritas. Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Lumen Gentium, stellt die Grundvollzüge als unauflösliche Einheit fest (vgl. VatII LG 1). In der Liturgiekonstitution wird das Heilshandeln Jesu mit dem Bild des Arztes für Leib und Seele umschrieben, der den Armen das Evangelium verkündete und die heilte, die *zerschlagenen Herzens* sind (vgl. VatII SC 5).

Der Gottesdienst der Kirche ist Feier der konkreten Gemeinde. „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das Sakrament der Einheit ist […]. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein“ (VatII SC 26). Nach der Grundordnung des Römischen Messbuches findet in der Eucharistiefeier „sowohl das Handeln Gottes seinen Höhepunkt, durch das er in Christus die Welt heiligt, als auch der Kult, den die Menschen dem Vater erweisen, indem sie ihn durch Christus, Gottes Sohn, im heiligen Geist anbeten“[207].

Letztlich geht es um eine Begründung der unlösbaren Einheit der genannten drei wesentlichen Grundvollzüge. Sie lassen sich im Hinblick auf die Eucharistie konkretisieren, so dass sich Liturgie wirklich als Quelle und Höhepunkt verwirklicht (vgl. VatII SC 10). Die Diakonie ergibt sich aus der Liturgie, verwirklicht sich aber außerhalb der liturgischen Feier im konkreten Leben. Wie bereits erwähnt, hat sich die *statische Liturgie* der vorkonziliaren Zeit zu einer *dynamischen* entwickelt. Die Neuordnung der Messfeier nach dem II. Vatikanum weist eine Dynamik auf, in dem sich das einst statische Verständnis zugunsten eines dynamischen gewandelt hat. Die hl. Tradition bildet die Grundlage der Bekenntnisse.

---

[207] IGMR (2002) 16: „In ea enim culmen habetur et actionis qua Deus in Christo mundum sanctificat, et cultus quem homines exhibent Patri, eum per Dei Filium in Spiritu Sancto adorantes“ (vgl. VatII SC 10).

In einer erweiterten Sicht kann auch das „Gesetz des Lebens“ und das „Gesetz des Handelns“ synonym angewendet werden. Schon seit der Alten Kirche wird das Gesamt der genannten kirchlichen Grundvollzüge mit dem Axiom „lex orandi – lex credendi“ umschrieben:

> „Wenn es auf der elementarsten und fundamentalsten Ebene um die Frage nach dem Verhältnis zwischen einerseits dem Gottesdienst und andererseits dem Glauben sowohl als *fides quae creditur* (Gegenstand und Inhalt des Glaubens) als auch als *fides qua creditur* (Haltung und Akt des Glaubens) geht, dann sollte es einfach eine Sache völliger Übereinstimmung sein: ‚Jesus ist der Herr‘, ist zugleich eine doxologische Akklamation (Gottesdienst), ein Wahrheitsanspruch (fides quae creditur) und eine Bestätigung der persönlichen Verpflichtung (fides qua creditur).“[208]

Unter diesem Motto wird das rechte Maß und die rechte Beziehung zwischen Gebet und Glauben und zwischen Gottesdienst und Glauben verstanden und behandelt. Das „Gesetz des Betens“ ist das „Gesetz des Glaubens“. Der *Inhalt des Betens* und das „Gesetz des Glaubens“ bilden ein Synonym. Die Liturgie ist somit ein konstitutives Element der heiligen Tradition, in der einst die Aposteln standen. Dies lässt den Schluss zu, dass insofern zur Festlichkeit beigetragen wird, als alle Gläubigen das Lob Gottes mit größerer Freude erleben können. Das Engagement der Teilnehmenden an der Feier trägt dazu bei, dass sich das Beziehungsgeschehen als Dialog zwischen Gott und Mensch tatsächlich erweist.

3.5.1.1 „participatio actuosa“ – Forderung der tätigen Teilnahme aller Gläubigen

In der Liturgiekonstitution wird auf die Teilnahme der Gläubigen an mehreren Stellen Bezug genommen (VatII SC 14; 21; 27; 30; 41 u. 48). Johannes H. Emminghaus benennt den Schlüsselbegriff der „participatio actuosa“, der besagt, „dass die Liturgie von ihrem Wesen her Gemeinschaftsvollzug ist“.[209]

---

[208] WAINWRIGHT, Geoffrey, Art. Gottesdienst, Glaube und Liebe, in: Hans Christoph SCHMIDT-LAUBER / Michael MEYER-BLANCK / Karl-Heinz BIERITZ (Hgg.), Handbuch der Liturgik, Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen ^{3}2003, 87-89, hier: 89.

[209] KUNZLER, Liturgie der Kirche, 253.

In der Begegnung mit Gott durch Christus geht es darum,

> „dass das hierarchisch gegliederte Gottesvolk tätig, bewusst, voll, fruchtbar und fromm teilnimmt an einer Liturgie, in der – dialogisch – der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist das Heil der Menschen wirkt und die Kirche – in Glauben, Hoffnung und Liebe – im Heiligen Geist, durch, mit und in Christus dem Vater das Opfer des Lobes und der Ganzhingabe darbringt.“[210]

Die *volle, bewusste und tätige Teilnahme* betrifft die *Wahrnehmung* und den *Mitvollzug* aller Liturgiefeiernden. Die Forderung der „participatio actuosa“ bildet einen Angelpunkt des II. Vatikanischen Konzils. Die tätige Teilnahme findet ihren exemplarischen Ausdruck dann, „wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an den selben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt […]“ (VatII SC 41). Die tätige Teilnahme ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie äußerst beachtenswert, da sie „die erste und unentbehrliche Quelle ist, aus der die gläubigen Christen den wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen“ (VatII SC 14). Zugleich ging mit der Forderung der „tätigen Teilnahme“ ein anthropologischer Wendepunkt einher. Die Betonung liegt auf dem Aspekt des *gemeinsamen Handelns*. Für eine anthropologische Entfaltung des Liturgieverständnisses wird das biblische Menschenbild wie auch die biblische Anthropologie vorausgesetzt. Im heutigen Kontext ist ein Interesse an *neuen Ausdrucksformen*, wie beispielsweise der liturgische Tanz, neu erwacht, wonach auch die Tradition eingebunden ist.

> „Um die ‚tätige Teilnahme‘ zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern, Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden“ (vgl. VatII SC 30).

Nach Schützeichel besteht die dringliche Notwendigkeit einer neuen Feierkultur: „Was in Theologie, kirchlicher Lehre und in der gemeindlichen Praxis daher nottut, ist die Schaffung von Freiräumen, in denen […] Riten entwickelt und erprobt werden können.“[211]

---

[210] EMMINGHAUS, Die Messe, 152.

[211] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 40.

Dies bedeutet jedoch „nicht die Ausdehnung der Aktion um ihrer selbst willen auf alle Teilnehmer, so dass ‚Liturgie' einem ständigen Wechsel der Erwartungen folgend, stets neu entworfen werden müßte – auch das wäre auf Dauer langweilig"[212]. Mit diesem Konzilstext ist kein grenzenloser Aktivismus gemeint, denn auch dem heiligen Schweigen zu seiner Zeit wird Beachtung geschenkt. Michael Kunzler betrachtet die Überwindung der Klerusliturgie als „wertvolles Geschenk der Liturgiereform"[213]. Die Gemeinde soll sich am rituellen und textlichen Vollzug der Liturgie durch Gebet und Gesang, Gebärde und Bewegung beteiligen. Letztlich geht es darum, die Gemeinde zum tätigen Mitvollzug der Liturgie zu führen, und nicht darum, die Liturgie selbst nach dem Grundsatz der „tätigen Teilnahme zu gestalten.[214]

3.5.1.2 Volk Gottes als Subjekt und Träger der Liturgie

Das II. Vatikanische Konzil spricht vom „Volk Gottes als Träger der Liturgie" und dessen Einbeziehung in die Feier der Liturgie (vgl. VatII SC 26-32). Eine lange Zeit war das kirchliche Leben sehr klerikal-institutionalisiert und juridisch angehaucht. Während vor dem II. Vatikanischen Konzil die Kirche vornehmlich als „Leib Christi" in der Enzyklika „Mediator Dei" von Papst Pius XII. bezeichnet wurde, ist sie in der neuen Sicht des II. Vatikanums „Volk Gottes" (VatII SC 10), das in die liturgische Feier einbezogen werden soll.

Um die liturgiegeschichtlichen Ergebnisse aufzuzeigen, ist zunächst die Trägerschaft der Liturgie von Bedeutung. Das eigentliche Subjekt der Liturgie und ihr Träger ist weder die Kirche noch der Vorsteher der Liturgie. Das *primäre Subjekt* ist und bleibt *Jesus Christus.* Er ist der Hohepriester und Mittler zwischen Gott und den Menschen.[215]

Das II. Vatikanische Konzil legt in einem Text der Konzilskonstitution verschiedenen Gegenwartsweisen Jesu Christi dar:

---

[212] KUNZLER, Liturgie der Kirche, 253f.
[213] Ebd.
[214] Vgl. ebd.
[215] Vgl. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 47.

- Die *Gegenwärtigkeit* zeigt sich *im Opfer der Messe* sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht (VatII SC 7). Er bringt das Opfer jetzt dar durch den priesterlichen Dienst. Er selbst handelt an der Feiergemeinde und am Menschen.

- Seine Gegenwart ist unter den *eucharistischen Gestalten von Brot und Wein* (vgl. VatII SC 29).

- *Gegenwärtig* ist er *in seinem Wort, da er selbst spricht*, wenn die Heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Die Gegenwärtigkeit zeigt sich weiters mit seiner Kraft *in den Sakramenten*, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft (vgl. VatII SC 7)

- „Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die *Kirche betet und singt*, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18,20)" (VatII SC 7).

Besonders der letzte der erwähnten Punkt der Gegenwartsweisen Gottes spricht für eine Herausführung der reinen Klerusliturgie, die von der Liturgiereform beabsichtigt wurde. Die „Alte Kirche" verstand den Gottesdienst als *Gemeindegottesdienst* mit dem Vorsteher. Im Mittelalter war die römisch-lateinische Klerusliturgie von oben nach unten strukturiert und die Feier der Liturgie ausschließlich an den allein zur Liturgie befähigten Kleriker gebunden.[216]

Die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi verlangen eine Vielfalt der liturgischen Feiern, die auch von Laien geleitet werden können. Im heutigen Kontext ist im Zusammenhang der „participatio actuosa" nach den Trägern der Liturgie, insbesondere der Rolle von Laien, zu fragen. In pneumatologischer Hinsicht wird die Kirche als eine vom Heiligen Geist *beseelte* verstanden. Der Hl. Paulus lehrt: „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet" (1 Kor 12,3).

---

[216] Vgl. ebd., 47f.

Letztlich ist die Kirche *theozentrisch* auf Gott, den Vater, ausgerichtet. Die Feier des Geheimnisses von Christi Tod und Auferstehung und sein geschenkhaft-gnadenvoller Charakter ereignen sich im frommen Vollzug des christlichen Volkes, das „kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“ (VatII SC 14). Diese Aussage entspricht dem Wesen der Liturgie. In diesem Sinn sind liturgische Vollzüge „nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das „Sakrament der Einheit“ ist. In einem rechten Amtsverständnis ist das heilige Volk „geeint und geordnet unter den Bischöfen“ (VatII SC 29).

Eine tätige Teilnahme erfordert eine Bereitschaft zum Dienst. Alle „Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben“ (VatII LG 31; vgl. LG 33).

Das II. Vatikanum betont die fundamentale Gleichheit aller Christinnen und Christen: „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit oder Geschlecht“ (VatII LG 32). Die Art der Teilnahme am Priesteramt Jesu bei Priestern und Laien unterscheidet sich nicht dem *Grade*, sondern dem *Wesen* nach. Sie sind *einander zugeordnet* (vgl. VatII LG 10).

Dieses Rollenverständnis wird bei der Rollenverteilung heute noch zu wenig beachtet. Die Kirche versteht sich als eine strukturierte Gemeinschaft, die in liturgischen Feiern zum Ausdruck gebracht wird. „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (VatII SC 28).[217] Aus der Natur der Sache bedeutet, dass das gemeinsame Handeln in einer in sich geordneten und strukturierten Gemeinschaft erfolgt (vgl. VatII SC 26). Als theologische Begründung für die *volle Teilnahme* an der Liturgie wird ein zweifaches Argument angereicht:

---

[217] Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 17.

> „Zunächst einmal verlangt das Wesen der Liturgie selbst diese Teilhabe der Gläubigen und zweitens wird unter Berufung auf den ersten Petrusbrief hingewiesen auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen, d.h. aufgrund der Taufe haben die Christen Recht und Amt (*ius et officium*) zur vollen Teilnahme. Der letzte Grund ist also das Sakrament der Taufe, nicht etwa die Priesterweihe, von der man dann durch rechtliche Delegation die eine oder andere Tätigkeit am Gottesdienst delegieren könnte.“[218]

Die *volle Teilnahme* im Rahmen einer entsprechend vorgegebenen „Rollenverteilung“ betrifft den ganzen Menschen in seiner leib-seelischen Beschaffenheit und beruht auf einer Berechtigung und Befähigung auf Grund des *allgemeinen bzw. gemeinsamen Priestertums* der Getauften (vgl. VatII LG 33).

3.5.1.3 Zeichenhaftigkeit der Liturgie

Die Zeichenhaftigkeit der Liturgie betrifft alle menschlichen Sinne.

> „Geistiges kann sich ihm nur im Sinnenhaften ausdrücken. Es gibt nie ein Gespräch von Seele zu Seele, sondern nur eines durch wahrnehmbare Worte, Gesten oder Kundgaben, die von Sinnen vermittelt werden. Kennzeichen von Sakrament und Liturgie ist ganz allgemein, dass dem Außen ein Innen, dem sichtbaren Zeichen die Zueignung der meist unsichtbaren Gottesgaben entspricht.“[219]

Der Mensch ist auf seine Sinne angewiesen. Liturgische Gebärden als personale Zeichen haben eine oftmals unterschätzte Bedeutung für die Liturgie und stehen mit der Geschichte des Christentums und der Liturgie in Verbindung.

Hinsichtlich der Zeichen fordert das II. Vatikanische Konzil *Klarheit, Überschaubarkeit, Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit*:

- „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“ (VatII SC 34).

---

[218] AUF DER MAUR, Hansjörg, Theologische Leitlinien des Gottesdienstes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 16-38, hier: 22.

[219] EMMINGHAUS, Die Messe, 32.

- Das Konzil stellte die Forderung nach einer klaren Strukturierung der liturgischen Feier und des Wegfallens unverständlich gewordener Zeichen:

- „Bei der Erneuerung der heiligen Liturgie sollen Texte und Riten so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“ (VatII SC 21).

- Aus den „Regeln aus dem belehrenden und seelsorglichen Charakter der Liturgie“ (VatII SC 33-36) ist erkennbar, dass die

> „sichtbaren Zeichen endlich, welche die heilige Liturgie gebraucht, um die unsichtbaren göttlichen Dinge zu bezeichnen, sind von Christus und der Kirche ausgewählt. Daher wird nicht bloß beim Lesen dessen, ‚was zu unserer Belehrung geschrieben ist‘ (Röm 15,4), sondern auch wenn die Kirche betet, singt oder handelt, der Glaube der Teilnehmer genährt und ihr Herz zu Gott hin erweckt, so daß sie ihm geistlichen Dienst leisten und seine Gnade reichlicher empfangen“. (VatII SC 33)

Zur Zeichenhaftigkeit zählen nicht nur sachliche Zeichen, sondern wesentlich personale Zeichen.[220] Zum Vorwurf, dass die Liturgiereform die Zeichenhaftigkeit ungenügend beachtet hat, wendet Balthasar Fischer ein:

> „Der Slogan von der Zeichenfeindlichkeit der jüngsten katholischen Liturgiereform ist ein oberflächliches und ungerechtfertigten Pauschal, das fälschlich der Reform anlastet, was manche Endverbraucher – leider aus ihr gemacht haben. Wo die Reform so ausgeführt wird, wie sie gemeint ist, gewinnt der seit eh und je gerühmte Reichtum katholischer Liturgie an ‚non-verbal communication‘ neue Kraft.“[221]

„Eine Gebärde, ein Wort und ein Ton werden erst ‚Zeichen‘ durch die ‚ordnungsgemäße‘ Aufnahme durch die glaubende und betende Gemeinde.“[222]

---

[220] Eine Unterscheidung zwischen personalen und sachlichen Zeichen wird in Teil II, 2. Kap über Zeichen – Symbole – Symbolhandlungen im christlichen Gottesdienst unternommen.

[221] FISCHER, Balthasar, Reform der Zeichensprache bei der nachkonziliaren Erneuerung der katholischen Liturgie, in: LJ 35 (1985) 45-57, hier: 57.

[222] SEQUEIRA, Ronald A., Spielende Liturgie. Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1977, 75.

Durch das Eingehen auf diese wertvollen Impulse und die Auseinandersetzung der Texte und Kommentare in nachkonziliarer Zeit bis in die Gegenwart ist ein Anfang gemacht. Im Sinne und Geiste der Bemühungen der Liturgischen Bewegung ist eine Verwirklichung und Weiterführung anstrebenswert.

3.5.1.4 Inkulturation als besonderer Grundauftrag der Kirche

Die Kultur erfasst den ganzen Menschen in seiner Leibhaftigkeit, seiner Zugehörigkeit zu einer räumlichen und zeitlichen Welt und einer bestimmten Umwelt. Jeder einzelne Mensch befindet sich in einer konkreten geschichtlichen Situation und trägt das kulturelle Erbe, aus dem er entwächst.

Dem Geist des jüngsten Konzils entspricht die Entstehung von multikulturellen Lebensräumen. Aufgrund der Pluralität der Kulturen wird von Inkulturation gesprochen. Die Kirche ist zur Wahrnehmung der einen und ganzen Welt aufgefordert. Das II. Vatikanische Konzil bekundet die enge „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie [...] Der eine und ganze Mensch mit Leibe und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt“ (VatII GS 3).

Eine kulturfördernde Kirche dient auch der Entdeckung ihrer kulturellen Wurzeln. Sie stellt sich auch der Aufgabe einer Weiterentwicklung zu einer inkulturierten Gestalt. Michael Kunzler erachtet die Inkulturation der Liturgie als eine wesentliche und bleibende Aufgabe.[223] Damit deutet er auf eine nie als erledigt anzusehende Aufgabe hin. Liturgie ist zu inkulturieren, denn auf Grund der leibgeistigen Verfasstheit des Menschen existiert keine Gottesbeziehung ohne kulturelle Dimension.[224] „Dabei gilt stets, die Gefahr einer Absorbierung des Religiösen und eine selbstherrliche Kultur im Auge zu behalten.“[225] Dem pastoralen Grundauftrag der Kirche obliegt die Pflicht, die Welt, in der wir leben, zu erfassen und zu verstehen (vgl. VatII GS 4). Einzelne Teile können fruchtbar zusammenwirken und zu einer Gesamtheit führen. Das macht die Einheit der Kirche aus.

---

[223] Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 143f.
[224] Vgl. ebd.

Die Kirche ereignet sich in der Vielfalt der Kulturen und legt ein Zeugnis für die Kultur des Lebens ab. In der Verwirklichung des Glaubens geht es um die Prägung eines kulturellen Kontextes. Das II. Vatikanische Konzil hat für die Gestalt liturgischer Feiern den Weg zu einer größeren Vielfalt und zur Anpassung an die Feierformen der verschiedenen Völker und Kulturen freigegeben und eine *starre Einheitlichkeit* abgelehnt (vgl. VatII SC 37). Diese Einheit ist kein Widerspruch zur Einheit der Kirche, sondern bringt einen wesentlichen Aspekt der Kirche zum Ausdruck. *Katholizität* bedeutet *Einheit in Vielfalt*. Diese Vielfalt soll keine Bedrohung darstellen, sondern ist ein Geschenk.[226]

Das II. Vatikanische Konzil wendet sich an die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten. Die dahinter liegende Absicht will „allen darlegen, wie Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute“ (VatII GS 84) verstanden werden soll. Durch Christus wird die Kirche zum sichtbaren Sakrament des Heils. Im Evangelium steckt eine verwandelnde und lebensfördernde Kraft. Dort, wo das Evangelium bei den Menschen ankommt und gelebt wird, da verändert sich die Wirklichkeit. Papst Paul VI. (1963-1978) hat im Anschluss an die Römische Bischofssynode von 1974 in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“[227] eine Forderung gestellt.

Er hat eindringlich eine ortskirchliche Inkulturation gefordert und darauf hingewiesen, dass aus Menschen, die eine bestimmte Sprache sprechen, christliche Gemeinden entstehen, die aufmerksam auf das hinhorchen, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (Off 3,22). „Die ganze Kirche ist Träger der Evangelisierung“ (EN 60). Wo die Botschaft des Evangeliums in konkreten Menschen „Fleisch annimmt und durch sie in eine Kultur eintaucht, da verändert sie die Gestalt der Kirche“ (EN 18). Inkulturation bedeutet, dass die Kirche die „Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und der Kulturen einpflanzen soll“ (CT 53).

---

225 Ebd., 144.

226 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 18.

227 PAUL VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ vom 8. Dezember 1975, lat. in: AAS 68 (1976) 5-76, dt. in: VApSt 2, Bonn 1975. In diesem Schreiben wird die *Evangelisierung in der Welt von heute* behandelt.

Zunächst bedarf die Kirche selbst der Evangelisierung. Dazu zählen die Einbeziehung des Volkes, die Berücksichtigung der Volkssprache, seiner Zeichen und Symbole. Das Ziel der Evangelisierung ist dann erreicht, wenn die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit (Kulturen) getragen wird. Diese Zielrichtung sollt nicht mehr bloß die Menschen in der Kirche erfassen, sondern alle, die Christi Namen anrufen. Die Welt ist in ihrer Gesamtheit durch die Liebe des Schöpfers begründet und erhalten (vgl. VatII GS 2).

Liturgie und Kultur stehen in einer Beziehung. Weil die Menschen verschieden sind und verschiedenen Kulturkreisen angehören, kann es in der „Irdischen Liturgie“ keine einheitliche Form geben.

Die Liturgiegeschichte lässt viele verschiedene Liturgien erkennen, die im Laufe der Jahrhunderte gewachsen sind. Die römische Liturgie ist eine in der gegebenen Vielfalt von Liturgien. Die in der Liturgiekonstitution enthaltenen „Regeln zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“ (VatII SC 37-40) an die jeweilige Kultur dürfen nicht ausbleiben.

> „Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen ist berechtigte Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen, auch bei der Revision der liturgischen Bücher. Dieser Grundsatz soll entsprechend beachtet werden, wenn die Gestalt der Riten und ihre Rubriken festgelegt werden.“ (VatII SC 38)

Nachdrücklich wird die Inkulturation der einen Liturgie in die Vielgestaltigkeit der Ausdruckformen der regionalen Kirchen als Notwendigkeit festgelegt.[228] Nach der Liturgiekonstitution liegt die Betonung auf der *Einheit*, nach der es um „die eine und einzige Liturgie, nämlich die Liturgie Jesu Christi, d.h. sein Pascha, sein Heil und seine Verherrlichung des Vaters“[229] geht. Gläubige Menschen sind in ihrer Liturgie in das Paschamysterium Christi hinein genommen und von ihren Kulturräumen mit ihrer je eigenen Geschichte geprägt.[230]

---

[228] Vgl. REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 44.

[229] AUF DER MAUR, Theologische Leitlinien, 27.

[230] Vgl. ebd.

„Die Kirche insistiert daher entschieden auf die Inkulturation der einen Liturgie in die vielgestaltigen Ausdrucksformen verschiedener Kulturräume.“[231] In diesem Sinn kann Neues beginnen und zu einer lebendigen Gemeinde führen. Das II. Vatikanische Konzil hat im folgenden Artikel der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ folgende Definition der Kultur getroffen:

> „Unter Kultur im allgemeinen versteht man alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit.“ (VatII GS 58)

Im Laufe der Geschichte sind in den verschiedensten Kulturen je eigene Zeichen und Symbolsprachen gegeben. Das II. Vatikanische Konzil bestätigt die Gleichrangigkeit ostkirchlicher Liturgiefamilien und bestärkt regionale und lokale Autoritäten für die Liturgie. Das *eine Wesen* der Liturgie der Kirche soll bewahrt und erkennbar bleiben. Dafür benötigt die Weltkirche für die verschiedenen Liturgien Instanzen zur Sicherstellung. Da die rechte Pflege der Liturgie nicht für alle Kulturräume der ganzen Welt gleich geregelt werden kann, sind von den Bischofskonferenzen Anpassungen vorzunehmen.

Es bedarf der *Adaption* in einer gegebenen Vielfalt von Kulturen. Eine Adaption ging mit einer Aufwertung des bischöflichen Dienstes einher.[232] Diesem kommt es vor allem zu, „die Ausgabe dieses Römischen Messbuchs in den dafür zugelassenen Volkssprachen zu erarbeiten und zu approbieren, damit sie, nach ihrer Rekognoszierung durch den Apostolischen Stuhl, in den betreffenden Gebieten verwendet wird.“[233] Eine ähnliche Formulierung findet sich im kirchlichen Gesetzbuch (can. 838 § 3 CIC/1983).

---

[231] REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 71.

[232] Vgl. ebd., 71-73, bes. 71.

[233] IGMR (2002) 389: „Ad Conferentias Episcoporum competit imprimis huius Missalis RomaniAeditionem in probatis linguis vernaculis apparare atque approbare, ut, actia ab Apostolica Sede recognitis, in regionibus ad quas pertinet adhibeatur“.

Der Leib Christi besteht aus verschiedenen Völkern, Rassen, Nationen und Gruppierungen. Das II. Vatikanische Konzil zeigt eine Anerkennung aller Liturgien (vgl. VatII SC 4 u. OE 3).[234] In die Kompetenz der Bischofskonferenz fallen beispielsweise die Form der Verehrung des Altars und des Evangeliars, eigene Texte für den Einzug, die Gabenbereitung und den Kommuniongesang, die Form des Friedensgrußes, aber auch die Frage nach dem Material für den Altar, für die liturgischen Gefäße und für Farbe, Material und Form liturgischer Gewänder. In den Anpassungsregeln ist ein Eingehen *auf die Eigenart und Überlieferungen der Völker* erkennbar, auf deren Textinhalt in einer Zusammenfassung (vgl. VatII SC 37-40) hingewiesen wird:

- Die *zuständige kirchliche Autorität* möge sorgfältig und klug erwähnen, welche Elemente aus der Überlieferung und der geistigen Anlage der einzelnen Völker für eine Zulassung geeignet sind. Dem Apostolischen Stuhl sollen Anpassungen, die für nützlich oder notwendig erachtet werden, zum Einverständnis vorgelegt werden, bevor eine Einführung stattfinden kann (vgl. VatII SC 40,1).

- *Anpassungen* erfolgen nach einer bestimmten Zeit, in der die notwendigen Vorversuche in gewissen dazu geeigneten Gemeinschaften gestattet sind. Dazu wird der kirchlichen Autorität des betreffenden Gebietes von Seiten des Apostolischen Stuhles die Vollmacht erteilt (vgl. VatII SC 40,2).

- In Missionsländern bringt die *Anpassung an die liturgischen Gesetze* Schwierigkeiten mit sich. Deshalb sollen bereits bei der Abfassung dieser Gesetze Sachverständige aus dem betreffenden Fachbereich herangezogen werden (vgl. VatII SC 40,3).

- Das II. Vatikanische Konzil erklärt, das die „Kirche allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt“ (VatII SC 4). Jede Gemeinde vor Ort leistet in ihrer ortskirchlichen Ausprägung und Eigenart einen *kulturellen Beitrag* zum Leben der Universalkirche.

---

[234] In diesem Dekret wird eine Anerkennung des Rechtes der Ostkirchen ausgesprochen und erlaubt,

- *Gemeinschaften* stellen das *wichtigste Erkennungsmerkmal* der ChristInnen dar. Gott zeigt sich den Menschen als das konkrete Gegenüber:[235] „Der Mensch kann den Kult gar nicht selber ‚machen'; er greift ins Leere, wenn Gott sich nicht zeigt."[236]

- Die Bedeutung der Eucharistie im Leben der christlichen Gemeinschaften sollte *unabhängig* der verschiedenen Kulturen in den zentralen Mittelpunkt hervorgehoben werden.

- Aus der Bibel lässt sich eine Wertschätzung und grundsätzliche *Gleichberechtigung* der verschiedenen Kulturen erkennen. „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus." (Gal 3,28)

Diese Regeln sind für eine *tiefgreifende und deswegen schwierige Anpassung* der Liturgie beachtenswert. Die in dieser Zusammenfassung angesprochenen Anpassungsregeln werden hier einer genaueren Betrachtung unterzogen. Nach dem Wortlaut der Liturgiekonstitution erachtet die Kirche

> „in den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen […] keine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen […]; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker […]. Ja, zuweilen gewährt sie ihm Einlaß in die Liturgie selbst". (VatII SC 37)

Mit diesem hier angesprochenen Erbe der verschiedenen Völker werden vor allem die Missionskirchen in Asien und Afrika in den Blick genommen. Für sie ist beispielsweise der Tanz in der Liturgie eine Selbstverständlichkeit. Es handelt sich um die Aufnahme des *kulturellen Erbes* eines bestimmten Volkes und besagt nicht, dass in den europäischen Gottesdiensten afrikanische Tänze Eingang finden sollen, da diese Tänze nicht dem Erbe dieser westlichen Kulturen entsprechen.

---

ihre eigenen Riten auszuüben.

235 Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 11-19; bes. 15-17.

Wenn Europa zum Missionsgebiet erklärt wird, deutet dies im Sinne der Sprache auf eine Neuevangelisierung hin. Die Integration des liturgischen Tanzes bedeutet jedoch nicht zugleich die Zulassung (ausschließlich) afrikanischer Tänze, weil die Bewegungsabläufe, die der afrikanischen Kultur zugrunde liegen, in der westlichen Kultur nicht oder mangelhaft vertraut sind. Dennoch können die genannten Anpassungsregeln als eine Annäherung zum liturgischen Tanz aufgefasst werden.

Der Tanz weist kult- und kulthistorische Aspekte[237] auf. Die grundsätzliche Bedeutung des Artikels 37 der Liturgiekonstitution liegt vor allem darin, dass Liturgie nicht losgelöst von der Kultur eines Volkes gefeiert werden kann. Dass die „rechtlich anerkannten Riten auf eine gesunde Überlieferung überprüft und im Hinblick auf die Verhältnisse und Notwendigkeiten der Gegenwart mit neuer Kraft ausgestattet werden“, entspricht dem Anliegen des Konzils (VatII SC 4). Zur Vielgestaltigkeit *der einen Liturgie* bemerkt Hansjörg Auf der Maur: „Die irdische Liturgie ist die auf Erden von den Menschen vollzogene Liturgie in sinnenfälligen Zeichen […] Die verschiedenen Kulturen haben aber ihre je eigenen Zeichen und Symbolsprachen.“[238]

Kulturentfaltung hat mit Wandel zu tun. Im Anschluss wird auf die Frage der Kulturen eingegangen. In der Liturgiegeschichte zeigt sich, dass im Laufe der letzten zwei Jahrtausenden mehrere Kulturen zusammentreffen und es deshalb eines Wandels bedarf. Bereits in der Einführung zur *richtigen Förderung des kulturellen Fortschritts* tritt ein Zusammenhang von Natur und Kultur in Erscheinung.

Gegen ein einheitliches westliches Kulturverständnis und gegen die Vorstellung einer je eigenen christlichen Kultur in der Welt tragen christliche Gemeinden die Verantwortung für alte und neue kulturelle Identitäten. Eine kulturfördernde Kirche hilft den Menschen, nicht nur ihre kulturellen Wurzeln zu entdecken, sondern diese *zu pflegen* und *weiter zu entwickeln*.

---

236 Ebd., 18.

237 Siehe Ausführungen über den „Liturgischen Tanz“, Teil III, Kap. 8.

238 AUF DER MAUR, Theologische Leitlinien, 27.

Zur Verantwortung für die Entwicklung einer gottesdienstlichen Feierkultur innerhalb der Kirche nimmt Harald Schützeichel Stellung, in dem er auf die Wahrnehmung des *Wehens des göttlichen Geistes* innerhalb und außerhalb der Kirchenmauern hinweist, um schließlich mit einem Blick auf die menschlichen Situationen und Erfahrungen ihres Lebens die überkommenen Gottesdienstformen radikal zu verändern, wo dies um der Menschen willen erfordert ist. Die für den Menschen verloren gegangenen Kulturgüter sind neu zu beleben, wenn sie mit dem Wesen der Liturgie und dem christlichen Glauben vereinbar sind.[239] Jede Kultur ist mit ihrem spezifischen künstlerischen Ausdruck mit der Liturgie vereinbar und müsste also auch für den liturgischen Tanz – als künstlerischen Ausdruck – gelten:

> „Die Kirche hat niemals einen Stil als ihren eigenen betrachtet, sondern hat je nach Eigenart und Lebensbedingungen der Völker und nach den Erfordernissen der verschiedenen Riten die Sonderart eines jeden Zeitalters zugelassen und so im Laufe der Jahrhunderte einen Schatz zusammengetragen, der mit aller Sorge zu hüten ist. Auch die Kunst unserer Zeit und aller Völker und Länder soll in der Kirche Freiheit der Ausübung haben, sofern sie nur den Gotteshäusern und den heiligen Riten mit der gebührenden Ehrfurcht und Ehrerbietung dient.“ (VatII SC 123)

Die künstlerischen Ausdrucksgestalten auf diese Eigenschaften hin zu prüfen, bleibt Aufgabe der Theologie. Dass die Welt durch verschiedene Gegebenheiten kleiner geworden ist, erweist sich darin, dass sich Menschen durch große Kulturkreise und ihren religiösen Traditionen auf eine neue Weise näher gekommen sind. Dennoch unterscheidet sich jede Kulturgemeinschaft von den anderen.[240]

Da die Menschen auf Erden verschieden sind, kann es keine einheitliche Form geben. Die *eine Liturgie* zeigt in der irdischen Liturgie eine *Vielgestaltigkeit*. Es liegt in der Person des Menschen begründet, „daß sie nur durch Kultur, das heißt durch die entfaltende Pflege der Güter und Werte der Natur, zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Wesens gelangt“ (VatII GS 53).

---

239 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 36-40, bes. 40.

240 Vgl. AUF DER MAUR, Theologische Leitlinien, 27f.

Die Kirche nimmt die Errungenschaften der einzelnen Kulturen in Gebrauch, um die Botschaft Christi neben ihrer Verkündigung zu *erforschen* und *tiefer zu verstehen*, um sie in der Feier der Liturgie und im Leben der *vielgestaltigen Gemeinschaft* der Gläubigen besser gestalten zu können. Zwischen der *Botschaft des Heils* und der *menschlichen Kultur* bestehen vielfache Beziehungen (vgl. VatII GS 53).

3.5.1.5 Kirche als „Communio sanctorum“

Das II. Vatikanische Konzil entfaltete in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche dieses Modell, das seinen Ursprung im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern durch den Begriff der „ecclesia“ für die Kirche besitzt. Für die „Communio der Kirchen“ untereinander liegt das Modell der Gemeinschaft der Kirche (communio ecclesiarum) zugrunde. „Die Communio-Theologie hat biblische Wurzeln. Im ersten Korintherbrief 10,16f. spricht Paulus von der Gemeinschaft durch Teilhabe. Das Verständnis von Kirche als Communio […] wird theologisch weiterentfaltet und in seinen strukturellen Konsequenzen ausgestaltet.“[241]

In und aus den Teilkirchen „Ecclesia particularis“ „besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (VatII LG 23). Die durch das II. Vatikanum erfolgte Neubetonung der „Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen“ wirkt sich auf das Liturgieverständnis aus. „Über Liturgie reden bedeutet daher über die Feier der versammelten Christen reden. Und eine solche Feier ist […] immer ein Kommunikations-Prozeß.“[242]

Wenn es keine *fruchtbare Kommunikationsprozesse* gibt, bleibt das Reden von „Communio“ wirkungslos ist. Furchtbar sind die Kommunikationsprozesse deshalb, weil sie Gemeinschaft zum Ausdruck und eine gemeinsame Erfahrung des Lobes der Herrlichkeit Gottes bringen. Vom *anthropologischen Standpunkt* aus gesehen ist eine Feier der versammelten Christen immer ein Kommunikations-Prozess.[243]

---

[241] SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 167.

[242] HARNONCOURT, Liturgie als kommunikatives Geschehen, 5f.

[243] Vgl. ebd., 5-27.

Dies bedeutet aber auch, dass die christliche Gemeinde die Bereitschaft erfordert, miteinander Mensch und miteinander Christ sein zu wollen. Bei allen Formen der Ausdruckshandlung wird die Bedeutung in sozialer und kommunikativer Sicht hervorgehoben. Die wesentlichen Charakteristika des christlichen Begriffs von „Communio“ bzw. „Communio-Ekklesiologie“ lassen sich im bereits erwähnten biblischen Satz finden. „Was wir gesehen haben und gehört haben, das verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh 1,3).

Das Wort „communio“ hat von der zentralen biblischen Botschaft einen theologischen, christologischen, heilsgeschichtlichen und ekklesiologischen Charakter. „Dies verkünden wir euch, damit eure Freude vollkommen ist“ (1 Joh 1,4). Eine eschatalogische Dynamik zeigt sich, in dem die Liturgie zum Leben und zur vollkommenen Freude führen, Leben ausstrahlen und Hoffnung weitergeben soll.

Mit anderen Worten ausgedrückt, kann der einzelne Christ zum Entstehen einer vielgestaltigen Gemeinschaft beitragen. Alle Christgläubigen, die guten Willens sind, stehen unter der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Diese Verbundenheit mit Gott und untereinander umfasst den ganzen Erdkreis.[244]

3.5.2 Aussagen offizieller Dokumente hinsichtlich des Forschungsanliegens

Die Aussagen der angeführten Dokumente beziehen sich vornehmlich auf das gelingende Beitragen zur Feier der Liturgie im Sinne des Forschungsanliegens.

3.5.2.1 Die Liturgiekonstitution – „Sacrosanctum Concilium“

Aus der Liturgiekonstitution springen das *gemeinsame Handeln* der versammelten Gemeinde, die Muttersprachlichkeit, Liturgie als dialogisches Geschehen, das Prinzip der „aktiven Teilnahme“, der reich gedeckte Tisch des Wortes Gottes und eine klare und durchschaubare Gestalt der rituellen Vollzüge ins Auge.

---

[244] Vgl. RATZINGER, Weggemeinschaft, 107-131.

Auch dynamische Bezüge, vor allem die Heilsdynamik, Pascha-Mysterium als Hindurchgang und der Communio-Gedanke sind zu erkennen. Die bereits erwähnten und entfalteten Schwerpunkte, die sich aus der Textanalyse der Liturgiekonstitution ergaben, werden hier kurz aufgelistet:

- Der Gottesdienst ist eine Grundfunktion im Leben der Kirche. Er ist Quelle und Höhepunkt.
- Der Gottesdienst ist Handeln des gesamten Gottesvolkes.
- Liturgie ist die Feier des Pascha-Mysteriums Christi.
- Liturgie ist ein dialogisches Geschehen. Dieses dialogische Geschehen vollzieht sich in Zeichen und Symbolen.
- Der Gottesdienst ist die eine Liturgie des erhöhten Herrn in ihrer vielgestaltigen menschlichen Ausdrucksform.

3.5.2.2 Das „Römische Direktorium für Kindermessen“

„Die Kongregation für den Gottesdienst veröffentlichte am 1. November 1973 diese Richtlinie, die weltweit Geltung hat und beachtenswerte Impulse zur Frage Liturgie und Kind enthält.“[245]

Das Direktorium „beruft sich dabei auf die ‚moderne Psychologie‘, die aufgezeigt habe, ‚wie nachhaltig sich die religiösen Erfahrungen des Kleinkindes und der frühen Kindheit auf Grund der religiösen Offenheit dieser Phasen auswirken‘ (Art. 2).“[246]

Im Zusammenhang der Bewegungsdimension sind die „Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch“ sowie das „Direktorium für Kindermessen“ richtungweisend.

---

[245] KORHERR, Edgar Josef, Liturgie und Kind, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 156-175, hier: 159. [246] Ebd.

Das römische Direktorium sieht eine Beeinträchtigung der religiösen Entwicklung eines Kindes, wenn es im Gottesdienst nur auf Unverständlichkeit stößt (vgl. Art. 2). Die religiösen Erfahrungen wirken sich nachhaltig auf das Kleinkind und der frühen Kindheit aus. Deshalb widmet das Direktorium einen ausführlichen *ersten Teil* der Hinführung der Kinder zur Messfeier. In einem *zweiten und dritten* Kapitel werden „Messfeiern für Erwachsene mit Teilnahme von Kinder“ und „Messfeiern für Kinder mit Teilnahme weniger Erwachsener“ unterschieden. Im Unterschied zu einer Kindermesse ist die Familienmesse eine Feier aller Altersstufen. Unter Berücksichtigung einer breiteren Beteiligung werden eher Familienmessen gefeiert.[247] Ralph Sauer plädiert eher für eine Feier aller Altersstufen, denn das Zerreißen von Familien entspricht einer unnatürlichen Situation in den Gemeinden.[248] Zu einem *familiengerechten* Gottesdienst stellt er folgendes fest: „Was unter einem familiengerechten Gottesdienst zu verstehen ist, bleibt in Theorie und Praxis umstritten, nicht selten stellt das Wort nur einen Etikettenschwindel dar, weil sich hinter dem Begriff die alte Sache des Kindergottesdienstes verbirgt.“[249]

Zudem werden im *zweiten Kapitel* Anliegen genannt, wo auf Grund des Priestermangels an Sonntagen nur ein einziger Gemeindegottesdienst gefeiert wird. Vor allem in ländlichen Regionen sind Kindermessen keine Selbstverständlichkeit. Im *dritten Kapitel* ist eine Fülle von Anregungen enthalten, die gewinnbringend bei der Vorbereitung und Gestaltung von Kindermessen, z.B. Schülergottesdienste und Wortgottesdienste für Kinder, sind. Den Grundsätzen der „tätigen Teilnahme“ wird in Kindermessen ein starkes Gewicht beigemessen. Dafür ist eine Fülle von praktischen Anregungen gegeben, damit möglichst viele Kinder entsprechend ihres Alters mit besonderen Aufgaben betreut werden.[250]

---

[247] Vgl. ebd.

[248] Vgl. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 239-251, bes. 239.

[249] Ebd., 241.

Das Direktorium für Kindermessen hält jedoch ausdrücklich fest: „Dabei halte man sich vor Augen, dass alle *äußeren Tätigkeiten* fruchtlos bleiben, ja sogar schädlich sein können, wenn sie nicht der *inneren Teilnahme* der Kinder dienen“ (Art. 22).

Das Direktorium für Kindermessen verweist auch auf die *Bedeutung der Stille in Kindermessen*, die mit Kindern in Gruppenstunden und im Religionsunterricht vor und außerhalb des Gottesdienstes durch entsprechende Impulsgebung erlernt und geübt werden kann (vgl. Art. 37). Stille kann zu Unruhe führen, wenn Impulse für eine Gebets- bzw. Meditationsstille fehlen.[251] In der Beteiligung der Kinder könnte sowohl musikalisch als auch bewegungsmäßig einen Ansatzpunkt für Tanz, Spiel, Bewegung liegen. Hinsichtlich der Bewegungsdimension gestaltet sich ein Kindergottesdienst sehr bewegt. Das Kind, das einen natürlichen Bewegungsdrang verspürt, ahmt das in der Umgebung beobachtete Verhalten nach und wird durch das Singen und Musizieren besonders angeregt ohne ausdrücklichen Hinweis zur „tätigen Teilnahme“. Außerdem sind Kinder besonders aufgeschlossen für die Zeichenwelt der Liturgie. „So soll ein äußerer Vorgang eine innere Haltung hervorrufen.“[252] Entsprechend dem Alter der Kinder ist hinsichtlich der tätigen Teilnahme ein Vertrautwerden mit menschlichen Verhaltensweisen dienlich, die Verhaltensweisen grundlegende Gesten und Haltungen, wie beispielsweise das Kreuzzeichen und Händefalten, betreffen.

Die Vermittlung einer *religiösen Erziehung* im Elternhaus bildet heute keine Selbstverständlichkeit mehr. Es bedarf einer Zusammenarbeit von Elternhaus, Religionsunterricht und pfarrlicher Erstkommunionvorbereitung. Die Beziehung des Kindes zur Eucharistiefeier bedarf nach der Erstkommunion einer *intensive Stütze*, die kirchliche Kindergemeinschaften, z.B. die Jungschar, Kindergottesdienste bzw. Gemeindegottesdienst durch Einbeziehung der Kinder bieten.[253]

---

[250] Vgl. KORHERR, Liturgie und Kind, 159.

[251] Vgl. ebd., 159f.

[252] Vgl. BITTNER, Christine, Der religiöse Ausdruckstanz. Erfahrungen mit Jugendlichen in Katechese und Gemeinde, München 1982, 17.

[253] Vgl. KORHERR, Liturgie und Kind, 163f.

3.5.2.3 Das „Römische Direktorium für Gruppenmessen“

In einer problematischen Sicht steht das Verhältnis Gemeindegottesdienst und Jugendgottesdienst. Für den Jugendgottesdienst ist die Bezeichnung Jugendmesse geläufiger. Für die Feier von Jugendmessen enthält das „Römische Direktorium für Gruppenmessen“ Methoden und Hilfsmittel.

Das „Direktorium für Gruppenmessen“ bietet Gestaltungsmöglichkeiten von speziellen Messen. Eine Relevanz zur Bewegungsdimension zeigt sich darin, dass Wort, Gesang und Musik eine bewegte Sprache finden. Nicht selten findet in einem Jugendgottesdienst eine pantomimische Darstellung, gespeist aus dem Wort statt. Insbesondere werden in Gruppen verschiedene Tanzformen aus einer inneren Bewegtheit dargebracht, die in die Nähe der Kontemplation gebracht werden. Durch diese Möglichkeit entstehen Chancen für eine Lenkung der Jugendlichen bei einer gegebenen Unverständlichkeit und Liturgieunfähigkeit.

Der „sprechende Glaube“[254] ereignet sich mitten unter den Jugendlichen. Die größte Chance besteht darin, die Jugendlichen für die Mitfeier der Liturgie im Gemeindegottesdienst vorzubereiten und sie dieser hinzuführen. Die Hinzielung auf einen geistlichen Gewinn hat auch für Jugendgottesdienste Geltung. In Jugend- und auch in Kindergottesdiensten sind Verkündigung und Kundgabe des Feierns ohne Anschein einer Belehrung fruchtbringend.[255]

In der Liturgiekonstitution wird ausdrücklich betont, dass die für die Liturgie Verantwortlichen, die im Pfarrgemeinderat verkörpert sind, darüber wachen sollen, „dass nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzuges beachtet werden, sondern auch, dass die Gläubigen bewusst, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“ (VatII SC 11).

---

[254] Eine weiterführende Literatur bietet PESCH, Otto H., Sprechender Glaube. Entwurf der Theologie des Gebetes, Mainz 1970.

[255] Vgl. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 253-256, bes. 253.

3.5.2.4 Die „Institutio Generalis Missalis Romani 2002“

Ausgehend von der Tatsache der Einmaligkeit und Einzigartigkeit jeder liturgischen Feier darf nicht übersehen werden, dass der Gottesdienst Angelegenheit der ganzen Gemeinde ist. Dementsprechend wird die Bedeutung der Körperhaltung in besonderer Weise unter dem Aspekt der Einheitlichkeit aller Gemeindemitglieder hervorgehoben. Unter anderem wird neben der Dimension des Wortes und der Kirchenmusik auch auf die Gesten und Gebärden Bezug genommen. Sowohl theologische, liturgische, pastorale und spirituelle Aspekte wurden für die Feier der Liturgie berücksichtigt.[256]

Die Allgemeine Einführung ins Messbuch (editio typica tertia) mit der lateinischen Bezeichnung *Institutio Generalis Missalis Romani* (kurz IGMR)[257] ist gegenüber der *Allgemeinen Einführung ins Messbuch* der Ausgabe von 1975[258] überarbeitet worden und behandelt die einzelnen Elemente der Messfeier. Der lateinische Text wird mit Eigenübersetzungen zitiert.

Die *erste Auflage* reicht in das Jahr 1970 zurück. Nach den Beobachtungen zur dritten Auflage des Römischen Messbuches von Hubert Philipp Weber ist dieses *Buch für den liturgischen Gebrauch* im Gottesdienst, wenn er lateinisch gefeiert wird, gedacht. Es ist in einem größeren Format als bisher erschienen und enthält *viele Markierungen am Rand* für die gleich bleibenden Teile. Im Gegensatz zum früheren Ausgabe, in der alternative Texte im Anhang zu finden waren, stehen diese Texte direkt untereinander. Viele Texte sind zum Singen mit Noten erhalten. Die *neue Ausgabe* wurde im Jahr 2000 den Bischofskonferenzen übermittelt, im Internet veröffentlicht und liegt in der approbierten Fassung aus dem Jahre 2002 vor, in die noch einige Stellungnahmen hinzugefügt wurden.

---

256 Vgl. WEBER, Hubert Philipp, Beobachtungen zur dritten Auflage des Römischen Messbuch, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 317-322, bes. 317-319.

257 Ebd., 317.

258 Die „Allgemeine Einführung in das Messbuch“, zweite Auflage des römischen Messbuchs, kurz AEM ^{2}1975, wurde für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes herausgegeben.

Die *Institutio Generalis Missalis Romani* gilt nicht nur als *Ansammlung* von *Normen und Rubriken* für den rechten Vollzug, sondern versteht sich auch als richtungweisendes Dokument für die Eucharistiefeier.

Die „Institutio Generalis Missalis Romani“ wurde Papst Johannes Paul II. (1978-2005) am 18. März 2002 von Kardinal Jorge Medina Estévez, Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, und Erzbischof Franceso Pio Tamburrino OSB, Sekretär der Kongregation, überreicht.[259] Diese Ausgabe entspricht der *dritten Auflage* der lateinischen Ausgabe des Römischen Messbuchs. Die neue Ausgabe gilt als Vorlage für alle anderen Bücher, die Messtexte enthalten, vor allem für die Übersetzungen des Messbuchs in die Landessprachen. Die Anpassung der schon vorhandenen Messbücher an die neue Ausgabe kommt in erster Linie den Bischofskonferenzen zu. Die Neuausgabe dient einer Weiterentwicklung der Liturgie. Außerdem sind alternative Möglichkeiten für eine Vielfalt der Feierformen vorhanden, die je nach Abwägen der liturgischen und pastoralen Grundsätze Verwendung finden.[260]

Einen besonderen Bezug zum Dissertationsanliegen zeigt sich darin, dass diese Ausgabe hinsichtlich der Körperhaltungen des Stehens, Sitzens und des Kniens sowie der Verneigung eine verbindliche Orientierung bietet.

3.6 Schwachstellen, Störfaktoren und kritische Anfragen

Am Beginn dieser Ausführung ist erwähnenswert, dass die Liturgiekonstitution nicht nur die nachtridentinische Zeit beendete. In vorkonziliarer Zeit erfolgte bereits eine Anknüpfung an vielem Verlorengegangenen. Nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution wird der Reform selbst von kirchlichen Repräsentanten der Vorwurf gemacht, „durch einseitige Betonung des Humanum die göttliche Komponente, das

---

[259] Vgl. WEBER, Beobachtungen zur dritten Auflage, 318.

[260] Vgl. ebd.

Mysterium, das Opfer usw. vernachlässigt zu haben“[261]. Die Liturgiereform ist nicht identisch mit den liturgischen Erneuerungsbewegungen.

Wenn auch eine gegenseitige Beeinflussung besteht, besitzen Letztere eher einen charismatischen Charakter. Außerdem erachten nicht wenige Kirchenvertreter die Liturgiereform in ihrer Umsetzung mangelhaft.[262]

Deshalb sind auf Grund liturgiegeschichtlicher Forschung als auch auf Grund von Erfahrungen Differenzierungen angebracht. Die jüngste Reform soll der Kirche insgesamt ein neues Angesicht geben, in dem sie im Dienst der Vertiefung des christlichen Lebens steht und eine Öffnung der Kirche im Dienst des ökumenischen Anliegens die Einheit aller Christgläubigen anstrebt und das missionarische Wirken der Kirche fördert. Bei der Erwähnung der überwiegenden fruchtbaren Erträge der Liturgiereform gab es auch eine Reihe von störenden Faktoren, die in einer Zusammenfassung aufgelistet werden:[263]

- Wie bereits erwähnt, bestehen von Seiten der Rollenbilder von Laien und Priestern bestehen Unsicherheiten.

- Schwierigkeiten ergeben sich auch mit dem gegebenen Kirchenraum angesichts eines adäquaten liturgiegerechten Raumes.

- Oft besteht eine häufig verbale Überladung zu ungunsten der Dreidimensionalität von Wort-Ton-Bewegung, aber auch zu ungunsten weiterer Feiermöglichkeiten hinsichtlich der Ausgestaltung der liturgischen Symbolik, Belebung des Rituals, des Schweigens.

- Mancherorts lässt auch eine Vielgestaltigkeit liturgischer Feierformen zu wünschen übrig. Damit geht auch ein vorschneller Verzicht volkstümlicher und gemeindenaher Elemente mit spürbaren Inkulturationsverlusten einher.

---

[261] GERHARDS, Liturgie, 14.

[262] KLÖCKENER / KRANEMANN, Liturgiereform, 1104.

[263] Vgl. ebd.

- Auch das Fehlen einer begleitenden liturgischen Bildung und einer mystagogischen Begleitung auf allen Verkündigungsebenen wird angeführt, die bereits in den Vorbereitungen auf das Konzil angeregt wurde.

- Aus den Texten der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums lässt sich allerdings kaum ein Hinweis auf eine Systematik der Bewegungsdimension finden. Zum liturgischen Tanz findet sich in den Texten der Liturgiekonstitution keine Bezugnahme. Richtungweisend sind für die Thematik Liturgie und Tanz am ehesten die Ausführungen über „Regeln zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“ (VatII SC 37-40).

3.7 Zusammenfassung der konziliären Bemühungen

Nach der oftmals zitierten „anthropologischen Wende“ sind die Fragen nach der leibseelischen Einheit und die Wiederkehr der leiblichen Vollzüge im Gottesdienst aktuell. Zugleich wird auf die Fülle des Reichtums einer gewandelten Liturgie aufmerksam gemacht.

„Hic Rhodos hic salta, d.h. hier ist der Tanzplatz, hier tanze, hier bewege dich.“[264] Mit diesem alten lateinischen Sprichwort weist Andreas Redtenbacher auf ein permanentes Bemühen hin. Wenn sich auch manche kritischen Anmerkungen herausstellten, lässt sich insgesamt eine Offenheit der Konzilsväter gegenüber neuen Überlegungen und Fragen feststellen. Diese ergeben sich in der jeweils gegenwärtigen Situation, um Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen. Die vorwärts gerichtete Bewegung erweist sich als Dynamik für die Zukunft.

Die Texte des II. Vatikanums weisen zahlreiche Impulse auf, die für die Ausführungen der Thematik der leibexpressiven und kinetischen Feierformen in der Liturgie eine Orientierung bieten. In der Liturgiekonstitution werden alle liturgischen Bemühungen zusammengefasst, in denen das Handeln Christi bzw. Gottes verdeutlicht wird.

---

[264] AUF DER MAUR, Theologische Leitlinien, 29.

Verschiedene Aspekte finden Beachtung, vor allem der „Communio-Gedanke“. Ein positives Merkmal liegt in der ausdrücklichen Betonung des Gemeinschaftscharakters. Bei jeder Planung und Vorbereitung einer gottesdienstlichen Feier darf nicht aus dem Auge verloren werden, dass alle konziliären Bemühungen und Erträge diesem Verständnis dienen und entsprechend einer breiteren Rollenverteilung zum Mittun anregen.

Im Hinblick einer an die Jugend angepassten Liturgie sind bereits verschiedene kreative Gestaltungsmöglichkeiten gegeben. In liturgischen Programmen wird immer wieder zu Jugendgebet, Jugendvesper, Nachtwallfahrt, „Nightfever“ und Gottesdienst mit ähnlichen Bezeichnungen die Jugend angesprochen und eingeladen. Die „Regeln zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“ bieten eine Brücke für eine angepasste liturgische Sprache, die auch nichtsprachliche Ausdrucksformen einschließt, wie beispielsweise den liturgischen Tanz.

In den Bemühungen der Liturgischen Bewegung ging es nicht allein um die liturgische Erneuerung. Vielmehr soll liturgische Bildung zur inneren Aneignung verhelfen mit dem Ziel, die Gläubigen zur *inneren Teilhabe* an der Liturgie zu befähigen. Das pastorale Reformanliegen bildet einen wesentlichen Maßstab für die Liturgieerneuerung.

Wesentliche Beachtung fanden die Bemühungen um die *aktive Teilnahme aller Gläubigen*. Liturgie ist ein geheimnisvoller Vorgang, an dem Gott und die ganze Gemeinde beteiligt ist. In einer Gemeinschaftshandlung geschieht dies in einer Weise, in dem der Glaubende voll, bewusst und tätig Anteil nimmt. Die Voraussetzungen dafür sind die Einführung der Volkssprache und die *Aufgabe der Inkulturation*. Daher sind in den verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völkern ihre Lebensverhältnisse, Alter und Art des Lebens ernst zu nehmen und pastorale Bemühungen unabdingbar. Weiters hat die Liturgiereform ins Auge gefasst, den *Heilsdialog* in *Wort und Zeichen* deutlicher, verständlicher und existentiell nachvollziehbar zu machen. Die Bemühungen und Erträge der *gewandelten Liturgie* nach der jüngsten Liturgiereform bilden den Maßstab für die folgenden Ausführungen.

TEIL II

LITURGIE UND DER STELLENWERT UNSERER GANZEN MENSCHLICHEN EXISTENZ

1 ANTHROPOLOGISCHE GRUNDDATEN VON LEIB, RAUM UND ZEIT

Die Leiblichkeit verdient in der vorliegenden Arbeit, in der es um die Ganzheitlichkeit der feiernden Gemeinde im Gottesdienst geht, größte Aufmerksamkeit. Da der Leib bzw. die Leiblichkeit des Menschen eine Vorbedingung der Bewegung darstellt, sind Ausführungen zur Thematik des Leibes in Einheit mit der Seele unumgänglich. In den Erneuerungsbestrebungen der Liturgie wurde ein Suchen nach dem Selbstvollzug der Kirche im liturgischen Handeln anstatt einer Ablösung der *alten* Liturgie angestrebt.

Dieser Selbstvollzug nimmt den Menschen von heute nicht nur theologisch, sondern auch unter den Aspekten der Humanwissenschaften in den Blick. Dabei werden anthropologische Grunddaten von Leib, Raum und Zeit berücksichtigt.

Der liturgische Ort (meist der Kirchenraum als Feierraum), die Rolle (Subjekt und Träger im Vollzug der Liturgie) und die Funktion von Leib und Bewegung zeugen von einer unverzichtbaren Ausdrucksstärke im Gottesdienst.

Eine Neuentdeckung bzw. Wiederbesinnung im Sinne des Auflebens von Vergessenem der Liturgie ist unumgehbar. Unter anderem stehen Raum und Zeit in einem engen Zusammenhang mit dem Fest.

Dieser Zusammenhang macht deutlich,

> „wie zum Beginn der Reichskirche die Christianisierung der Massen durch Pilgerstätten geführt und ‚erbaut' wurde. Singend und schauend verinnerlichte man sich am Ort das Heilsgeschehen, wodurch sich räumliche Orientierungen und zeitliche Zäsuren besonders fest eingruben"[265].

Innerhalb der Gemeinde muss der ganze Mensch erfasst werden, seine Leibhaftigkeit muss zum Ausdruck kommen können. Da die Liturgie von Bewegungsabläufen durchzogen ist, wird die Liturgie unter anderem auch dynamisch begriffen. Von daher erlangt die leibliche Dimension in besonderer Weise Bedeutung. Raum und Zeit sind ebenfalls Vorbedingungen für die Bewegung, welche wiederum an den Leib gebunden sind.

1.1 Die leib-seelische Einheit des Menschen nach Romano Guardini

Der Mensch als leiblich geschaffenes Wesen lebt mit und durch seinen Leib. Die Leiblichkeit des Menschen gehört viel stärker in den religiösen Vollzug hinein, als es in der jüngeren Vergangenheit vertreten wurde. Der Mensch tritt mit seinem Leib in Kommunikation mit der Welt und durch den Leib nimmt er Eindrücke auf. In seiner leiblichen Beschaffenheit verleiht er Ausdrücke.

Der menschliche Leib ist Ausdrucksträger. Romano Guardini beschäftigt sich in seinem Werk „Liturgische Bildung" mit der anthropologischen Fragestellung und stellt eine *Kulturanthropologie* dar. Seine Hervorhebung der ganzheitlichen Sicht des Menschen – als Ausdruck der Seele im Leib – ist in religiösen Akten, wie Kult, Ritus und Symbol von fundamentaler anthropologischer Bedeutung. Die theologische Frage nach dem Leib wird bis heute gestellt. Präzisiert wird die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Leib und Seele im liturgischen Kontext.

---

[265] VOLP, Rainer, Liturgie, Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 1, Gütersloh 1992, 279.

Romano Guardini macht in seinen Werken diese *Verhältnisbestimmung* zum Gegenstand, da diese im Zusammenhang mit dem Leben nach dem Tod (Unsterblichkeit der Seele) und als anthropologische Voraussetzung menschlichen Handelns steht.[266] In diesem Sinne lautet seine grundsätzliche Frage, die sich in verschiedene Detailfragen übersetzen lässt:

> „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."[267]

Der Einfluss des dualistischen Gedankengutes auf das Christentum nahm Einfluss auf die Religiosität, die zutiefst im Menschen angelegt ist. Diese Einflussnahme bewirkte sehr stark eine Bevorzugung und Überbewertung des „Geistlichen". Der Leiblichkeit wurde hingegeben kaum eine Bedeutung zugemessen bzw. wurde abgewertet.

Der Leib ist das Medium aller Kommunikation und der Selbstvollzug der menschlichen Seele. Dies lässt sich als „Mitsein eines leibhaftigen Menschen mit anderen leibhaftigen Menschen in einer leibhaftigen Welt"[268] bezeichnen. Der menschliche Leib ist eine Erscheinung des einen und ganzen Menschen. Die Beteiligung des Leibes ist in den liturgischen Vollzügen zwingend notwendig, jedoch nicht bewegungslos. Lebendig ist der Mensch nur über den Leib. Nur mittels des Leibes tritt das Leben nach außen in Erscheinung. Der Leib vergeistigt sich, und die Seele wird verleiblicht. *Verkörperter Geist und durchseelter Leib* gehören zur Menschheit. Damit erhält dieser Vorgang eine *doppelte Sinnrichtung*, nämlich *von innen nach außen* und *von außen nach innen*.[269]

---

[266] Vgl. BRÜSKE, Gunda, Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini (Publizierte Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München), Paderborn / Wien 1998, 56-65.

[267] GUARDINI, Liturgie und Liturgische Bildung, 26.

[268] Vgl. VORGRIMLER, Herbert, Art. Leib, in: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien [3]2002, 382.

[269] Vgl. GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 28-34.

Romano Guardini möchte damit sagen, „daß im liturgischen Akt seine Körperlichkeit sich immer tiefer verinnerlicht, vergeistigt; dass seine Seele sich immer voller ausdrückt, verleiblicht“[270].

Die phänomenologische Anthropologie zeigt eine Ausdifferenzierung und ermöglicht das ganzheitliche Menschenbild der Bibel theologisch und begrifflich zur Sprache zu bringen. Bevor auf die biblische und philosophische Betrachtungsweise des Leibes eingegangen wird, ist eine sprachliche Differenzierung zwischen Leiblichkeit und Körperlichkeit zum besseren Verständnis dienlich.

1.2 Sprachliche Differenzierung zwischen Körperlichkeit und Leiblichkeit

Die Sprache dient zur Unterscheidung zwischen einem lebendigen, von Geist geprägten Körper. In der englischen oder französischen Sprache steht das Wort „body“ bzw. „corps“ für Körper und Leib. Heute wird das Wort Körper durch die Eindeutschung des lateinischen „corpus“ seit dem 13. Jahrhundert verwendet. Der Ausdruck „Leib“ ist von der Bedeutungsherkunft besser geeignet als der Ausdruck „Körper“.[271]

Im neuzeitlichen Denken versteht man unter Körper ein bewegliches Objekt. Das Wort „Leib“ leitet sich vom althochdeutschen „lip“ ab, das von der germanischen Wurzel „leiba“ herkommt und zunächst „leben“ bedeutet. Davon lassen sich die verwandten englischen Worte „life“ und „to live“ vergleichen. Der Leib ist vom Geschehen der Lebendigkeit her zu verstehen und weist daher einen wesentlicheren Bezug zur menschlichen Person auf. Die Person ist in ihrer Leiblichkeit anwesend. Der sprachliche Gebrauch des Wortes *Körper* weist oftmals über die menschliche Person auf verschiedene Realitäten hinaus (z.B. Himmelskörper usw.).

---

[270] Ebd., 34.

[271] Vgl. VORGRIMLER, Leib, 382.

Die sprachliche Differenzierung zwischen Körperlichkeit und Leiblichkeit als Grundbegriff theologischer Anthropologie bringt die ursprünglich biblisch-christliche Sicht zur Geltung, die im herkömmlichen Leibverständnis der Theologie und christlichen Philosophie durch den Einfluss einer spätgriechisch-hellenistischen Leibkonzeption in den Hintergrund geraten ist.[272] Jede individuelle Reifung – besonders in der Kindheit – hängt davon ab, wie der Leib angenommen und mit dem Leib – fern von einer leibfeindlichen Erziehung – sorgfältig umgegangen wird.[273] Leiblichkeit ist ein Grundbegriff theologischer Anthropologie. Sie wird durch die bibeltheologische Forschung und durch die phänomenologische Philosophie differenzierter entfaltet:

> „Leiblichkeit im Unterschied zur Körperlichkeit will ausdrücklich über die klassische Diskussion des Begriffes im Rahmen des Leib-Seele-Verhältnisses hinausführen und den ganzmenschlichen, gerade auch die menschliche Subjektivität und deren Verhalten durchherrschenden Charakter des Leibes hervorkehren. Während ‚Leib' vor allem auf die aposteriorische Vorbefindlichkeit des Menschen zielt, bezeichnet ‚Leiblichkeit' eine ursprünglich – selbst nur transzendental reflektierbare – Befindlichkeit des einen und ganzen Menschen (so dass man zwar kaum von einem ‚Leib', wohl aber von einer ‚Leiblichkeit' oder im Hinblick auf die ontologische Konstitution des Menschen – ‚Verleiblichung' des Geistes spricht)."[274]

In der Begegnung mit der spätgriechischen Philosophie verband sich dieses Verständnis mit einem begrifflich geläuterten Verstehenszusammenhang, die eine Theologie des Leibes vermittelte.[275]

1.3 Betrachtungsweisen zu einem ganzheitlichen Menschenbild

Der Leib des Menschen wurde zu verschiedenen Zeiten und aus unterschiedlichen Gründen verschieden beurteilt. Sowohl in der Theologie wie auch in der Praxis der Kirche entstanden leibfeindliche Tendenzen, wie das Gedankengut antiker griechischer Philosophien aufweist. Der von Gott angesprochene Mensch wurde in der jüdischen Tradition in seiner Einheit ernst genommen.

---

[272] Vgl. BAIER, Karl, Körper und Leib. Die Unterscheidung von Körper und Leib und ihre Bedeutung für das Verständnis der Yoga-Praxis, URL: http://vereine.freepage.de/cgi-bin/feets/freepage_ext/339483x434877d/rewrite/iyengar-yoga/abhyasa7/7koerper.htm (Abruf: 12.6.2010).

[273] Vgl. BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 17f.

[274] METZ, Jean Baptist, Art. Leiblichkeit, in: NHthG 3, München 1976, 31-38, hier: 30f.

1.3.1 Philosophische Betrachtung des Leibes

Die philosophische Anthropologie stellt den Menschen in den Mittelpunkt. Das so genannte Leib-Seele-Problem wirft immer wieder Fragen nach dem Verhältnis der mentalen Zustände zu den physikalischen auf. Das ganze aktuelle Sein wird verliehen durch Menschensein, Körpersein, Lebendigsein. Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele wird in der Philosophie des Neuplatonismus und Neuplatonismus nach zwei unterschiedlichen Schwerpunkte gestellt: „die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und die Frage nach den Bedingungen menschlicher Erkenntnis“[276].

Im *Platonismus* wird ein Dualismus vertreten, deren Einfluss sich auf viele Bereiche auswirkte. Leibliches Sein erschien im Platonismus als hemmende und entfremdende Durchgangsphase des reinen Geistes. Die *spätgriechische Leibkonzeption* hatte auf Grund ihrer begrifflich verfügbaren Systematik zunächst einen unverkennbaren Vorrang, denn das griechische Menschenbild nahm einen großen Einfluss auf die Konzeption von Leib und Seele. Die Leiblichkeit wird zum Thema der Philosophie gemacht. Zwei Fragen sind besonders aktuell: „Wie ist der Unterschied zw. einem ‚bloßen‘ und einem lebendigen oder gar geistdurchlebten Körper begrifflich zu fassen und in seiner Möglichkeit zu begreifen? Inwiefern ist der je eigene Leib das unmittelbare Daseinsmedium eines Ichs?”[277]

Nach einem über Jahrhunderte andauernden Ringen um Klärung der Positionen öffnete sich an der Schwelle des Hochmittelalters das theologische Leibverständnis durch die arabische Philosophie, vor allem vertreten durch zwei bedeutende Namen Averroes und Avicenna. Die Araber galten als geistige Vermittler des Orients. *Aristoteles* (384-322 v. Chr.) sah keinen Gegensatz der Seele zur materiellen und körperlichen Welt und prägte in seiner Metaphysik die Lehre vom *Hylemorphismus.* Die Prinzipien des *aristotelischen Hylemorphismus* prägen die wesenhafte Einheit von Seele und Leib.

---

[275] Vgl. ebd.

[276] BRÜSKE, Anruf der Freiheit, 56.

[277] HÄFFNER, Gerd, Art. Leib, Leiblichkeit, in: LThK^3 6, 763f., hier 763.

Romano nimmt den Satz „anima forma corporis“ des Konzils von Vienne (1311/12) auf. Darin wird seine volle Bedeutung geoffenbart.[278] „Unsere Seele ist geistige Substanz, in ihrem Sein vom Leibe unabhängig, aber wesensmäßig bestimmt, gestaltendes, lebendigmachendes, zur Wirken befähigendes Prinzip des Leibes zu sein.“[279]

Thomas von Aquin entfaltete in aristotelischer Begriffssprache einen Ansatz, der die ursprüngliche Einheit des Menschseins gemäß seiner Lehre von der „anima forma unica corporis“, die „einzige Wesensform des Leibes“. Die menschliche Seele ist „die höchste im Adel der Formen“[280]. Nach dieser Lehre ist

> „alle Seinswirklichkeit (forma) des Leibes (Selbstwirklichung der Seele), insofern diese in ihrem substantiellen Selbstvollzug sich notwendig in das reale, aber völlig potentielle Medium reiner Materialität (materia prima) einwirkt, sich in ihr substantiell ausdrückt und sich dadurch ihre eigene konkrete raum-zeitliche Wirklichkeit erwirkt“[281].

Die Lehre des Hylemorphismus besagt nicht, dass der Mensch aus zwei Wirklichkeiten, aus Seele und Leib, besteht. Der Mensch ist vielmehr “die eine und ständig ganze Wirklichkeit der anima, insofern sie selbst nur wirklich ist im realen Außer-sich-Sein, also als (informierende) Wirklichkeit der materia – als ‚Leib‘.”[282] Allerdings verliert „die Seele sofort ihren Adel […], sobald man sie zur bloßen ‚Innenseite‘, zum ‚Rhythmus’ des Leibes macht, ihr die Gott-Unmittelbarkeit des eigenständigen, geistigen Seins nimmt, dass dann auch die letzte Heilheit und Schönheit des Leibes selber verloren geht“[283]. Körper und Geist bilden eine Einheit. „Das Durchformen des Leibes durch die Seele […] umfasst auch dieses naturhafte Geschehen, soweit es sich um organisches Wachstum und unwillkürliche Lebensbewegung handelt – Aber selbst darin kann die Seele bewusst gestalten.“[284]

---

278 Vgl. GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 28-34, bes. 28.

279 Ebd., 28.

280 THOMAS VON AQUIN, Summa theologica, Ia. q. 76 a.1: „Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum“.

281 METZ, Leiblichkeit, 33.

282 Ebd.

283 GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 32.

284 Ebd., 30.

Manche antike Philosophen vertraten die Ansicht, dass der Mensch ein geistliches Wesen ist, das erst nach seiner Trennung vom sterblichen Leib zur Vollkommenheit gelangt. Erst in der Begriffssprache des Neu-Platonismus reifte das theologische Selbstverständnis der christlichen Botschaft und durchschaute die Gefahr, die eine solche Anthropologie für die biblisch gelehrte Einheit des Menschen bedeutet.[285]

1.3.2 Biblische Betrachtung des Leibes und antike Vorstellungen

Die Jesus-Tradition und die synoptischen Evangelien setzen die ganzheitliche Sicht des Menschen und seine Leiblichkeit voraus. Das leibliche Dasein – das Ich – soll in der Beziehung zu Gott vielfältig ins Spiel kommen, um das konkrete Leben in Fülle zu realisieren.[286]

Für eine Leibesverachtung lässt sich aus der Bibel des Alten und Neuen Testamentes keine Rechtfertigung finden. Der eine und ganze Mensch darf vom biblischen Standpunkt nicht als Trennung von Leib und Seele aufgefasst werden. Allerdings übte das griechisch/römische Denken über Jahrhunderte hinweg einen großen Einfluss auf die Kirche. Die Leibesverachtung, die durch den Späthellenismus in die christliche Welt eindrang, stand immer biblischer Anthropologie entgegen.

Die Besinnung auf die christlich-biblische Tradition stellt der von Gott geschaffene Mensch eine Einheit dar, die mit dem Prädikat „sehr gut“ (vgl. Gen 1,31) bewertet wird. Der Mensch als leibliches Geschöpf ist von Gott erschaffen, gewollt und bejaht (vgl. Gen 26-31). Gott „will das Ja des Menschen in all seinen Daseinsweisen, mit seinen Gedanken, seinen Talenten aber auch Schwächen, mit seinen Empfindungen und Gefühlen“[287]. Die Leibhaftigkeit betrifft die Existenzweise des Menschen. Und wird auf diese Weise sehr positiv bewertet.

---

[285] Vgl. ebd., 28-34.

[286] Vgl. SUDBRACK, Josef, Der Tanz in der Geschichte der christlichen Spiritualität, in: Gereon VOGLER / DERS. / Emmanuela KOHLHAAS, Tanz und Spiritualität, Mainz 1995, 19-55, hier: 45-50, bes. 49f.

„Die Leibhaftigkeit meint aber immer das Ganze des Menschen. Deshalb braucht der Mensch nicht bestimmte Bereiche auszuklammern, um Gott begegnen zu können.“[288] Nach der eschatologischen Heilserwartung dürfen Menschen der Vollendung vertrauensvoll entgegen sehen. Ein Hinweis auf die biblische Heilserwartung könnte lauten “Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt und Taube hören, und Tote werden auferweckt“ (Mt 11,5). Im Alten Testament und frühen Judentum wird der Mensch als beseeltes Leibwesen begriffen (vgl. Gen 2,7). Sein Wesen, seine Kontinuität, Identität, Aktivität und Individualität werden von den Aspekten Fleisch, Herz, Seele sowie Inneres von der leiblichen Existenz her ausgesagt. „Der Mensch hat keine Seele, sondern ist Seele, insofern diese den Leib beseelt, d.h., das ‚Herz‘ durch ihn nach außen tritt, um Beziehungen einzugehen.“[289]

> „Die gleiche Seele ist aber zugleich Wesensform des Leibes; Kraft, die den Stoff zur lebendigen Bau- und Wirkeinheit des Körpers formt. Ihr Sein und Leben ist das unkörperliche Wesensbild des Körpers. Es offenbart sich in jeder Linie, in jeder Bewegung, in jedem Maßverhältnis, in jedem Organ. Die Seele ist lebendige Entelechie des Leibes.“[290]

Der griechische Begriff der „Entelechie“ bezeichnet die ununterbrochene Wirksamkeit. Nach Aristoteles ist dieser philosophische Begriff die Form, die sich im Stoff verwirklicht bzw. die Verwirklichung des in einem Seienden liegenden Vermögens.[291]

Das *Herz* bildet nach dem Alten Testament die *Mitte des Menschen*. Dasjenige, das Romano Guardini als personalen Kern mit dem Begriff „Seele“ bezeichnet, ist für ostkirchliche Theologen das „Herz“.[292] Das *Herz* wird als Sitz der Seele erachtet, dem Funktionen wie Weisheit und Einsicht, Wille und Gewissen zukommen.

---

[287] BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 45.

[288] Ebd.

[289] KUNZLER, Liturgie der Kirche, 166; vgl. GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 28-47.

[290] Ebd., 29.

[291] Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch, 62.

„Im Herzen wohnen die intellektuellen und voluntativen Fähigkeiten, als da sind Einsicht und Weisheit, Wille und Gewissen“[293], und „in gottebenbildlicher Entsprechung zum unzugänglichen göttlichen Wesen steht das Herz für das Wesen des Menschen; es ist ebenso verborgen und unzugänglich wie das göttliche Wesen.“[294]

Der lat. Begriff „mens“ wird als Vermögen der Absichten und Gemütsbewegungen aufgefasst und bezieht sich auf den inneren Menschen (homo interior). Als Äquivalent steht der griechische Begriff „nous“ (νοῦς). Der innere Mensch wird mit seiner Erkenntnis, seinem Willens- und Gefühlsleben begriffen. „Mens concordet voci“ deutet auf die geistige Haltung beim Gebet hin und bedeutet, dass der Geist und Leib zum Lob des Schöpfers zusammenklingen soll. Das Herz soll im Einklang mit dem Wort sein: „Wir wollen also bedenken, wie wir vor dem Angesicht der Gottheit und ihrer Engel sein müssen, und so beim Psalmensingen stehen, dass unser Herz im Einklang ist mit unserem Wort.“[295]

Für Hugo Rahner erweist sich die Sprache von einem ganzheitlichen Gottesdienst nur dann, wenn der ganze Mensch mit allen seinen Sinnen, Herz, Gemüt und Vernunft im Gottesdienst angesprochen wird.[296] Der Gottesdienst soll eine „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit“ (Joh 4,23) sein. Nur so kommt wahrhaft ein Dienst des ganzen Menschen zustande.[297]

Paul Evdokimov weist auf das orthodoxe Menschenbild hin, das eine Kontinuität zum Menschenbild des Alten Testament zeigt. Das Herz tritt durch den Menschen nach außen und geht Beziehungen ein.

---

[292] Vgl. ZENKOWSKY, Basilius / PETZOLD, Hilarion, Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie (Orthodoxe Beirtäge 4), Marburg an der Lahn 1969, 72-75.

[293] ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt [4]2009, 248.

[294] KUNZLER, Liturgie der Kirche, 166.

[295] RB 19: „Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu Divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae.“

[296] Vgl. RAHNER, Hugo, Vom Sinn des Tanzens, in: GuL 38/1 (1965) 7-13.

Für das Alte Testament ist die ganzheitliche Sicht des Menschen typisch, wobei für den „Leib“ das Wort „soma“ (σώμα) übersetzt wird und sowohl den Leib wie die sichtbare Gestalt und Person meint. In der griechischen Bibelübersetzung des Alten Testamentes, der Septuaginta (LXX), wird der Leib mit „Fleisch“ übersetzt. Im Neuen Testament meint das „soma“ sowohl den Leib wie die sichtbare Gestalt und Person.[298]

> „Im Alten Testament beschreibt ‚Fleisch‘ (basar) den lebendigen Körper. In ihm wirkt die ‚nephesch‘, die Lebendigkeit des Menschen; die ‚nephesch‘ zum Beispiel haßt, zürnt, liebt und trauert, kann sich auch ekeln oder hungern und sogar sterben. Fast bedeutungsgleich ist die ‚ruah‘, der Atemhauch, allerdings mit der besonderen Konnotation eines von Gott stammenden Lebens. Sitz der geistigen Tätigkeit ist das ‚Herz‘, das nicht nur das ganze Empfindungsleben umfängt, sondern auch Verstand und Willen.“[299]

Im biblischen Denken überwiegt die einheitliche Sicht des Menschen. Die Bibel des Alten bzw. neuen Testamentes vermag den ganzen Menschen unbefangen als „Fleisch“ zu sehen. Nach allgemein akzeptierter Erkenntnis der Bibelwissenschaften wurde der Mensch im ganzheitlichen Sinne verstanden und der Leib gegenüber der dualistischen Sicht verteidigt. Das Alte Testament weist keine Tendenz zum Dualismus auf, der die leibliche Existenz in Abfrage stellt, wie es in griechischen und hellenistischen Texten oft vorkommt. Schwierigkeiten der Interpretation von Leib führten zu dualistischen Sichtweisen, die es zu überwinden galt, um den Sinn der biblischen Botschaft Jesu Christi zu erfüllen. In der Antike hingegeben gestaltet sich diese Metapher vielfältig, nämlich als Gefängnis, Tempel, Stadt, Burg, Höhle und Grab. Der Hl. Paulus weist im 2. Korintherbrief auf ein *ewiges* Haus hin. Bei der Auflösung des *irdischen* Hauses, gemeint ist der Jerusalemer Tempel, entsteht ein neues Gebäude, das nicht von Händen geschaffen ist (vgl. 2 Kor 5,1).[300]

---

297 WARNACH, Viktor, Mens concordet voci. Zur Lehre des heiligen Benedikt über die geistige Haltung beim Chorgebet nach dem 19. Kapitel seiner Klosterregel, in: Liturgisches Leben 5 (1938) 169-190.

298 Vgl. EVDOKIMOV, Paul, L’Orthodoxie, Paris 1979, 63-68.

299 ANGENENDT, Geschichte der Religiosität, 236.

300 Vgl. ebd., 240f.

„Die Tempelmetapher galt am stärksten für den menschlichen Leib Christi, der in der Inkarnation ein Tempel geworden war und sich im Erlösungswerk zum Tempel aller Christen ausgeweitet hatte.“[301] Der menschliche Leib ist Eigentum Jesu Christi und *Tempel des Heiligen Geistes*. Der Leib als Tempel des Heiligen Geistes ist die Wohnstätte Gottes. Dem Glaubenden obliegt die Pflicht, Gott in seinem Leib zu verherrlichen (vgl. Röm 12,1, 1 Kor 6,19f). Der Leib als *Wohnung* und *Teil unseres Selbst* ist in Wort und Ausdruck im Bewusstsein der westlichen Menschen sehr zurückgetreten. Der Tempel (lat. templum) ist ein ursprünglich einer Gottheit geweihter Bezirk; griechisch „temenos“ (τέμενος), abgegrenzter, heiliger Bezirkund ein geheiligter Ort, eine Stätte der Anbetung und Verherrlichung Gottes.[302]

Der Hl. Paulus bezeichnet den Leib (σώμα) als „Tempel des Hl. Geistes“ (1 Kor 6,19). Die Texte des Apostels Paulus zeigen keine Reflexion über eine unbefangene Freude am Leib. „Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört? Denn ihr seid um einen teuren Preis erkauft worden. Verherrlicht nun Gott mit eurem Leib!“ (1 Kor 6,19f.) Ein dualistisches Gedankengut ist dem Hl. Paulus jedoch nicht abzusprechen. Es wird besagt, dass der sexuelle Kontakt mit einer Prostituierten die leibliche und spirituelle Einheit mit Gott ausschließe. Eine Geringschätzung bzw. Verachtung des Leibes lässt sich mit der biblischen Lehre nicht vereinen. Gott erachtet den Leib als nicht zu gering, um sich zu inkarnieren. In Berufung der Inkarnation nimmt die christliche Theologie den Leib und die Kreatürlichkeit der Schöpfung ernst. Gerade die Christen kommen nicht umhin, die Kreatürlichkeit, den eigenen Leib und den der anderen zu würdigen. Dem wird der Christ gerecht, in dem er den Tempel des heiligen Geistes in seiner Spiritualität und in seinem Gebetsleben Raum gibt und sich durch diesen Tempel ausdrückt. Die dahinter liegende Botschaft des Verzichtes auf die Ehe in der Absicht, „heilig zu sein an Leib und Geist“ (1 Kor 7,34) deutet auf die ungeteilte Hingabe zu Gott.

---

[301] Ebd., 241.

Allerdings ist der Leib als „Wohnung“ und Teil unseres Selbst in Wort und Ausdruck im Bewusstsein der westlichen Menschen sehr zurückgetreten.[303]

Umso mehr weisen einige ausgewählte Bibelzitate des Neuen Testamentes auf dieses besondere Interesse zur Thematik des Leibes auf: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14); „Kirche als Leib Christi“ (Eph 1,23) und „Christus, das Haupt der Gemeinde“ (Eph 5,23; 4,15); in dem einen Leib Christi sind „die Nationen Miterben und Miteinverleibte“ (Eph 3,6).

Andere neutestamentliche Spätschriften tendieren zu einer mehr dualistischen Sicht: Im Jakobusbrief wird der Leib einer Züchtigung unterzogen: „Denn wir alle straucheln oft. Wenn jemand nicht im Wort strauchelt, der ist ein vollkommener Mann, fähig, auch den ganzen Leib zu zügeln“ (Jak 3.2). Im nächsten Vers heißt es: „Wenn wir aber den Pferden die Zäume in die Mäuler legen, damit sie uns gehorchen, lenken wir auch ihren ganzen Leib“ (Jak 3,3). „So auch die Zunge ist ein Feuer; als die Welt der Ungerechtigkeit erweist sich die Zunge unter unseren Gliedern, als diejenige, die den ganzen Leib befleckt und den Lauf des Daseins entzündet und von der Hölle entzündet wird.“ (Jak 3,6). Im 2 Petrusbrief und im Brief Judas wird vor der Begierde nach leiblichen Freuden gewarnt: „besonders aber die, die in befleckender Begierde dem Fleisch nachlaufen und Herrschaft verachten, Verwegene, Eigenmächtige; sie schrecken nicht zurück, Herrlichkeiten zu lästern“ (2 Petr 2,10). „Denn sie führen geschwollene, nichtige Reden und locken mit fleischlichen Begierden durch Ausschweifungen diejenigen an, die kaum denen entflohen sind, die im Irrtum wandeln“ (2 Petr 2,18).

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten trat die neue Lehre der Gnosis auf. Nach dieser Lehre ist der Mensch im Grunde ein geistliches Wesen und wohnt unglücklicherweise in einem sterblichen Leib. Das Leibliche hingegen wurde als minderwertig eingestuft. Entscheidend war allein das ewige, geistliche Leben. Diese Tendenz führte zur Vergeistlichung und Leibfeindlichkeit.

---

302 Vgl. ebd., 240f.

303 Vgl. ebd.

Askese bedeutete in der Gnosis „heilig werden“ durch Ablehnung von allem, was leibliches Leben ausmacht und erst völlig der Erlösung bedarf. Die Gnosis entsprach einer mystischen Lehre, die den Mensch in den geistlichen Raum verlagerte und der Leib ohne Bedeutung war.[304] Die Gnostiker hielten sich in späterer Zeit für die wahren Pneumatiker. Der Mensch als pneumatischer Lichtfunkenträger bewirkt die Wiederherstellung des Lichtreiches, das zerstört wurde.[305]

> „In der Geschichte der christlichen Spiritualität hat sich die neuplatonische, leibfeindliche Tendenz in den oft rigoristischen und manchmal auch masochistischen Selbstpeinigungen der Asketen niedergeschlagen: Der Leib muß unterjocht werden, damit die Seele aus diesem Gefängnis […] befreit werde. Es ist faszinierend zu sehen, wie diese falsche Ideologie auf die christliche Praxis einwirkte und auch immer neu überwunden wurde zu einem positiveren Verhältnis zwischen Seele und Leib.“[306]

Die Zeiten der Leibfeindlichkeit sind kritisch zu überprüfen. Teilweise reichen sie bis in die Gegenwart hinein. „Der […] von Christus bejahte Leib (Joh 1,14) gehört wesentlich zur irdisch- menschlichen Existenz.“[307] Vom Menschen sprechen, heißt vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes sprechen.[308] „Wenn Gott Mensch oder – wie Johannes betont – Fleisch wurde, dann gehört alles Leibliche mit hinein in die Gottesbegegnung.“[309]

1.3.3 Zusammenschau der Betrachtungen und Denkweisen

Der Ansatz des jüdischen Denkens und der Ansatz der heiligen Schrift war ein anderer. In der Bibel geht es letztlich um den einen und ganzen Menschen. In der Frage nach dem Verhältnis von Geist und Körper, Seele und Leib, stellt die Entfaltung des Phänomens der Leiblichkeit eine wichtige Komponente dar.

---

304 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 166-170; GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 28-36.

305 Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch, 80.

306 SUDBRACK, Tanz in der Geschichte, 49.

307 NOUWENS, Lambert, Tanzend zwischen Gott und Welt. Sinn und Praxis des religiösen Bewegungsspiels, Wien u.a. 1982, 96.

308 Vgl. HAHNE, Gottes Volksversammlung, 19.

309 SUDBRACK, Josef, Tanzen als Beten – eine Aufgabe für das christliche Leben von heute, in: DERS. / Gereon VOGLER / Emmanuela KOHLHAAS, Tanz und Spiritualität, Mainz 1995, 81-106, hier: 90.

Leib bzw. Leiblichkeit will im Rahmen des Leib-Seele-Verhältnisses den ganzmenschlichen Charakter des Leibes hervorheben. Die Denkweise der antiken griechischen Philosophie übte über Jahrhunderte hinweg großen Einfluss auf die Kirche und die christliche Lehre aus. Aristoteles, Platon, Sokrates und einige andere Philosophen dieser Geistesrichtung prägten das westliche Denken. Die Sprache der Gläubigen[310] ist immer leibhaftig und darf nicht auf einen geistigen Akt reduziert werden.

1.4 Verleiblichung im Gottesdienst

Im Gottesdienst öffnet sich der ganze Mensch mit Leib und Seele vor Gott. Liturgisches Beten wird daher nicht als einseitige Angelegenheit des menschlichen Geistes betrachtet.

Wiederum betont Romano Guardini, dass der Mensch *Träger liturgischen Tuns* ist, indem er sagt, „dass im liturgischen Akt seine Körperlichkeit sich immer tiefer verinnerlicht, vergeistigt; dass seine Seele sich immer voller ausdrückt, verleiblicht“[311].

> „Das Durchformen des Leibes durch die Seele hingegen umfasst auch dieses naturhafte Geschehen, soweit es sich um organisches Wachstum und unwillkürliche Lebensbewegung handelt – aber selbst darin kann die Seele bewusst gestalten […] Dann aber bedeutet formatio corporis, die Leibesbildung, etwas über alles bloß organische Wachstum hinaus: die eigentliche Beseelung des Körpers. Diese Formung soll nicht nur überhaupt, sondern in rechter Weise geschehen. Die recht gesinnte Seele soll schlicht und wahrhaftig den Leib durchbilden.“[312]

Der Mensch drückt sich in seiner Leiblichkeit aus, um seinen Glauben an Gott zu vollziehen. „Die christliche Gottesdienstfeier verlangt nach Verleiblichung, weil der Mensch sich und sein Verhältnis zu Gott und zur Welt nur im und durch den Leib zum Ausdruck bringen kann.“[313] Die *Ordnungen des Seins* stehen in einem Entsprechungsverhältnis zueinander:

---

310 Damit sind alle Möglichkeiten der Ausdrucksdimension gemeint: Wort, Klang, Bewegung.

311 GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 34.

312 Ebd., 30.

313 HAHNE, Gottes Volksversammlung, 239.

> „Das Symbolverhältnis schlechthin ist das von Leib und Seele. Der menschliche Leib ist die Analogie der Seele in der sichtbar-körperlichen Ordnung. Wollte man, was die Seele im Geistigen ist, sichtbar körperlich ausdrücken, dann käme eben der Menschleib zu Stande. Das meinst zutiefst die Formel: *anima forma corporis*. Im Leib übersetzt sich die Seele ins Körperliche, in ihr lebendiges Symbol."[314]

Zum „Leib als Symbol der Seele" drückt Karl Rahner aus, dass „das Seiende von sich selbst her notwendig symbolisch ist, weil es sich ‚ausdrückt', um sein eigenes Wesen zu finden."[315]

Theodor Schneider schreibt über den Leib als Körper, der nicht schon mit der menschlichen Person identisch ist: „Der Leib ist Zeichen, Sichtbarkeit der Person, aber realisierendes Zeichen. In ihm verwirklicht sich die Person, der Leib ist verwirklichendes Zeichen für diesen Menschen, sein Ich, sein Verhalten, sein Denken und Handeln, seinen Selbstvollzug."[316] Das Heranwachsen zu einem Gesamtverhalten ist Selbstausdruck des Menschen: „Der Leib ist Träger der Sinnbestimmung des Menschen und Ort der Symbolverwirklichung."[317]

Jede Gemütsbewegung wird durch Gebärde und Minenspiel des Menschen ausgedrückt. Die ganze sichtbare Welt kann als Symbol von etwas äußerlich nicht Sichtbaren gedeutet werden, das allerdings mit der äußeren Erscheinung in Beziehung steht. In diesem Erscheinungsbild tritt der Mensch aus sich heraus und wird zum Symbol.[318] Daher ist es nicht unerheblich, in welcher Haltung der Mensch betet.

Mit einem biblischen Bild tritt der Leib je nach der Lauterkeit der Seele als finster oder licht in Erscheinung (vgl. Lk 11,34-36). Es kann nicht genug betont werden, dass es in der Liturgie um den ganzen Menschen, die leibhaftige Ausdrucksweise mit seinen Gebärden, Haltungen, als Antwort der Kirche auf den Ruf Gottes, geht.

---

314 GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 35.

315 RAHNER, Karl, Zur Theologie des Symbols, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 4: Neue Schriften, Einsiedeln [5]1967, 275-311, hier: 278.

316 SCHNEIDER, Theodor, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz [7]1998, 24f.

317 VERGOTE, Antoine, Symbolische Gebärden und Handlungen in der Liturgie, in: Conc(D) 7 (1971) 95-102, hier: 95.

318 Vgl. ebd.

Nach Ralph Sauer sind „alle diese Gebärden nicht rein Äußerliches, auf das man verzichten könnte. Sie gehören unlösbar zur Gebetssprache“[319]. Antoine Vergote verleiht dieser Gebetssprache ihren Ausdruck:

> „Die liturgische Gebärde ist also Glaube im Vollzug. Zu sagen, dass sie Ausdruck des Glaubens sei, ist eine irreführende Redeweise. (!) Sie legt den Gedanken nahe, der Glaube sei ein innerer Zustand der Seele, der sich in einem Akt der äußeren Selbstdarstellung projiziere, ganz wie man Gefühle wie Freude, Furcht oder Hass ausdrückt, sie sich auf dem Gesicht, im Gebärdenspiel der Hände und in der gesamten Körperhaltung spiegeln […] Der Glaube dagegen ist eine Disposition gegenüber Gott, der nur in einem leibhaftigen Ausdruck zu seiner Wirklichkeit kommt.“[320]

1.5 Liturgie und der Stellenwert des Lobes im Leib

Die Feier der Liturgie steht im Dienste des ganzheitlichen Lobpreises. Das biblische Zeugnis ist beispielhaft für eine Fülle des Lobes Gottes im Leib.

„Halleluja!

Lobet Gott in seinem Heiligtum,

lobt ihn in seiner mächtigen Feste!

Lobt ihn für seine großen Taten,

lobt ihn in seiner gewaltigen Größe!

Lobt ihn mit Pauken und Tanz,

lobt ihn mit Flöten und Saitenspiel!

Alles, was atmet, lobe den Herrn!

Halleluja!“

(Ps 150,2-6)

---

[319] SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 162.

[320] VERGOTE, Symbolische Gebärden und Handlungen, 96.

Aus diesem Psalm spricht uns die Aufforderung zum Lob Gottes an. Das Lob des Allerhöchsten bildet das Fundament des Festes.

Der Blick in die östliche Theologie zeigt eine Verbindung von Theologie und Spiritualität und erkennt den Glauben als Erfahrung göttlicher Wirklichkeit und erreicht den Höhepunkt des Lobes in der Verherrlichung Gottes. Der Liturgische Lobpreis (Doxologie) bringt den Dank für die Gottes- bzw. Heilserfahrung zum Ausdruck und erreicht darin ihren Höhepunkt. Und von diesem Fundament ausgehend lässt sich der Sinn des Lebens erkennen. Die Antwort des Menschen ist der Lobpreis des Wirkens Gottes, obwohl Gott nicht auf unser Lob angewiesen ist. Die Struktur des Lobpreises spiegelt sich im Aufbau der Orationen und der Eucharistischen Hochgebete. Das Staunen des Lobpreises über Gottes Wirken beinhaltet der aus dem 4. Jahrhundert stammende Hymnus des „Gloria in excelsis Deo“. Dieser hymnische Lobpreis auf den dreifaltigen Gott, der die Erlösung des Menschen durch den Gesang der Engel in der Heiligen Nacht ausdrückt, findet seine Fortsetzung: „und Frieden auf Erden den Menschen seiner Gnade!“ [321]

Das Loben kommt in der gegenwärtigen Liturgiefeier überwiegend verbal durch Wort und Musik zum Ausdruck.

Nach Hugo Rahner kommt man nicht umhin, die Geschichte der menschlichen Ausdrucksbewegung in Betracht zu ziehen. Hugo Rahners Absicht entsprach es, das Spielerische in die liturgischen Gebärden zum Ausdruck zu bringen, um kalten und erstarrten Haltungen nicht Raum zu geben und um so die Liturgie der Feierlichkeit und Festlichkeit zuzuführen. Das liturgische *heilige Spiel vor dem Herrn* hat seinen Grund in dem spielenden Menschen, dem „Homo ludens“.[322] Daraus ist eine hohe Bedeutung des Leibes und des Verständnisses des Körperhaften erkennbar. „Das Spiel ist in seiner Wurzel und in seiner Blüte ein sakrales Geheimnis – die zur Geste gewordene Hoffnung auf ein anderes Leben.“[323]

---

[321] Vgl. KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 187-189.

[322] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 41-44, bes. 41.

[323] RAHNER, Hugo, Der spielende Mensch (Christ heute: Reihe 8,2), Einsiedeln [10]1990, 59.

Nachdem die Neuzeit zu Ende ist, dringt der *Wille zur Ganzheit* vor: „Eine Abkehr von der unwahren, weil wirklichkeits-fremden ‚Geistigkeit' des neunzehnten Jahrhunderts! Wir sind verleibter Geist, konkrete Menschen. Abkehr aber auch von der naturalistischen Stofflichkeit, dem Materialismus."[324]

Im Sinne eines ganzheitlichen Erlebens beruhen die Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen nicht nur auf der verbalen Sprache in Wort und Gesang. Der Lobpreis Gottes, des Schöpfers und Erlösers wird in der Liturgie auf eine dem Alltag abgehobene, unalltägliche Weise zum Ausdruck gebracht und. Dabei werden vom Menschen auch die Dinge der Umwelt in den Körperbereich einbezogen[325]:

> „Zunächst werden die Ausdrucksmöglichkeiten der Gestalt, ihre Maße, Verhältnisse und Bewegungen durch die Kleidung bereichert. Falten, Farben, Schmuck und Verhältnis der Gewandstücke zueinander schaffen neue Formen. Gestalt und Bewegung des Körpers werden in vielfältiger Weise betont und entwickelt."[326]

Die Ausdruckseinheit verlangt nach Hugo Rahner die leib-seelische Einheit, dies geschieht dann, „wenn die Seele sich ihres Leibes so bedienen kann, dass ‚das Wort und die Geste und der Ton zum Ausdruck des Geistes' werden"[327]

„Spiel und Reigen sind […] eine Antizipation des Himmlischen, eine in Geste oder Ton oder Wortgefüge hineingeformte Vorwegnahme jener Harmonie zwischen Seele und Leib auf Gott hin, die wir Himmel nennen."[328]

> „Alles was der tanzende Fromme mit Geste und Musik andeutet, ist nur eine heimliche Einübung auf das, was er ersehnt, auf den Reigentanz des ewigen Lebens. Was der Mensch am Urbeginn verloren hat, soll er wiedergewinnen, die begnadete Harmonie von Seele und Leib. Und mit keinem anderen Bild kann er darum am schönsten sprechen von dem Glück dieses endlosen Lebens als mit dem Bild vom himmlischen Tanzspiel."[329]

---

[324] GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 39.

[325] Vgl. ebd., 37.

[326] Ebd., 48.

[327] Vgl. RAHNER, Der spielende Mensch, 61.

[328] Ebd., 12f.

[329] Ebd., 76.

Nach Teresa Berger beruhen verschiedene Bewegungselemente, einschließlich des liturgischen Tanzes auf dieser Erkenntnis.[330]

Wie bereits erwähnt, sind alle Möglichkeiten des Bewegungsausdruckes an den Leib gebunden. Der Mensch bringt sich selbst zum Ausdruck. Liturgie ist ohne Feier im Leib nicht denkbar und kommt ohne Körperhaltungen und -bewegungen nicht aus. Deshalb verfügt die Kirche über tradierte Grundformen der Bewegung in ihrem Gottesdienst. Es liegt in unserer Verantwortung, sie bewusst zu vollziehen und zu erhalten. Einen hohen Stellenwert wird dem Kult-, Ritus- und Symbol-Verständnis beigemessen.

Im zentralen Blickfeld steht nicht ein Verständnis einer verpflichtenden Persolvierung, sondern ein Verständnis der Sinnverbundenheit des Körperhaften. Damit soll keinesfalls die verbale Ausdrucksform abgewertet werden, sondern in Einheit mit der nonverbalen, oft sehr ausdrucksstarken, Form in Betrachtung kommen.

In einem *liturgischer Akt* ist auch die Bewegungsdimension einschließlich Prozession und liturgischer Tanz als Bestandteil jeder liturgischen Feier zu integrieren, denn auch sie entsprechen dem ganzheitlichen Erleben des Lobes Gottes. Die christliche Anthropologie begreift den Menschen als Person in einer ganzheitlichen Sicht als leibseelisches Wesen.

1.6 Gottesdienstliche Feiern in Raum und Zeit

Die Bewegungsdimension vollzieht sich in Raum und Zeit und steht in Beziehung zur Ausdrucksdimension der Sinne. Die Ausführungen in diesem Kapitel über *raum-zeitliche Dimensionen* nehmen im Rahmen der Feierkultur, die mit einer ausdrucksvollen Gebärdensprache begangen wird und der Zeichenhaftigkeit der Liturgie dient, einen nicht unerheblichen Stellenwert ein. Die Feiergemeinde wird in raum-zeitliche Bezüge hinein gestellt.

---

[330] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 3.

Raum und Zeit sind Voraussetzungen für die Gestaltung des Gottesdienstes. „Alle Zeit ist Gotteszeit. Das ewige Wort hat in seiner Menschwerdung mit der Annahme der menschlichen Existenz auch die Zeitlichkeit angenommen, die Zeit hinein in den Raum der Ewigkeit gezogen.“[331] Erkennbar sind Bezüge zur Vergangenheit der Heilsgeschichte, zu allen anderen gläubigen Menschen auf der Welt und zur Zukunft, in der das Reich Gottes verwirklicht sein wird.

> „Der religiöse Mensch empfindet ein tiefes Heimweh nach der ‚göttlichen Welt‘, nach einem Haus, das dem ‚Haus der Götter‘ gleicht, so wie es später die Tempel und Heiligtümer taten. In diesem religiösen Heimweh drückt sich der Wunsch aus, in einem Kosmos zu leben, der rein und heilig ist, so wie er es im Anfang war, als er aus den Händen des Schöpfers hervorging. Die Erfahrung der heiligen Zeit sollte dem religiösen Menschen erlauben, periodisch den Kosmos wiederzufinden, wie er in principio, im mythischen Augenblick der Schöpfung war.“[332]

Die Begegnung mit Gott setzt eine räumliche Ordnung voraus. Ein geordneter Raum bildet den Lebensraum des Menschen und ist Ergebnis schöpferischer Gestaltung. Dies schließt eine verantwortungsvolle Ordnung des Chaos ein. Wolfgang Meurer betrachtet den Raum als Spielraum, in dem die Menschen innerhalb des Raumes aufeinander stoßen und einander den Raum teilen. Als zweite Vorbedingung der Bewegung steht die Zeit, die auch ihr Seinsqualität durch Organisation erhält, nämlich durch zyklische Wiederholung eines Ursprungsereignisses.[333]

> „Bedürfen wir – nachdem der Tempelvorhang zerrissen ist und das Herz Gottes im durchbohrten Herzen des Gekreuzigten für uns offen dasteht – noch des heiligen Raums, der heiligen Zeit, der vermittelnden Symbole? Ja, wir brauchen sie, gerade damit wir durch das ‚Bild‘, durch das Zeichen lernen, den offenen Himmel zu sehen; damit wir fähig werden, im durchbohrten Herzen des Gekreuzigten das Geheimnis Gottes zu erkennen.“[334]

---

331 RATZINGER, Geist der Liturgie, 80.

332 ELIADE, Mircea, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (Insel-Taschenbuch 2242), Frankfurt am Main / Leipzig 1998, 60.

333 Vgl. GERHARDS, Albert, Vorbedingungen, Dimensionen und Ausdrucksgestalten der Bewegung in der Liturgie, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 11-24, hier: 14f.

334 RATZINGER, Geist der Liturgie, 53.

1.6.1 Räumliche Dimension der Feier

Die Erörterung der räumlichen Dimension, des Kirchenraumes und seiner Funktionsorte und seiner Ausdrucksgestalt ist zum Thema der Feste und ganzheitlichen Feiern unverzichtbar, da ihre Einfluss auf die Möglichkeiten verschiedenster Formen der Bewegungsdimension einschließlich Prozession und liturgischem Tanz nimmt. Die Kirche gilt auch als einen den Sinnen zugänglichen Feierraum. Zu starken Sinneseindrücken führt die Körpersprache. Es wird nicht nur der liturgischen Feier selbst Aufmerksamkeit geschenkt, sondern auch den örtlichen Räumlichkeiten. Der Raum ist die Wohnung für das regelmäßige Zusammenkommen der Gemeinde und besitzt eine sakramentale Qualität. Damit erlangen auch die *Funktionsorte des Raumes* eine spezifische Tragweite und Zeichenhaftigkeit. Die in diesem Abschnitt enthaltenen Erwähnungen der Funktionsorte Kirchenraum, Altarraum, Altar, Ambo erhaltenen im Sinne der tätigen Teilnahme eine wichtige Bedeutung.

Der Mensch in seiner Leiblichkeit „kann nicht anders, als räumlich zu existieren. Man kann nicht vom Menschen reden, ohne vom Raum zu sprechen, der ihn umgibt und in dem er handelt [und] von psychologischer Seite aus kann dieses Grunddatum ‚Raum' auch auf den Gottesdienst hin gedeutet werden"[335].

1.6.1.1 „Heilige Orte"

Grundsätzlich sind gottesdienstlichen Feierformen nicht an einen bestimmten heiligen oder geweihten Ort gebunden, denn Gott lässt sich nicht in von Menschen errichteten Stätten oder Gegenständen lokalisieren.

„Der Gott, der den Kosmos und alles in ihm erschaffen hat, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschen gemacht sind" (Apg 17,24). Die Kirche ist die Gemeinschaft der Glieder des mystischen Leibes Jesu Christi, und die Gemeinschaft der Glieder ist mit ihrem Haupt, Jesus Christus, verbunden.

---

[335] Vgl. GERHARDS, Vorbedingungen, 14f.

„Weil die an Christus Glaubenden seinen mystischen Leib bilden und so die Herrlichkeit Gottes in ihnen wohnt (vgl. Joh 14,23), ist es verständlich, dass auch sie und ihre Gemeinde Tempel des lebendigen Gottes genannt werden (1 Kor 3,16f; vgl. auch 6,19; 2 Kor 6,16)“.[336]

Nach Harald Schützeichel ist „der Gedanke eines Heiligtums als ständigem Wohnsitz Gottes auf Erden […] dem Neuen Testament fremd.“[337] Der Mensch wird durch die Errichtung von *heiligen Kultstätten* „quasi zum Nachahmer des Schöpfergottes“[338].

An „heiligen Orten“ steht sowohl der Mensch, als auch alles irdische Leben unter göttlichem Schutz. „Seit jeher und in vielen Religionen gibt es die Überzeugung, dass bestimmte Orte durch das Wirken Gottes geheiligt sind.“[339] Daher sind besondere Gesetze geltend, die den Streit und den Kampf verbieten. Die Umgebung des *Heiligtums* gilt als unverletzlich.[340] „Das Neue Testament drückt die Gegenwart Gottes in seiner Kirche in verschiedenen Bildern aus: Haus und Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes.“[341]

Jesus Christus ist der *eigentliche Tempel des Neuen Bundes* (vgl. Joh 2, 19-22). „Ich will diesen Tempel, der mit Händen gemacht ist, niederreißen und in drei Tagen einen anderen aufbauen, der nicht mit Händen gemacht ist“ (Mk 14,58). „Jede Theologie der Kirche als Gebäude hat ihre Basis Menschenleib Christi als des wahren Tempels, in dem die Fülle der Gottheit wohnt und durch den die Menschen vor ihr erfüllt werden sollen (Kol 2,9f.).“[342]

---

335 RATZINGER, Geist der Liturgie, 53; vgl. SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 63.

336 ADAM, Grundriss Liturgie, 297.

337 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 185.

338 Ebd., 183.

339 KASPAR, Peter Paul, Geheiligte Zeichen. Elemente des christlichen Gottesdienstes, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1986, 125.

340 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 183.

341 MÜLLER, Laßt uns mit ihm gehen, 34.

342 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 233.

Tempel oder Haus Gottes ist die geheiligte Versammlung der Gläubigen. Das Haus bzw. Kirchengebäude ist dementsprechend untergeordnet und hat einen dienenden Charakter. Der baulichen Gestaltung kommt daher nicht die wichtigste Bedeutung zu.

„Heilige Orte“ sind zunächst Berge, Quellen, Flüsse, Haine und Grotten, also Naturheiligtümer. Aber auch vom Menschen geschaffene Heiligtümer künstlicher Art, zu denen auch der Tempel zählt.[343] „Heilige Orte“ sind Begegnungsstätten mit dem Göttlichen, wo es zu *umstürzenden Erfahrungen* kommen kann und eine *behutsame Rückführung* in das Paradies, „eine Reise zurück an den Ursprung der Menschheit, eine Wiederentdeckung der Anfänge des Menschen, noch vor der Schöpfung, wo alles noch Eins war“[344], erforderlich[345].

1.6.1.2 Der Kirchenraum – ein Raum der Andacht und Feierraum der Gemeinde

Der Begriff „Raum“ wird meistens auf einen Innenraum eines Gebäudes oder eines abgetrennten Zimmers eingegrenzt. „Unter Raum wird hier ganz allgemein ein vom Menschen Geschaffenes Wirkungsfeld verstanden, das in seiner Ausdehnung begrenzt und immer ein Raum *für* etwas ist.“[346] Diese Eingrenzung ist zunächst aufzuheben: Im Kontext des Kirchenraumes steht der Raum dem Menschen zur Verfügung. Vor allem ist der Kirchenraum ein Raum für eine Bewegung und kann im weitesten Sinn „Spielraum“ bezeichnet werden.[347]

Im Unterschied von einer Sprache des gewöhnlichen Raumes kommt dem Kirchenraum zunächst der Primat der Versammlungsstätte der Gläubigen zu. Das „grundlegende Zeichen die heilige Versammlung der Gemeinde selbst. Sie ist Ausdruck, Bild der Kirche.“[348]

---

343 Vgl. ebd.

344 MEYERHOFF, Barbara G., Der Peyote Kult, München 1980, 11.

345 Vgl. ebd.

346 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 179.

347 Vgl. ebd.

348 LENGELING, Emil J., Wort, Bild, Symbol in der Liturgie, in: LJ 30 (1980) 230-242, hier: 238.

Der zur gemeinschaftlichen Feier Einladende ist Gott, der im menschgewordenen Sohn, im Tempel, wohnt.

> „Der Raum bildet mit seiner Symbolaussage aber auch für Fernstehende in einer säkularisierten Welt ein wichtiges Zeichen und ist Träger einer Botschaft. Er ist gleichsam die sakramentale, in Form und Material der Welt hineingeprägte ‚Außenhaut' des inneren Geschehens der gott-menschlichen Begegnung im Mysterium der Liturgie selbst, das sich in diesem Raum vollzieht. Darum ist seine Gestaltung gerade heute ein nicht zu unterschätzender Ausgangspunkt des Verstehens für alle, die Liturgie feiern und für diejenigen, die dem Kirchenraum nicht primär als Vollziehende, sondern als Betrachtende – aus welchen Motiven immer – begegnen."[349]

Zur Gestaltung des Kirchenraumes sind Lichtverhältnisse, Raumtemperatur und Raumfarbe zu beachten. Es ist daher sinnvoll, von „heiligen Orten" oder „heiligen Räumen" mit einer „sakralen Atmosphäre" zu sprechen. Die Atmosphäre eines Raumes kann eine Feier wesentlich beeinflussen.

1.6.1.3 „Haus Gottes" – Kirche aus lebendigen Steinen

In den „Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen" wird betont, dass der Kirchenbau nicht als Gebäude an sich, sondern in seiner Qualität und Zeichenhaftigkeit als Versammlungsort der Gemeinde als Haus Gottes und *Kirche aus lebendigen Steinen* zu betrachten ist.[350] Nach dem österlichen Ereignis lebt und wirkt Christus durch den Heiligen Geist in der Kirche weiter. Sie ist der „Leib Christi" (Eph 1,23; Kol 1,18) und soll in ihrem Leben und Handeln das lebendige Symbol Gottes in der Welt sein. Josef Pieper versteht unter einer „Kirche", in dem er den Namen (κυριακή) im buchstäblichen Sinne interpretiert, „die geschichtliche Gestalt der ‚heiligen Gemeinde des Herrn', des *Kyrios* – in der Welt, aber nicht von der Welt"[351].

---

[349] REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 139.

[350] Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen (Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz, Liturgiekommission 9, 1988), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989.

[351] PIEPER, Was ist eine Kirche?, 14.

Er geht der Frage nach, was heilige Stätten auszeichnet bzw. an welchen Orten die Begegnung mit dem Göttlichen ablaufen kann? „Was eine Kirche zur Kirche macht – das entscheidet jedenfalls nicht der Architekt“.[352]

Unter dem Besagten, ist auch eine Trennung von profan und sakral nicht zu rechtfertigen, denn „Heilung und Heiligung geschieht im Neuen Testament vielmehr im Alltag und unter Einbeziehung der irdischen Realitäten“[353] Obwohl diese Behauptung umstritten ist, argumentiert Andreas Redtenbacher diesbezüglich, dass sich die theologische Wirklichkeit des *Sakramentalen* und die *anthropologische Bedeutung* von Räumen einander durchdringen.[354]

> „Die durch die Liturgie vermittelte und reale Gleichzeitigkeit mit der Erhöhung des Herrn in Tod und Auferstehung, von der aus das Licht des Mysteriums sich in der endzeitlichen Welt ausbreitet, ist die Quelle und der ständige Garant der Qualität des liturgischen Raumes und seiner Funktionsorte *in* ihrer sakramentalen Dimension.“[355]

1.6.1.4 Ausdrucksgestalt des Kirchenraumes und Raumerlebnis

Der Kirchenraum stellt mit dem in ihm gefeierten Gottesdienst eine der wesentlichen Ausdrucksgestalten der Kirchengemeinde dar. „Der Raum, den der Mensch bewohnt, ist die nächste Ausdrucksform seiner Persönlichkeit. Je mehr er ihn ‚durchwohnt‘ (Guardini), umso mehr ist er Realsymbol dessen, der in ihm lebt.“[356]

Günther Rombold stellt in seinem im Jahre 1969 erschienenen Buch mit dem Titel „Kirche für die Zukunft bauen“ die Notwendigkeit fest, dass Kirchen „Ausdruck der wirklichen Situation der Kirche in der der Gegenwart“[357] sein sollen.

---

352 So lautet der Untertitel des Buches v. Josef PIEPER, Was ist eine Kirche? Kirchenraum – Festraum / Wigand Siebel, Zürich 1972.

353 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 196.

354 Vgl. REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 136.

355 Ebd.

356 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 233.

357 ROMBOLD, Günter (Hg.), Kirchen für die Zukunft bauen. Beiträge zum neuen Kirchenverständnis, Wien 1969, 227.

Er geht nicht mehr von der Volkskirche, zu der sich das ganze Volk bekennt, sondern von einer Minderheitskirche aus. Kirchen sollen nicht der Repräsentation dienen, sondern zum Gespräch und zur Begegnung einladen.

> „Einen wesentlichen Schritt stellt die Rekonstruktion der Erlebnis- und Raumgestalt der früher im jeweiligen Kirchenraum gefeierten Gottesdienste dar. Geistliche Raumerschließung orientiert sich am Erlebnis des Zusammengehörens mit den Generationen von Christen, die das Kirchengebäude lange vor uns bauten und nutzen. Sie fügt sich in deren Ausrichtung auf die zukünftige Christusgemeinschaft ein und leitet zur gestalthaften Wahrnehmung der Gemeinschaft der Heiligen im Kirchenraum an.“[358]

In den Blick gerät nicht nur die Gemeinde als Trägerschaft des Gottesdienstes, die den Kirchenraum als Erlebnisraum für den Gottesdienst betrachtet, sondern auch die architektonischen und künstlerischen Gegebenheiten prägen dieses Raumerlebnis.[359]

Ein Kirchen- bzw. Meditationsraum dient neben der liturgischen Funktion auch zum Verweilen im Gebet und zur Betrachtung. Dafür sind visuelle Elemente materieller Art, aber auch Wahrnehmungsformen, wie das Riechen mit Hilfe des Geruchssinns bedeutend. Fensterbilder und Heiligenfiguren können zur Veranschaulichung beitragen. „Der erlebte Raum ist dabei nichts Statisches, sondern dynamisch-lebendig: er verändert sich mit den Lebensvollzügen und -bezügen, aber auch mit der inneren und äußeren Verfassung des Menschen.“[360]

Von der Raumgestaltung kann eine bildnerische Wirkung ausgehen kann. Der Raum kann im umgekehrten Sinn auch den seelischen Zustand des Menschen beeinflussen, der sich im Raum bewegt. Bilder geben Anlass zur Betrachtung. Insbesondere gilt dies für das Altarbild. Nach Josef Pieper bedeutet *sakral* keine ästhetische Kategorie. Damit wird jedenfalls nicht der Architekt legitimiert, weil er auf Grund seines eigenen Metiers nicht wissen kann, was eine Kirche zur Kirche macht.[361]

---

[358] Ebd., 203.

[359] Vgl. ebd., 206f.

[360] SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 180.

[361] Vgl. PIEPER, Was ist eine Kirche?, 12.

„Weder ‚Kirche' noch ‚Sakralität' sind primär baumeisterlich-architektonische oder überhaupt künstlerische, stilistische, ästhetische Kategorien. Sie haben vielmehr ihren systematischen Ort innerhalb einer philosophisch-theologischen Anthropologie."[362]

Aus dem Besagten versteht sich, dass Raumgestaltung eine hohe Verantwortung erforderlich macht. Außerdem bedarf ein Kirchenraum neben der liturgischen Kompetenz auch einer ästhetischen. Mangels ästhetischer Kompetenz kann die liturgische seinen Kern einbüßen.

1.6.1.5 Der Kirchenraum hinsichtlich seiner funktionalen Zweckmäßigkeit

Der Raum der Kirche bzw. Kapelle dient der Ehrfurcht und gewährt Raum für Anbetung und Lobpreis. Dennoch sollte dieser Gebetsraum neben der persönlichen Andacht auch den Anforderungen eines Handlungsraumes der feiernden Gemeinde gerecht werden, denn die Nutzung von Kirchen für den offiziellen Gottesdienst ist von zentraler Bedeutung. Der Kirchenraum als Handlungsraum macht eine Adaption für eine Vielzahl von gottesdienstlichen Feiersituationen erforderlich.

Als Funktionsorte gelten der Altar, Priestersitz, Ort der Wortverkündigung sowie Orte für die Spendung der Sakramente der Taufe und der Versöhnung (Beichtstuhl bzw. Beichtzimmer).[363] Für die Gestaltung der Kirchenräume ist neben dem verantwortlichen Umgehen auch ein großes Feingefühl geboten. „Sakrale Bauten müssen strukturiert sein, um Gemeinschaft zum Ausdruck bringen zu können."[364]

Wiegand Siebel beschreibt das Fehlen der Strukturiertheit in einer von ihm bezeichneten *nachkonziliaren Theaterkirche* und warnt von einer Mehrfachnutzung. „Mit anderen Worten, das Tremendum des Sakralen, das Furchterregende, das Erschütternde ist auf dieser Bühne nicht mehr anwesend; die Distanzlosigkeit ist bestimmend geworden."[365]

---

362 Ebd.

363 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 244-246.

364 PIEPER, Josef, Was ist eine Kirche?, 43.

365 Ebd., 46.

Die gottesdienstliche Nutzung ist wiederum von der Struktur des gegebenen Kirchenraumes abhängig. Ein Kirchenraum sollte neben der persönlichen Andacht auch den Anforderungen der Körperlichkeit Rechnung tragen. Der Kirchenraum wird schließlich als Feierraum bzw. Festraum betrachtet, der den Ansprüchen verschiedener liturgischen Formen und hinsichtlich der leiblichen Vollzüge der Menschen ihre Berücksichtigung finden möge.

Wigand Siebel unterscheidet hinsichtlich der Nutzung für unstrukturierte Kirchen im Gegensatz für überlieferte oder moderne strukturierte Kirchen eine *Kann, Soll*- und *Mussnutzung:*

- *Kann-Nutzung* setzt eine Notsituation voraus.
- *Soll-Nutzung* meint das Gotteslob (in privater und halböffentlicher Form), zu dem bestimmte Tanz- und Spielformen, Musik, heiliges Gespräch, Begräbnis, religiöse Bildmeditation und vieles mehr gehören und ein ausdrücklicher Bezug zum Gotteslob sein muss.
- *Muss-Nutzung* bedeutet das offizielle, öffentliche Gotteslob für die Kirche als Gemeinschaft.[366]

Während die Soll-Nutzung nur sekundär berücksichtigt wird, ist die Muss-Nutzung bestimmend für das eigentliche Bauziel. Die Kann-Nutzung hingegen findet keine Berücksichtigung außer bei häufig wiederkehrenden Notsituationen für all das, was moralisch erlaubt ist.[367]

Allerdings steht die funktionale Nutzung bzw. Zweckmäßigkeit nicht im Vordergrund. Die Freude an der Feier sowie das Erwecken des Bewusstseins der Liturgie als „heiliges Spiel“ entsprechen dem heutigen Zeitgeist.

---

366 Vgl. ebd. 43-46.

367 Vgl. ebd.

1.6.1.6 Adaptierung des Kirchenraums unter Berücksichtigung heutiger Feierpraxis

Josef Pieper erachtet den Kirchenraum als ziemlich genaues Gegenteil von einem Gebrauchsgut und verleiht der *Versichtbarung des Sakralen* Ausdruck: „Wenn ‚sakral' soviel heißt wie dem Bereich des durchschnittlichen Gebrauchens entrückt und dem *cultus divinis* vorbehalten zu sein – dann ist in der Tat diese Andersheit gerade entscheidend."[368] Weiters folgert Josef Pieper zu den Grundbedingungen, die ein Kirchenbau erfüllen muss:

> „Hier kommt ein Aspekt ins Spiel, von dem nicht mehr ausführlich gesprochen werden kann: dass es nämlich zur Natur des sakralen Raumes gehört, sich nicht nur, wie sonst ein bestimmten Gebrauchszwecken dienender Bau, durch seine bloße Funktionseignung, sondern überdies in der Weise der sinnbildlichen, symbolischen Repräsentation versichtbaren zu müssen."[369]

In einer positiven Sicht betrachtet Josef Pieper eine Ausdrucksgestalt des sakralen Raumes, in dem die Möglichkeiten eingeschlossen werden, die Menschen zum Zeichen der Freude und Liebe, sogar das Kostbarste hingeben, das sie besitzen. Davon ausgeschlossen ist die bloße Zurschaustellung von Geld und irdischer Macht und Machbarkeit.[370] Vielmehr ist beim Kirchenbau „sorgfältig darauf zu achten, dass sie für die Durchführung liturgischer Feiern und für die Verwirklichung der tätigen Teilnahme der Gläubigen geeignet sind" (VatII SC 124).

Daraus leitet sich ab, dass anstelle der bisherigen Altarzentrierung der Handlungsraum in *multifunktionaler Hinsicht* in Erscheinung tritt. Da Anbetung und Lobpreis immer auch den Raum betreffen, ist die Multifunktionalität innerhalb der gottesdienstlichen Versammlung von besonderer Bedeutung. Über die „Ästhetik des Miteinanders"[371] bemerkt Michael Kunzler:

---

368 PIEPER, Was ist eine Kirche?, 28.

369 Ebd., 29.

370 Vgl. ebd.

371 Ebd. 69.

„Alle verehren auf ihre Weise den Altar als Sinnbild Christi, alle sitzen der Gemeinde gegenüber als Gruppe, die die Liturgie als heiliges Spiel, als Drama der Zuneigung Gottes zur Welt jetzt in die Wirklichkeit umsetzt."[372] Allerdings sind die Wege zu den „Funktionsorten", wie Ambo; Tabernakel, Altar und Priestersitz meistens kurz. Abgesehen von der Praktikabilität sind sie weniger störend als das Heraustreten aus der Bank.[373]

Die Kirchenbank dient „der Fixierung der Körper, um die Seelen leichter ‚bearbeiten' zu können; wenn der Glaube allein genügt, dann haben alle anderen körperlichen Vollzüge außer dem Sitzen und Hören auf das allein seligmachende Wort ihre Bedeutung verloren."[374] Durch die Fixierung des Körpers auf Grund beengter Raumverhältnisse gehen spontane Elemente verloren bzw. reduzieren sich auf Stehen, Sitzen bzw. Knien. Hinsichtlich dieser Sorge nehmen die räumlichen Verhältnisse der Kirche als Handlungsraum einen wesentlichen Stellenwert ein.[375]

In diesem Zusammenhang steht der spontane Bewegungsausdruck des gläubigen Menschen. Die Fixierung bewirkt eine Behinderung der *aktiven Teilnahme* der Gläubigen. Manfred Josuttis zustimmend, bewirkt diese Behinderung ein Minimum des ganzheitlichen Erlebens in einem Gemeinderaum, der lange Bankreihen bzw. eine fixen Bestuhlung aufweist. Diese stehen in einem Widerspruch der Liturgiereform mit ihrer Forderung nach der tätigen Teilnahme. Um diese zu fördern, werden den Gesten und Körperhaltungen der Versammelten als Träger gemeinsamen Handelns entgegen der früheren Auffassung als bloße Zuschauer ein besonderes Augenmerk geschenkt (vgl. VatII SC 30).

Anstelle der bisherigen Altarzentrierung tritt der Raum auch als *multifunktionaler Handlungsraum* der besonderen Dienste in Erscheinung. Klaus Raschzok erwähnt im Umgang mit dem Kirchenraum die *geistliche Raumerschließung*:

---

372 Ebd.

373 Vgl. ebd.

374 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 169; vgl. JOSUTTIS, Manfred, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh u.a. ^{2}1993, 124.

375 Vgl. ebd.

Die Anpassung bzw. Adaptierung des Gottesdienstraumes an die Vielfalt der Formen liturgischer Praxis gewinnt unter der Berücksichtigung der gottesdienstlichen Nutzung einen eigenen Stellenwert. Sie gewährt der Feier Orientierung, Sicherheit und Halt. Gestalthaft lässt sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden, in dem eine Verbindung zur Gemeinschaft der Heiligen ermöglicht wird und dadurch eine neue Einheit im *erlebten Gottesdienst* entstehen kann.[376] Nach Klaus Raschzok ist die Gottesdienstgestaltung zwar eine immer neu zu leistende Aufgabe. Die Spuren vollziehen sich jedoch in der *Verortung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*:

> „Die Körpersprachlichkeit des Entzifferns der gottesdienstlichen Spuren führt eine weitere Erlebnisdimension in den Gottesdienst ein und verdeutlicht, wie die menschlichen Körper in der gottesdienstlichen Feier eines als Körperarbeit am Leib Christi verstandenen Gottesdienstes […] zum Erleben geführt werden. Auf gleiche Weise stützen die Spuren doch auch die persönliche Andacht im Kirchenraum, indem sie diese mit dem Netz der vorigen Nutzungsspuren verbinden und mit dem Gottesdienst auf eine Erfahrungsebene stellen und integrieren.“[377]

Oftmals kam es zu einseitigen Gestaltungen, die der Kunst und vor allem dem erneuten Liturgieverständnis mangelhaft entsprachen.[378] Das II. Vatikanum gab den Anstoß zu einer erneuerten Gestalt der liturgischen Feiern. Die Gemeinden begonnen allmählich mit einer Umsetzung und versuchten, Liturgieräume und liturgische Funktionsorte in Einklang mit den künstlerischen Gegebenheiten zu bringen (vgl. VatII SC 124-127, 129).

> „Nur selten kennt eine Gemeinde den glücklichen Umstand, bei einem Neubau der Kirche ihre Ideen mit eingebracht zu haben. Bei Restaurierungen ist dies schon eher möglich. Doch auch da gibt es großteils bindende Vorgaben durch die Raumstruktur bzw. auch durch Grenzen, die vom Denkmalschutz gesetzt sind. Dennoch ist die Ausgestaltung der Kirche immer auch eine Chance, eine Feierkultur zu ermöglichen, wie sie gerade dieser Gemeinde entspricht und, ich wiederhole es nochmals, sie ist dazu angetan, das Heilige zum Ausdruck zu bringen, dem dieser Raum und seine Gegebenheiten dienen.“[379]

---

376 Vgl. RASCHZOK, Klaus, Kirchenbau und Kirchenraum, in: Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER / Michael MEYER-BLANCK / Karl-Heinrich BIERITZ (Hgg.), Handbuch für Liturgik, Liturgiewissenschaft für Theologie und Praxis in der Kirche, Berlin / New York ^{3}2004, 391-412, bes. 402-404.

377 Ebd., 402.

378 Vgl. ebd., 402-410.

379 SCHWARZENBERGER, Rudolf, Liturgie mit allen Sinnen – Berührung zwischen Himmel und Erde, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie, Ostfildern 2006, 273-280, hier: 279.

Unter dem bisher Gesagten, ist die Gestaltung des Kirchenraumes nicht nur als eine Angelegenheit von *Experten* aus dem architektonischen Bereich und der Denkmalpflege zu erachten bzw. entsprechend vorzugeben, sondern auch eine Angelegenheit der Gemeindeleitung und der feiernden Kirchengemeinde. Die Erreichung des Anspruchs der Genügsamkeit an die Vielfalt der zu berücksichtigenden Bereiche von Liturgie, Gemeinde, Kunst, Denkmalpflege, Bau und Architektur gestaltet sich nicht einfach und setzt eine *hohe Kompetenz* und *sensible Kooperationsbereitschaft* voraus.[380] Wesentliche Aufgaben der nächsten Jahrzehnte sind hinsichtlich baulicher Maßnahmen bzw. Kirchenraumveränderungen im Sinne einer Umgestaltung vorhandener Kirchenräume zu bewältigen. Bei Renovierungen und Adaptierungen von alten Kirchen werden „dezidierte neue und revidierte offizielle Richtlinien für derartige Prozesse“ (VatII SC 128) gefordert. Albert Gerhards bemerkt, dass „nach der großen Bautätigkeit der Nachkriegsjahre und der Umgestaltungsphase im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils […] das Thema für lange Zeit erledigt“[381] schien. Diese Vernachlässigung konnte nicht folgenlos für die Liturgie und das Gemeindeleben bleiben. Der neue Zeitgeist dringt auch in die Feierräume des Gottesdienstes ein. In den letzten Jahren befassen sich viele Gemeinden mit einer Neugestaltung bzw. Adaption des Kirchenraums.

1.6.1.7 Zur Neugestaltung des Altarraums

Eine besondere Beachtung findet die räumliche Dimension im Hinblick auf die „participatio actuosa“ mit den Funktionsorten Altar und Ambo. Der Priester findet während des Gottesdienstes seinen Ort im Altarraum (bzw. Chorraum). In vielen Kirchen wurde und wird eine Adaption bzw. Neugestaltung des Altarraumes vorgenommen. Dabei ist nicht nur die äußerliche Form maßgeblich.

---

380 REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 130-134, bes. 133.

381 GERHARDS, Albert, Blickt nach Osten!, Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus, in: Martin KLÖCKENER / Arnaud JOIN-LAMBERT (Hgg.), Liturgia et Unitas. liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. Etudes liturgiques et oecuméniques sur l’Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki, Freiburg/Schweiz 2001, 197-217.

An das Postulat der *tätigen Teilnahme* der Gottesdienst feiernden Gemeinde schließt sich die Frage nach dem Altarraum als „vorbehaltenen“ Ort des Priesters und seiner Assistenz an. Vor der Liturgiereform des II. Vatikanums erlangten allein die heiligen Handlungen des Priesters am Altar eine liturgietheologische Bedeutung. Nur der Leib des Priesters galt als „weitaus intensiver kultisch handelnder Leib [...]. Die Laien, zu einem Leib verschmolzen, handeln so gut wie immer gleichzeitig – und auch gleichräumig“[382].

Das *Stehen, Knien* und *Sichverneigen* der Laien bezeugte ihre Solidarität als *Symmetrie*. Das Volk empfing ihre Richtung vom Altar her in reiner Funktionalität. Der Blick der Gläubigen richtete sich auf die leiblichen Vollzüge des Priesters. Sein Tun allein war relevant und unterlag einer exakten Vorschreibung.[383]

Dem Leitungsdienst entsprechend, sind der Priestersitz und der Ort am Altar ihm und seiner Assistenz vorbehalten. Daraus ergibt sich die Frage nach dem Ort des Dienstes der Laien. Auf diese Frage wird im weiteren Verlauf eingegangen. Hinsichtlich der Neugestaltung des Altarraums wird darauf hingewiesen, dass sich die Standorte von Altar, Ambo, Taufbrunnen usw. nach den liturgischen Anforderungen einer liturgischen Feier orientieren.

1.6.1.8 Der Altar als „Tisch des Herrn“

Der Altar bildet den Mittelpunkt des Raumes. Der Altar *als Tisch des Herrn* ist im Dienste der *tätigen Teilnahme* in den Mittelpunkt des Raumes gerückt und soll zum Orientierungspunkt der Betrachtung führen. Nach der Grundordnung des Römischen Messbuches ist es beim Neubau von Kirchen „besser, nur einen Altar zu errichten, der in der Versammlung der Gläubigen den einen Christus und die eine Eucharistie der Kirche versinnbildlicht“[384].

---

382 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 168.

383 Vgl. ebd., 167f.

Auf den Altar darf

> „nur das gestellt werden, was für die Messfeier erforderlich ist: nämlich das Evangeliar vom Beginn der Feier bis zur Verkündigung des Evangeliums; von der Darreichung der Gaben bis zur Reinigung der Gefäße der Kelch mit der Patene beziehungsweise Hostienschale und, wenn nötig, das Ziborium; schließlich Korporale, Kelchtuch, Palla und Messbuch“[385].

Mit diesem Zitat wird auf den Funktionsort des Altars hingewiesen und der Zweckentfremdung vorgebeugt. Schließlich dient der Altar „allein der Eucharistie, nichts anderem“[386]. Er versinnbildlicht die Mitte der Eucharistiegemeinschaft, so dass

> „seine unsichtbare Sinngestalt, sein *eidos* (sozusagen) in sich zweierlei: einerseits *Tisch* des kultischen Mahles zu sein und anderseits zugleich Opferstein, la pierre du sacrifice, unter welchem Namen – lapis iste – im offiziellen Ritus der Altarweihe wie auch in der großen Theologie ungezählte Male mit den biblischen Opferaltären der Abel, Abraham, Isaak, Jakob, Moses ausdrücklich verknüpft wird, und natürlich überdies und vor allem mit dem Felsen Christus, dem Opfer schlechthin, und dem Altar des Kreuzes“[387].

Die Aufmerksamkeit der versammelten Gemeinde soll sich dem Altar zuwenden, der den Orientierungspunkt aller Betrachtung bildet. Dadurch gewinnt auch die *Gebetsrichtung* eine wichtige Bedeutung, die besonders in der Gegenwart Anlässe zu Diskussionen gibt.

Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde zum Altar wird einer kritischen Bewertung unterzogen. Zur *Diskussion der Zelebrationsrichtung* äußert Uwe M. Lang, dass sich die Geschichte der *celebratio versus populum* im eigentlichen Sinn im ausgehenden Mittelalter und in der Renaissance anhebt. Das *Prinzip der Gebetsostung* begann, in Vergessenheit zu geraten.

---

384 IGMR (2002) 303: „In novis ecclesiis exstruendis praestat unum altare erigi, quod in coetu unum Christum unamque Ecclesiae Eucharistiam significet.“

385 IGMR (2002) 306: „Super enim mensam altaris ea tantummodo quae ad Missae celebrationem requiruntur deponi possunt, scilicet: Evangeliarium ab initio celebrationis usque ad Evangelii proclamationem; a praesentatione vero donorum usque ad purificationem vasorum calix cum patena, pyxis, si necesse est, tandem corporale, purificatorium, palla et missale“.

386 PACIK, Rudolf, Die Gestaltung des Altarraums. Die liturgischen Funktionsorte und ihre Bedeutung für den Vollzug des Gottesdienstes, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 260-272, hier: 261.

So kam es zu Missverständnissen über die Eigenart des frühchristlichen römischen Kirchenbaus. Das Gegenüber von Zelebrant und Volk wird in der Aufklärungszeit des 18. Jahrhunderts favorisiert. Auch innerhalb der liturgischen Bewegung kam der Wunsch nach einer Messfeier *versus populum* auf. Die dahinter liegenden Motive waren, dass die Schriftlesungen zum Volk hin erfolgen sollen.[388]

Da nicht allein der Priester Träger der Feier ist, sondern alle Getauften, die sich zur Gottesdienstfeier versammeln, setzte sich durch das II. Vatikanische Konzil hinsichtlich der Altarerrichtung eine Umkehr ein.

„Der Altar soll getrennt von der Wand errichtet werden, damit man ihn ohne Schwierigkeiten umschreiten und an ihm, der Gemeinde zugewandt, die Messe feiern kann; dies empfiehlt sich überall, wo es möglich ist.“[389] Dabei ist der innere Vollzug ausschlaggebend:

> „Die innere Richtung der Eucharistie kann immer nur dieselbe sein, nämlich von Christus im Heiligen Geist zum Vater hin – die Frage ist nur, wie man dies in der liturgischen Gebärde am besten ausdrückt. Der positive Gehalt der alten Zelebrationsrichtung war also nicht die Orientierung auf den Tabernakel hin. Er lag in einem Zweifachen. Was wir heute ‚Abwendung des Priesters vom Volk‘ nennen, war – wie J. A. Jungmann mehrfach herausgestellt hat – seinem ursprünglichen Sinn nach Gleichwendung von Priester und Volk zum gemeinsamen Akt der trinitarischen Anbetung, wie sie liturgisch etwas von Augustinus nach der Predigt durch das Gebet ‚Conversi ad Dominum‘ eingeleitet wurde.“[390]

Somit ereignete sich die Feier der gesamten Messe *versus populum* „wie es ja auch im Missale Pius’ V. mit Hinblick auf die besonderen Verhältnisse in den römischen Basiliken gestattet war“[391].

---

387 PIEPER, Was ist eine Kirche?, 22.

388 Vgl. LANG, Uwe M., Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung (Neue Kriterien 5), Einsiedeln u.a. 2003, 132-140, bes. 132f.

389 IGMR (2002) 299: „Altare exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit, quod expedit ubicumque possibile sit“.

390 RATZINGER, Fest des Glaubens, 121f.

391 Ebd., 133f.

> „Diese äußere Gleichrichtung hatte als ihren gemeinsamen Bezugspunkt die Zuwendung nach Osten, das heißt, sie beruhte auf einer Einbeziehung der kosmischen Symbolik in die gemeindliche Feier, und dies ist ein Vorgang von einiger Wichtigkeit. Der wahre Raum und der wahre Rahmen der eucharistischen Feier ist der ganze Kosmos. Durch die ‚Orientierung' wurde diese kosmische Dimension der Eucharistie in der liturgischen Gebärde gegenwärtig. Der Osten – ‚Oriens' – war bekanntlich vom Zeichen der aufgehenden Sonne her gleichzeitig Auferstehungssymbol /und insofern nicht nur christologische und darin trinitarische Deutung der Eucharistie sowie damit eine ‚parusiale' Auslegung, eine Theologie der Hoffnung, in der jede Messe Zugehen auf die Wiederkunft Christi ist."[392]

Rudolf Pacik erachtet ein Ausspielen der Gebetsrichtung *versus populum* (zum Volk hin) und *versus deum* (zu Gott hin) polemisch. Von der Symbolik her gewinnt die Blickrichtung des Priesters und der Gemeinde nach Osten zur aufgehenden Sonne seit dem Altertum ihren Bedeutungssinn.[393] Im Zusammenhang der Blickausrichtung auf den Altar wird auch auf den *Altarschmuck* und das *Altarkreuz* Bezug genommen. Der Altar wird als Orientierungspunkt besonders hervorheben.

> „Auf dem Altar oder in seiner Nähe soll für die versammelte Gemeinde gut sichtbar ein Kreuz mit dem Bild Christi, des Gekreuzigten, sein. Es empfiehlt sich, dass dieses Kreuz, das den Gläubigen das heilbringende Leiden des Herrn in Erinnerung rufen soll, auch außerhalb der liturgischen Feiern nahe dem Altar verbleibt."[394]

Zum Altarschmuck ist erwähnenswert, dass auch mit dem Blumenschmuck maßvoll vorzugehen ist, damit er nicht die Sicht auf die eucharistischen Gaben verdeckt.

> „Während des Advents ist der Altar mit Blumen in jener Zurückhaltung zu schmücken, die dem Charakter dieser Zeit entspricht, so dass die volle Freude über die Geburt des Herrn nicht vorweggenommen wird. In der Österlichen Bußzeit ist es verboten, den Altar mit Blumen zu schmücken. Ausgenommen sind jedoch der Sonntag Laetare (4. Fastensonntag), Hochfeste und Feste."[395]

---

392 Ebd., 121f.

393 Vgl. PACIK, Gestaltung des Altarraums, 260-265, bes. 263.

394 IGMR (2002) 308: „Item super altare vel prope ipsum crux, cum effigie Christi crucifixi habeatur, quae a populo congregato bene conspiciatur. Expedit ut huiusmodi crux, ad salutiferam Domini passionem in mentem fidelium revocandam, etiam extra celebrationes liturgicas prope altare permaneat".

395 IGMR (2002) 305: „In altaris ornatu moderatio servetur. Tempore Adventus altare floribus ornetur ea moderatione, quae indoli huius temporis conveniat, quin tamen plenam laetitiam Nativitatis Domini praeveniat. Tempore Quadragesimae altare floribus ornari prohibetur. Excipiuntur tamen dominica Laetáre (IV in Quadragesima), sollemnitates et festa."

1.6.1.9 Der Ambo als „Tisch des Wortes“

Der Ambo besitzt als Ort der Verkündigung einen besonderen Zeichencharakter und stellt einen Bezug zur Bewegungsdimension her. Dieser privilegierte Ort der Verkündigung wird beschritten. Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass der Ort zum Lesen im Laufe der Jahrhunderte eine vielfältige Gestalt besaß. Zunächst sprachen die Lektoren frei zur Gemeinde und benutzten kein Lesepult. Erst im 4./5. Jahrhundert entstanden von Griechenland her eigene Lesebühnen (Ambo von ἀναβαείν – hinaufsteigen) für die Lektoren, die ursprünglich nur für die Lesung verwendet wurden, jedoch nicht für die Homilie. Diese Lesebühnen standen seitlich oder in der Mitte in Altarnähe.[396] In der heutigen Gestalt verlangt die Verkündigung des Wort Gottes einen geeigneten Ort:

> „Die Würde des Wortes Gottes verlangt einen geeigneten Ort in der Kirche, von dem aus es verkündigt wird und dem sich in der Liturgie des Wortes die Aufmerksamkeit der Gläubigen von selbst zuwendet. Normalerweise soll dieser Ort ein feststehender Ambo sein, nicht ein einfaches tragbares Lesepult. Der Ambo muss der Gestalt des jeweiligen Kirchenraums entsprechend so aufgestellt sein. Dass die geweihten Amtsträger und die Lektoren von den Gläubigen gut gesehen und gehört werden können.“[397]

Im Gegensatz zur zweiten Ausgabe des Römischen Messbuchs (1975) werden ausschließlich *biblische Texte* und das *Exsultet* (Osterlob) vom Ambo aus vorgetragen (*ex ambone unice proferuntur*).

> „Am Ambo werden ausschließlich die Lesungen; der Antwortpsalm und der österliche Lobgesang Exsultet vorgetragen; er kann auch für die Homilie und die Anliegen des Allgemeinen Gebets verwendet werden. Die Würde des Ambos verlangt, dass allein der Diener des Wortes an ihn herantritt.“[398]

---

396 Vgl. KRANEMANN, Benedikt, Wort – Buch – Verkündigungsort. Zur Ästhetik der Wortverkündigung im Gottesdienst, in: Martin KLÖCKENER / Arnaud JOIN-LAMBERT (Hgg.), Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. Etudes liturgiques et oecuméniques sur l´Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki. Fribourg / Genève 2001, 57-72, bes. 70.

397 IGMR (2002) 309: „Dignitas fverbi Die requirit ut in ecclesia locus congruus exsistat annuntietur et ad quem, inter liturgiam verbi, attentio fidelium sponte Convenit ut generatim locus huiusmodi sit ambo stabilis et non simpl pluteus mobilis. Ambo, pro cuiusque ecclesiae structura, ita dispositus ut ministri ordinati et lectores a fidelibus bene conspici et audiri possi“.

398 IGMR (2002) 309: „Ex mbone unice proferuntur lectiones, psalmus responsorius atque praeconium paschale; item proferri possunt homilia et interntiones orationis universalis. Ambonis dignitas exigit ut ad eum solus minister verbi ascendat“.

Es wird also nicht nur in Handlungen und Zeichen, sondern auch in den Lesungen der Schrift wird die Gegenwart Christi zum Ausdruck gebracht. Für die Feier der Gemeindemesse sind sämtliche Schriftlesungen geltend. Der entscheidende Grundsatz für die erneuerte Leseordnung lautet nach dem Text der Konzilskonstitution: „Auf dass den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde“ (VatII SC 51). Durch die Lesordnung soll den Bedürfnissen und Wünschen des Volkes entsprochen werden. Die Lesungen sind durch das ganze Kirchenjahr hindurch so angeordnet, dass die Gläubigen Schritt für Schritt zum Verstehen der Heilsgeschichte geführt werden. Die *Pastorale Einführung* in das Mess-Lektionar lässt Grundsätze für die Auswahl von Lesungen erkennen Von wichtiger Bedeutung ist für das Kennenlernen der ganzen Heiligen Schrift die „Bahnlesung“, in der die fortlaufenden Lesungen der wichtigsten Stücke hintereinander in der Reihenfolge, die in der Hl. Schrift gegeben ist gelesen werden. Ebenfalls ist das *Evangeliar* für die Sonn- und Feiertage sowie für die Heiligenfeste, die an einem Sonntag gefeiert werden und für das Jahresgedächtnis der Kircheweihe für eine würdige Gestaltung des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes von Bedeutung. Die Texte der Schriftlesungen sind für das ganze Kirchenjahr und für besondere Anlässe im Mess-Lektionar in seinen acht Bänden enthalten. Die Schriftstellenangaben der Leseordnung lassen sich in folgenden Heften der vom Deutschen Liturgischen Institut herausgegebenen Reihe „Pastoralliturgische Hilfen“[399] finden. Die Gliederung erfolgt folgendermaßen:

Bd. I: Sonntage und Festtage im Lesejahr A;

Bd. II: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr B;

Bd. III: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr C;

Bd. IV: Geprägte Zeiten;

Bd. V: Jahreskreis 1, Die Wochentage und Gedenktage der Heiligen im Jahreskreis, 1-17. Woche;

---

[399] Geltung erlangen für die Sonn- und Festtage Nr. 13 (Trier 1998) und für die Wochentage, Nr. 4 (Trier ^{2}1994). Das Gesamtstellenverzeichnis in der Reihenfolge der biblischen Bücher ist in Nr. 8

Bd. VI: Jahreskreis 2, Die Wochentage und Gedenktage der Heiligen im Jahreskreis, 18-34. Woche.

Die Wochentage und die Gedenktage der Heiligen in Advent und Weihnachtszeit, Fastenzeit und Osterzeit. Die Bände I – VI sind in einer vierbändigen Kleinausgabe erschienen: Die Sonntage und Festtage in den Lesejahren A, B und C; Geprägte Zeiten (Wochentage und Gedenktage der Heiligen), Jahreskreis 1 (Wochentage und Gedenktage der Heiligen, 1.-7. Woche und Jahreskreis 2 (Wochentage und Gedenktage der Heiligen, 18.-34. Woche); Bd. VII: Sakramente und Sakramentalien; für Verstorbene; Bd. VIII: Messen für besondere Anliegen; Votivmessen.

Im Anschluss an diese Ausführungen werden Bezüge zur Bewegungsdimension und Zeichenhaftigkeit hergestellt: Die Lesungen und Schriftauslegungen ereignen sich in menschlicher Sprachgestalt. Im Rahmen der aktiven Teilnahme kommt auch das Hinaufsteigen zum Tisch des Wortes (Ambo) als liturgischer Dienst zum Ausdruck. Das Hören[400] und Bedenken des Wortes Gottes von Seiten der Gläubigen gehört zu jeder liturgischen Feier mit Lesungen, Antwortgesängen, Homilie (Predigt, Auslegung) und Meditation. Die anschließende Lobpreisung und das Danken bedeutet eine Gutheißung der großen Taten Gottes, von dem das Wort Gottes spricht. Der Glaube des Menschen kann nicht rein innerlich bleiben. Alles was ihn bewegt, will sich in dankbarer Annahme äußern.

1.6.2 Zeitliche Dimension der Feier

Wie der liturgische Raum ist auch die Zeit eine *Vorbedingung der Bewegung*. Die irdische Feier des Gottesdienstes geschieht notwendigerweise in der Zeit. Die Zeit ist Zeichen- und Sinnträger und wird zum Medium gottesdienstlicher Kommunikation. Die in den Ausführungen enthaltenen Zeiten sind liturgisch sehr bedeutsam und stehen alle im Zusammenhang der Feste im Jahreskreis.

(Trier 1993) enthalten.

[400] Vgl. Teil II, 2.5.1 Sinnesorgane, Zeichen der Wahrnehmung (im Kontext des Hörorganes).

Das Feiern ist ein Vorgang, der aus dem üblichen Zeitablauf herausgehoben ist. „Das Zusammengehen von strenger Bestimmtheit und echter Freiheit, das sind die hauptsächlichsten gemeinsamen Züge von Spiel und Fest.“[401]

Bei diesem Vorgang wird das gewöhnliche Leben mit seiner räumlichen und zeitlichen Begrenztheit ausgeschaltet. Zyklisch wiederkehrende Festzeiten verbinden sich mit einer ihnen zugeschriebenen Bedeutung. „Offensichtlich ereignet sich das gottesdienstliche Leben als ein ‚Feiern im Rhythmus der Zeit‘.“[402] Die Väter des II. Vatikanums wollten

> „wieder erfahrbar machen, dass die Kirche, hervorgegangen aus dem Pascha-Mysterium, ‚aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus’ (SC 5), dann den ihr eigenen Lebensrhythmus lebt, wenn sie Woche für Woche, Sonntag für Sonntag zusammenkommt, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistie teilzuhaben und so den Tod, die Auferstehung und die Herrlichkeit des Herrn zu feiern“[403].

Die Zeit steht nach Hermann Reifenberg in einem „Koordinatensystem liturgischer Zeichenhaftigkeit“[404] und weist auf einen durch optische Faktoren erkennbaren Wechsel hin. Dabei handelt es sich um Tag und Nacht sowie um die verschiedenen Jahreszeiten und Festen, wie aus folgender Übersicht erkennbar ist:

- Nacht Weihnacht, Osternacht
- Tag Himmelfahrt, Pfingsten
- Übergangszeiten Ostermorgen
- Bestimmte Tagesstunden Horen des Stundengebetes
- Liturgie der Heiligen Woche Gründonnerstagabend
- Karfreitag Kreuzverehrung am Nachmittag

---

401 HUIZINGA, Johan, Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel (Rowohlts Enzyklopädie 55435), Reinbek bei Hamburg [21]2009, 36.

402 SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 75.

403 BERGER, Rupert, Österliche Mitte. Zur Erneuerung und Strukturierung des liturgischen Jahres, in: Theodor MAAS-EWERD (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Bruno Kleinheyer zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1988, 213-226, hier: 214.

404 REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 143.

- Wechsel des Jahresrhythmus Osterfest
- Witterung (Saat und Ernte) Bittgottesdienste, Prozessionen

Die verschiedenen Zeitebenen, die Zeitebene des Tages (Tagzeitengebet), des Kirchenjahres (vor allem die jährliche Osterfeier), der Woche (Sonntag) bzw. des Monats (kosmische Bezug) gewinnen eine Bedeutung für die Feier des christlichen Gottesdienstes. Hier kommt eine gegliederte und gedeutete Zeit zur „Sprache".

1.6.2.1 Fest und Alltag - zwei verschiedene Zeitqualitäten

Grundsätzlich geht es um menschliche Zeiterfahrung und ihre Beziehung zur gottesdienstlichen Feier. Gottesdienstliche Zeit ist eine Unterbrechung des alltäglichen Zeitlaufes. Die liturgische Feier ist *verdichtetes Leben* von Gott her.[405] Durch die Begegnung mit dem Außeralltäglichen geschieht durch rituelle Inszenierung und ästhetische Darstellung die Geschichte Gottes mit der Menschheit. Das Fest ist der Ort der Besinnung und der Lebensorientierung. Gerade das Fest ermöglicht den Menschen, nicht nur in der Alltagszeit zu leben, in der der Mensch gefangen ist in der Flüchtigkeit des Augenblicks. Liturgie ist das Fest einer anderen Zeit. Es entspricht der Eigenart eines Festes, dass der Mensch aus dem Alltäglichen und Gewöhnlichen heraus tritt und dadurch einen Abstand gewinnt. „Der ursprüngliche Gegensatz zum Arbeiten ist das Feiern".[406] Allerdings schließen sich der Arbeitstag und Festtag nicht einander aus. Zwischen der profanen menschlichen Geschichte und der Heilsgeschichte besteht ein Verhältnis:

> „Daher tritt der Mensch, wenn er Gott begegnet, inmitten der Vorläufigkeit dieser Weltzeit, ohne sie zu leugnen oder abzuwerten, ein in die Endgültigkeit des Seins und Lebens mit Gott. Anders gesagt: Gott schenkt ihm inmitten der vergehenden Zeit Anteil an seinem ewigen Leben. Darin gründet der zutiefst ekstatische und Festcharakter jeder gottesdienstlichen Feier, aber auch ihre menschlich-welthafte Gestalt. Sie ist Vorgabe und Geschenk des Lebens mit Gott und damit selber heilsgeschichtliches Ereignis in irdisch-menschlicher Zeit."[407]

---

405 Vgl. PAHL, Irmgard, Getanzte Liturgie, in: GD 26 (1992) 81-83, hier: 81.

406 KASPAR, Geheiligte Zeichen, 14.

407 MEYER, Hans B., Zeit und Gottesdienst. Anthropologische Bemerkungen zur liturgischen Zeit, in: LJ 31 (1981) 193-213, hier: 209.

Die Alltagszeit ist die chronographisch messbare Zeit des geschichtlichen Ablaufs. Die religiös kultische Gestaltung der Zeit transzendiert die Alltagszeit. Ihre Kennzeichen sind Unwiederbringlichkeit des Vergangenen und Ausständigkeit der Zukunft.

Das Erleben von Veränderungen, von Werden und Vergehen entspricht menschlicher Zeiterfahrung.[408]

> „Während χρόνος den Verlauf der Zeit meint, beschreibt καιρός jenen Augenblick, der besonders qualifiziert ist; er ist die rechte Zeit, die zur Entscheidung aufruft. Ist der καιρός verpasst, kann er nicht wiederholt werden In diesem Sinne ist die Zeit des Kommens Christi ist Kairos (καιρός), die Zeit, in der sich Gott auf einmalige und unwiederholbare Weise an den Menschen wendet und sie zum Heil ruft. Insofern im Gottesdienst und der Feier der Liturgie der Heilsereignisse nicht nur gedacht wird, sondern diese gegenwärtig sind, ist auch die Zeit des Gottesdienst καιρός.“[409]

1.6.2.2 Zyklisches Zeitgeschehen

Zwischen einem linearen Zeitverständnis, das fortlaufend, also linear erlebt wird, und einem zyklischen Zeitverständnis besteht ein Unterschied. Die Zeit „ist die ewige Wiederkehr des gleichen Rhythmus, ununterbrochene Aufeinanderfolge von Werden und Vergehen und neuem Werden.“[410] Periodische Wechsel und Veränderungen bieten Orientierungspunkte. Das zyklische Zeitverständnis ist besonderer Bedeutung, das „ausgehend vom zyklischen Erleben der Zeit und der Natur an Neujahrs- und Jahreszeitenfesten das Werden, Sterben und Wiedergeboren der Natur und des Lebens gefeiert wird“[411].

Die Zeit erhält ihre Seinsqualität durch zyklische – jahreszeitliche – wöchentliche – tägliche Wiederholung. „Durch zyklische – z.B. jährliche – Wiederholung eines Ursprungsereignisses (Schöpfung, Erlösungsgeschehen) wird aus dem bloßen Ablauf der Zeit einmalige, unwiederholbare Geschichte.“[412]

---

408 Vgl. SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 75-91.

409 Ebd., 78.

410 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 112.

411 AUF DER MAUR, Herrenfeste in Woche und Jahr, 24f.

412 GERHARDS, Vorbedingungen, 14.

Ähnlich wie in der Verbalsprache sind hier die verschiedenen Ebenen aufeinander bezogen.[413] In einem zyklischen Geschehen hält sich die Feier des Gottesdienstes an folgende Orientierungen:

- Orientierung am kosmischen Rhythmus – des Tages und des Jahres.
- Orientierung an existentiellen Anlässen, freudige und tragische Ereignisse, z.B. Taufe, Tod, Hochzeit.
- Die Erschaffung der Welt in sieben Tage: Die Woche ist Abbild des Schöpfungswerkes. Die Zeit des Gottesdienstes ist nicht beliebig und orientiert sich an der Woche. Der kulturelle Rhythmus ist ein von Gott gesetzter Zeitpunkt (vgl. Gen 1,1-2,4).

In besonderer Hinsicht bieten diese Orientierungspunkte Anlässe für verschiedene Feierformen. In den weiteren Ausführungen finden die Gläubigen entsprechend den genannten Anlässen ihren ganzheitlichen Ausdruck. Die Texte der Liturgiekonstitution markieren eine Rangordnung: Ostern, Sonntag, Herrenfeste, Gedenktage Mariä und der Heiligen (vgl. VatII SC 102-105).

Das II. Vatikanische Konzil geht von der theologischen Mitte des Pascha-Mysteriums Jesu Christi aus, das in der Liturgie gefeiert und vergegenwärtigt wird. Bei dieser Feier vergewissert sich die feiernde Gemeinde der bleibenden Gegenwart des Herrn.[414] Für die Christen handelt es sich um mehr als um einen historischen Zusammenhang.

„Im Diesseits, im irdischen Alltag ist Gottes Reich bereits angebrochen. In der irdischen Feier lässt der Gottesdienst Himmlisches in sichtbaren Zeichen erfahrbar und Unsichtbares lebendig werden.“[415]

---

[413] Vgl. BIERITZ, Karl-Heinrich, Liturgik, Berlin u.a 2004, 99f.
[414] KLÖCKENER / KRANEMANN, Liturgiereform, 1097.
[415] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 33.

Der Jahreszyklus im Licht des Ostergeheimnisses

Im *Jahreszyklus* wird das Ostergeheimnis nicht nur gefeiert, um Jesus zu gedenken, sondern ihm zu begegnen. Dabei treffen zwei Zeiten aufeinander, die alltäglich Zeit und die Festzeit, in der der auferstandene Herr lebt.

Von der Eucharistie ist die Sprache von einer *Gedächtnisfeier*, in der historische Ereignisse herausgehoben werden. Die Christen feiern Eucharistie und tun dies getreu zum biblischen Zeugnis in Berufung auf das Abendmahl Jesu (1 Kor 11,25). Gottes Treue in seinem Sohn Jesus Christus gibt den Anlass für die Gedächtnisfeier, um im Herrenmahl aus dem Kelch des Heils zu trinken und den Tod des Herrn zu verkünden bis zu seiner Wiederkunft. Der Hl. Paulus bezieht sich auf eine Stelle im Alten Testament, in dem er die Feier von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu als Aktualisierung des Neuen Bundes vor Augen stellt. Im Alten Testament wird verheißen: „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da schließe ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen Neuen Bund“ (Jer 31,31).

Die Feier der Eucharistie ist das deutlichste Zeichen für den *Bund Gottes mit den Menschen*. Von alters her ist die Sonntagsliturgie eine Eucharistiefeier. Tod und Auferstehung wird in besonders dichter Form erlebt und gefeiert. Alle Aussagen über die Eucharistiefeier sprechen die Erfahrungen des Menschen an. Die Erinnerung an Gottes Wort und Gottes Tat findet im Eucharistischen Hochgebet seine Formulierung nach dem zuvor erfolgten „Einsetzungsbericht“.[416] Das Gedächtnis wird mit der gemeinsamen hoffnungsvollen Erwartung auf Vollendung in der Gegenwart der liturgischen Feierstunde, vereint. Ihren ursprünglichen Ort findet das Gedächtnis in der liturgischen Feier. Die Kirche erbittet beispielsweise in der Gabenbereitung die Kraft des Heiligen Geistes, damit die von den Menschen bereiteten Gaben geheiligt werden. Der Hl. Geist wird nicht nur in der Eucharistiefeier an- bzw. herab gerufen (Epiklese), sondern in den verschiedenen sakramentalen Feiern, in denen das Wirken des Heiligen Geistes auf verschiedenste Weisen einfließt.

---

[416] Vgl. LÖSCHBERGER, Erwin, Den Sonntag feiern, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 292-304, hier: 292.

> „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen. Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden mit dem einen Geist getränkt und sind Leib Christi […] und jeder einzelne ist ein Glied an ihm“ (1 Kor 12,13.27).

Der Tageszyklus in der Betrachtung der Heilstaten Gottes

Staunend und dankbar steht der Mensch vor der erfahrbaren Realität des Schöpfergottes. Die frühen Christen haben bereits das Gebet von den Juden übernommen, das am Tag öfter verrichtet wurde. Dadurch wurden die Stunden des Tages mit dem Gedächtnis der Heilstaten Gottes in Verbindung gebracht: „Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde.“ Mit diesen Worten beginnt Tag für Tag die Tagzeitenliturgie der Kirche. Dabei wird der Sinn der Zeit und der menschlichen Tagzeiten erschlossen.[417]

Menschen erleben die Zeit nicht nur als eine rein mechanische Angelegenheit. Die erste und letzte Stunde des Tages bedeutet einen Wendepunkt vom Dunkel zum Licht. Der Zeitraum der Nacht wurde in Nachtwachen („Vigilien“) unterteilt. Merkpunkte sind in diesem Zeitlauf die Abenddämmerung, die Mitternacht, der erste Hahnenschrei, das Aufleuchten des Morgensterns und die Morgendämmerung. In der heutigen Sprache der *Feier der Tagzeitenliturgie* wird die Erinnerung an die Kathedralkirchen wach. Fixe Elemente waren das Luzernarium im Abendgottesdienst, das Fürbittgebet als Gebet der Gläubigen und Segensgebete, ebenso Psalmorationen in Jerusalem, vereinzelt auch Schriftlesungen, in spezieller Form die Auferstehungsevangelien in der Sonntagsvigil, Hymnen und Orationen, Lesungen aus den Märtyrerpassionen und aus Väterhomilien waren. Vor allem gestalteten sich die Elemente der Horen[418] in der Morgen- und Abendhore sehr einfach und waren daher für das beteiligte Volk geeignet. Wenn der Tag sich neigt, dankt der Mensch seinem Schöpfer für den vollbrachten Tag. Mit dem Abend löst sich die Spannung des Tages. Für Geist und Leib tritt die Entspannung ein.

---

[417] Vgl. ebd. 295f.

[418] „hora“ ist ein lat. Begriff, der sich als Stunde übersetzen lässt. Die großen Horen werden Matutin, Laudes und Vesper bezeichnet. Die kleinen Horen sind unter der Bezeichnung der Prim-Terz-Sext- Non und Komplet bekannt.

Die Morgenstunde überwindet die Kälte, Finsternis und Unsicherheit der Nacht. Das Aufsteigen der ersten Sonnenstrahlen versinnbildlicht Licht und Leben, in dem Licht, Wärme, Sicherheit und Freude sich breitmachen und das Geschöpf zur Dankbarkeit gegenüber seinem Schöpfer veranlasst.[419]

1.6.2.3 Heiligenfeiern – nach der Neuordnung des liturgischen Kalenders

Eine dem Stand der historischen Forschung entsprechende Neuauflage des Heiligenverzeichnisses liegt nicht vor. Zum Selig- und Heiligsprechungsverfahren vollzog Papst Paul VI. mit der Apostolischen Konstitution „Sacra Rituum Congregatio“[420] auch die bereits angesprochene Neuordnung der Ritenkongregation.

Die Ritenkongregation wurde 1588 von Papst Sixtus V. (1585-1590) gegründet. Diese war bis zum Jahr 1969 für die *Heiligsprechung und Heiligenverehrung* zuständig. In nachkonziliarer Zeit wurden Änderungen auf Grund des Selig- bzw. Heiligsprechungsverfahrens und der damit verbundenen langen Dauer vorgenommen. Papst Paul VI. trug insbesondere jenem Anliegen nach Verkürzung des Verfahrens mit dem Motu Proprio „Sanctitas clarior“ vom 19. März 1969 bei,[421] in dem er vor allem eine Neuordnung der durch den Diözesanbischof durchzuführenden Teile des Verfahrens vornahm. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils enthält keine Bestimmungen über eine Reform des Martyrologiums (Calendarium sanctorum). Es wird jedoch folgendes festgelegt:

> „Die Feste der Heiligen sollen nicht das Übergewicht haben gegenüber den Festen, welche die eigentlichen Heilsmysterien begehen. Eine beträchtliche Anzahl von ihnen möge der Feier in den einzelnen Teilkirchen, Nationen oder Ordensgemeinschaften überlassen bleiben, und nur jene sollen auf die ganze Kirche ausgedehnt werden, die das Gedächtnis solcher Heiligen feiern, die wirklich von allgemeiner Bedeutung sind“ (VatII SC 11).

---

419 Vgl. LÖSCHBERGER, Den Sonntag feiern, 292.

420 Vgl. PAUL VI., Apostolische Konstitution „Sacra Rituum Congregatio“, vom 8. Mai 1969, lat. in: AAS 61 (1969), 297-305.

421 Vgl. PAUL VI., Motu proprio „Sanctitas clarior“ vom. 19. März 1969, lat. in: AAS 61 (1969) 149-153.

Die Konzilskonstitution bestimmt im Hinblick der *überfrachteten Heiligenfeiern* einen Heiligenkalender, der für den römischen Ritus verbindlich ist, da die Heiligenfeste den Herrentag nicht verdrängen sollen. Die liturgische Verehrung der Heiligen[422] erfolgt an ihrem Todestag oder Begräbnistag. Die Fürbitte, Verehrung und Anrufung von Martyrern sind „nicht Heldenverehrung", sondern „zuletzt Antizipation der vollendeten Gemeinschaft der Heiligen in Christus"[423]

Unter dem Besagten sind Selige und Heilige „die Verwirklichung der konkreten Heilszusage Christi an seine Kirche"[424].

1.7 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass bei einer geglückten Ausgestaltung der räumlichen Dimension mit ihren Funktionsorten eine Feierkultur ermöglicht, in der es darum geht, das Heilige zum Ausdruck zu bringen. Liturgie vermag, in Raum und Zeit die im Glauben bezeugte Realität in die konkrete Erfahrung zu vermitteln. Als Vorbedingung der Bewegung gewinnen Raum und Zeit in der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn im Blick auf die unterschiedlichen Feierformen einen besonderen Stellenwert. Eine Feier ist mit der Erinnerung an ein früheres Ereignis verbunden. Für die ersten Christen stand die Feier des Sonntags, das Sich-Versammeln, das Brotbrechen, die Danksagung, das Gedenken an Tod und Auferstehung Jesu und der Lobpreis sowie die Verkündigung, dem die Darlegungen über raum-zeitliche Bezüge zugrunde liegen, im Zentrum. Liturgische Vollzüge spielen sich meistens, jedoch nicht ausschließlich, in einem geschlossenen Raum ab. Kirchenräume stehen im Zusammenhang mit dem Verlangen des gläubigen Menschen als Erlebnis- und Erfahrungsraum. Ein Leben aus der Liturgie bedeutet, dass die Vorstellung eines rein funktionalen Kirchenraumes gesprengt wird.

---

422 Auf die Heiligenverehrung wird im nächsten Kapitel über die Zeichenhaftigkeit der Liturgie (Heiligenbilder) sowie im Rahmen der Ausführungen über die Volksfrömmigkeit einschließlich des Wallfahrts- und Prozessionswesens in Teil III, Kap. 4 über das Prozessions- und Wallfahrtswesen näher eingegangen.

423 SCHEUER, Manfred, Art. Martyrer, Martyrium, in: LThK^3 6, 1443.

424 SCHULZ, Winfried, Heiligsprechung, in: Stephan HAERING / Heribert SCHMITZ (Hgg.), Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2004, 383-389, hier: 387.

Die beschriebenen Funktionsorte weisen durch ihre Platzierung im Raum und durch ihre Gestalt auf ihre Bedeutung hin. Sie unterliegen bestimmten Grundordnungen, die im Römischen Messbuch enthalten sind. Durch das Wechseln der Funktionsorte wird die Struktur der Feier verdeutlicht. Hinsichtlich der Zeichenhaftigkeit spielen neben dem durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aufgewerteten Wort Gottes vor allem auch liturgische Vollzüge in Handlungen und bedeutungsgeladene Gegenstände eine wichtige Rolle. Die nonverbale, räumlich-zeitliche und sinnenhafte (symbolische) Dimension des liturgischen Ausdrucks stellen zentrale Aufgabenfelder der vorliegenden Dissertation dar.

2 ZEICHEN – SYMBOLE – SYMBOLHANDLUNGEN IM CHRISTLICHEN GOTTESDIENST

Menschen handeln in Zeichen und Symbolen. Liturgie ist ein sehr komplexes Geschehen aus Wort und Gesang, Zeichen und Symbolen. Der Ausdruck der „Zeichensprache“ ist allgemein bekannt. Philipp Harnoncourt erachtet die Symbolsprache als Ursprache des Menschen. „Das ganze Verhalten des Menschen gehört in den Bereich der symbolischen Sprache.“[425] Symbolisches ist in jeder gottesdienstlichen Ausdrucks- und Gestaltungsdimension zu finden. Zu einem einladenden Gottesdienst gehören auch die den Sinnen zugänglichen Elemente, wie Bilder, Kerzen, Gewänder, edle Gefäße und Weihrauch. Sie betreffen die sachliche Symbolik, bei der es um die Beschaffenheit geht. Eine symbolische Bereicherung des christlichen Gottesdienstes zeigt ihre Auswirkungen auf die Sinnesfreudigkeit des Menschen. Sinnliche Eindrücke können durch Düfte und optische Reize, Farbenprächtigkeit, beispielsweise der liturgischen Gewänder, aber auch durch die Edelheit der liturgischen Geräte sowie akustische Reize durch Orgelspiel, Musik und Gesang gewonnen werden, womöglichst durch eine Kombination des spontanen Bewegungsausdrucks.

Nach Michael Kunzler braucht es vor allem Menschen, die spielerisch mit den Kultgütern umgehen und den Kirchenraum wirklich als Feierraum nützen: „Es muß jemand dasein, der ohne Scham vor den nicht- oder Nichtmehrglaubenden überzeugt von seinem eigenen Tun und daher überzeugend vor Gott ‘spielt’ und ‘tanzt’ wie ehedem David vor der Bundeslade.“[426] Symbole werden weder gemacht noch erfunden. „Sie entstehen in einem oft Jahrtausende währenden Prozeß: sie können gefunden, anerkannt und angenommen werden.“[427] Symbolisches drückt sich ästhetisch aus

> „mit Hilfe von Lauten, Klängen, Tonfolgen, Farben, Lichterlebnissen, Raumgestaltungen, Bildern und Kunstwerken […], dramatisch mit Hilfe von Gesten, ausdrucksstarken Bewegungen, Tanzfiguren, Handlungsabfolgen oder in darstellenden, strengem oder spontanem Spielen, oder in ausgesonderten Zeitabläufen und deren Wahrnehmung“[428].

2.1 Das Symbol und dessen Bedeutung

Das aus dem Griechischen stammende Wort *Symbol* (gr. σύμβολον, lat. symbolum) hat in der griechischen Antike verschiedene Bedeutungen. Eine Definition der Symbole ist schwer möglich. Um den ursprünglichen Sinn des Wortes Symbol hervorzuheben, fügt Paul Tillich ein Adjektiv hinzu. Paul Tillich spricht von *repräsentativen* (echten) Symbolen im Unterschied zu solchen, die bloße Zeichen sind und die er als *diskursive* Symbole bezeichnet. Die „repräsentativen Symbole“ weisen gemeinsame Merkmale[429] auf, die zusammenfassend dargestellt werden.

- Das erste und fundamentale Merkmal ist ihre Eigenschaft, über sich hinauszuweisen.

- Das zweite Merkmal besteht darin, das das Symbol an der Wirklichkeit dessen teilhat, auf das es hinweist.

---

425 HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 61.

426 KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 56.

427 FORSTNER, Dorothea / BECKER, Renate, Lexikon christlicher Symbole. Aktualisierte Neuausg, Wiesbaden 2007, 11.

428 Ebd., 30.

- Zum dritten Merkmal zählt, dass Symbole nicht willkürlich erfunden werden können und von einer Gemeinschaft Akzeptanz bzw. Anerkennung finden müssen.

- Das vierte Merkmal ist ihre Macht, Dimensionen der Wirklichkeit zu erschließen, die durch andere Dimensionen verdeckt sind und sich nur dem geistigen Auge erschließen.

- Zum fünften Merkmal zählt ihre aufbauende, ordnende sowie auch eine zersetzende bzw. zerstörerische Macht, die sich auf den einzelnen Menschen wie auf Gemeinschaften auswirken kann.[430]

2.2 Herkunft und Bedeutung des Symbolbegriffs

Symballein (gr. συμβάλλείν) „bedeutet soviel wie zusammenwerfen, sinnvoll-zusammenbringen, zueinanderfügen“[431].

Das *Sýmbolon* (σύμβολον) meint zunächst einen Gegenstand, der zerbrochen, Teile ausgetauscht wurden, um bei späteren Begegnungen zusammengefügt zu werden.

> „Die Offenheit des Begriffs ermöglichte viele unterschiedliche Verwendungsweisen im Laufe der Philosophiegeschichte: Erkennungszeichen, Passwort, Glaubensbekenntnis, charakteristisches Merkmal, spezifische Redeform (vergleichbar mit Allegorie, Gleichnis) oder auch Kommunikationsweise (gebärdensprachliche Ausdrucksform im Unterschied zur verbalen Mitteilung) u. Ä. *Symbol* wurde auch zu einem Schlüsselwort für ein ganzes Weltverständnis, so im platonisch inspirierten Urbild-Abbild-Denken der griechischen Kirchenväter und im romantischen Natursymbolismus.“[432]

Das Wort *Symbol* ist in vielen Weltsprachen übernommen. Symbole gelten sowohl im zwischenmenschlichen Bereich als auch in geschäftlichen bzw. rechtlichen Belangen und weisen den Charakter der Verbindlichkeit auf.

---

429 Vgl. TILLICH, Paul, Symbol und Wirklichkeit (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1151), Göttingen ^{3}1986, 4-6.

430 Vgl. ebd.

431 FORSTNER / BECKER, Lexikon christlicher Symbole, 11.

432 EICHER, Peter, Art. Symbol, in: NHThG 4, 215.

Weiters dienten Symbole als *Erkennungszeichen* und *Beweis* für frühere Beziehungen. Im Laufe der Philosophiegeschichte hat der Begriff des Symbols viele unterschiedliche Verwendungsweisen gefunden: als Erkennungszeichen, als Glaubensbekenntnis (Sýmbolon), als Weise der Kommunikation durch nonverbale (gebärdensprachliche) Ausdrucksform. Symbole oder Zeichen zeichnen sich aus durch einen „Mehrwert" bzw. „Bedeutungsüberschuss". Wenn der Weg des rein rationalen Erkennens verlassen wird, ist dieses „Mehr" des Symbols zu erkennen, zumal es in einem scheinbar nicht vorhandenen Raum angesiedelt ist. Eine Sache, ein Lebewesen oder eine (rituelle) Handlung können zum Symbol werden.[433] Mit einem Symbol ist eine *sich-so-darbietende Zuständlichkeit* gemeint. Darüber hinaus verbirgt sich etwas anderes, das wir nur mit einem inneren Auge sehen. In der sinnlichen Wahrnehmung von etwas Vordergründigen erscheint das unsichtbare Hintergründige. Ein Symbol kann auf etwas hinweisen, das wir nicht sehen, dessen Kraft wir letztlich nur mit den Sinnesorganen gewinnen können. Einerseits ist das Symbol sinnenfällig, d.h. es kann mit den menschlichen Sinnen erfasst werden und andererseits enthält das Symbol über das Sinnlich-Erfassbare einen Bedeutungsüberschuss. Dazu ist es unabdingbar, sich immer wieder neu um die Symbolsprache bzw. Sprache der Seele zu bemühen.[434]

2.3 Grundlegung der Zeichen und Symbole

Zeichen haben einen Bedeutungsgehalt, sind verpflichtend, schaffen Gemeinschaft und sind nach verschiedenen Kategorien einzuordnen. In der Liturgie steht das zeichenhafte Handeln im Vordergrund.

Ein Zeichen ist Träger von Bedeutungen. Nach Philipp Harnoncourt handelt sich hier „um wahrnehmbare Träger nicht-wahrnehmbarer Bedeutung, d.h. jedes Zeichen, jedes Symbol, jedes Ritual ist etwas Wahrnehmbares, von dem man sagen kann: Da steckt etwas dahinter."[435] Eine Kategorisierung von Symbolen stellt sich in den weiteren Ausführungen als nützlich heraus.

---

[433] Vgl. FORSTNER / BECKER, Lexikon christlicher Symbole, 10-19, bes. 11f.

[434] Vgl. ebd., 12.

[435] HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 61.

2.3.1 Dynamische und statische Zeichen und Signale

Die Unveränderlichkeit entspricht der Charakteristik der *statischen* Zeichen bzw. Signalen. Zur *dynamischen* Zeichenwelt zählen Zeichen, die sich in der Zeit ereignen. Symbolhandlungen sind dynamisch. In der Liturgie stehen die Symbolhandlungen, zeichenhaftes Handeln gegenüber den statischen Zeichen und Symbolen im Vordergrund. Während das Bekreuzen eine Symbolhandlung darstellt, ist das Kreuz ein statisches Symbol. Als weiteres Beispiel kann die im Tabernakel aufbewahrte Eucharistie angeführt werden. Das Brechen, Empfangen, Essen des Brotes ist ein symbolisches Handeln. Auch das Wasser kann gewissermaßen als statisches Symbol bezeichnet werden. Wenn es zum Besprengen, Waschen, Begießen, Eintauchen usw. eine liturgische Verwendung findet, wird es nicht mehr als statisches Symbol sondern als Symbol- bzw. Zeichen-Handlung dynamisch begriffen.[436]

2.3.2 Konstituierende und hinweisende Zeichen

Zwischen hinweisenden und konstituierenden Zeichen besteht eine wichtige Unterscheidung. Hinweisende Zeichen machen auf etwas Gegebenes aufmerksam. Im Straßenverkehr kann ein Zeichen auf etwas noch nicht Sichtbares hinweisen. Die Bedeutung des Zeichens liegt darin, dass auf eine bestimmte Gefahr aufmerksam gemacht wird. Zeichen besitzen nicht nur eine Bedeutung. Manche sind wirksam und können ihre Bedeutsamkeit selber hervorrufen. Gemischte Zeichen bezeichnen einerseits etwas noch nicht Gegebenes; können bei Bedarf auch etwas hervor bringen. Als Beispiel wird die Musik angeführt. Musik als wirksames Zeichen ist im Stande, das Miteinander-Singen in der gottesdienstlichen Feier zu bewirken.

So ist die Musik ein bedeutsames Zeichen und bewirkt zugleich das Bedeutende.[437] Hermann Reifenberg verwendet den Begriff Signal als „Medium zwischen Partner“[438].

---

[436] Vgl. ebd., 63f.

[437] Vgl. ebd., 65.

[438] REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 44.

2.3.3 Vereinbarte – Natürliche – Künstliche (Synthetische) Signale

Hermann Reifenberg legt eine wichtige Erläuterung zu vereinbarten, natürlichen und synthetischen Signalen nahe:

- Vereinbarte Signale

  Vereinbarte Signale sind Elemente, die hinsichtlich ihres Aussagegehaltes auf *menschlicher Vereinbarung* beruhen. Diese abgesprochenen Signale nennt Hermann Reifenberg auch freie Signale Als vereinbarte Signale gelten Äußerungen, Laute und Töne, aber auch Gesten, Haltungen sowie Handlungen, Gegenstände, die einen Sachverhalt repräsentieren.[439]

- Natürliche Signale

  Natürliche Signale sind ohne Schwierigkeiten deutbar. Bei den natürlichen Zeichen besteht ein Zusammenhang zwischen Signal und bezeichnetem Gehalt, der nicht erst durch eine *Vereinbarung* entstehen kann. Rauch ist beispielsweise ein natürliches Signal für Feuer. Natürlich steht hier im Gegensatz zu künstlich, die vom Menschen gemacht sind.[440] Ein natürliches Signal „spricht für sich selbst.“[441]

- Synthetische Signale

  Synthetische Signale beruhen auf der Basis der *vereinbarten* und *natürlichen Signale* und sind offen für weitere Perspektiven. Diese dritte Ausprägung des Signals gründet auf den „*Vereinbarten“* und „*Natürlichen Signalen“*.[442] Diese Ausprägung gewinnt Bedeutung für das Signal im engsten Sinne, das *Symbol*. Als Beispiel dient der Inzens mit Weihrauch, dem bestimmten Phasen zugrunde liegen: Rauch ist ein natürliches Element.

---

439 Vgl. ebd., 45.
440 Vgl. ebd.
441 Ebd.
442 Vgl. ebd., 46.

> Weihrauch beruht auf einer Vereinbarung; das dahinter liegende Symbol ist die Anbetung bzw. Verehrung.[443] Beim Inzens mit Weihrauch beruhen auf folgende Phasen: „Rauch (natürliches Element) – Weihrauch („Vereinbarung", etwa im Magnetfeld „Benediktion") – Symbol (z.B. der Verehrung oder des Gebetes)"[444] Zu den *künstlichen (synthetischen) Zeichen* zählen also vom Menschen gemachte Zeichen (z.B. Buchstaben und Zahlen, Kultsymbole), die der Erlernung bedürfen, um als solche erkannt werden zu können. Das Erlernen in der Sprache des gesamten Symbolgebrauchs bedeutet wiederholen. Aus der ersten Wahrnehmung erfolgt bei Wiederholung die Erkennung. Dazu braucht es die Erinnerung. Das ständige Einführen von neuen Symbolen erschwert das Symbolverständnis. Dennoch ist es möglich, Vertrautes in abgewandelter Form neu zu erleben und sich vom Gewohnten abzusetzen.[445]

2.3.4 Differenzierung zwischen engem und weitem Symbolbegriff

Werner Jetter unterscheidet hinsichtlich der Symbole einen *engen* und einen *weiten* Symbolbegriff: „Der *enge* Symbolbegriff […] wird von der Devise ausgehen, dass zwar alle Symbole Zeichen, aber längst nicht alle Zeichen Symbole sind."[446] Der enge Symbolbegriff beschränkt sich auf *doppelsinnig zeichenhafte Phänomene.*

> „Und zwar will dann die Deutungsbedürftigkeit des doppel- und mehrsinnigen Symbols, seine intentionale Struktur, nicht auf zwei oder mehrere Bedeutungen hinweisen, sondern auf ein Bruchstück oder eine Spiegelung vom universalen Sinn. Es ist immer ein Stück von der Expressivität der Welt selber, das im – so verstandenen – Symbol mitschwingt."[447]

„Sinnenhafte Zeichen" zählen zu einer G*roßfamilie* der Bedeutungsträger. Sie heben sich als Phänomene ab und drängen auf einen *weiterführenden* Sinn hin,

---

443 Vgl. ebd.

444 Ebd.

445 Vgl. HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 64.

446 JETTER, Symbol und Ritual, 28.

447 Ebd., 29.

„und zwar nicht so, als wäre in ihnen ein ganz anderer Sinn versteckt, den man von anderswoher schon kennen, zu dem man mit einem Schlüssel von außen her gelangen müsste. Bei der Allegorie ist es so: gegenüber der allegorischen Bedeutung ist der unmittelbare Sinn der Vorlage eigentlich kein Sinn oder nur ein Schein-Sinn. Beim Symbol ist es sein unmittelbarer Sinn selber, der zur Deutung auf weiterführenden Sinn hindrängt und verhilft“[448].

2.3.5 Symbole im engeren, engsten und weitesten Sinn

- Symbol im engeren Sinn

  Das Symbol im engeren Sinn weist auf etwas hinaus. Dazu zählen die *natürlichen Signale* Im übertragenen Verständnis weist das Symbol auf eine *übersinnliche Wirklichkeit*. Dabei ist eine bestimmte Eignung erforderlich. Das *Symbolisierende* und *Symbolisierte*, Bild und Bedeutung bzw. Gehalt*)* müssen sich in einem Gleichgewicht befinden. Wenn das Symbol nicht verstanden wird und eine komplizierte Deutung erforderlich macht, steht anstatt des Begriffes Symbol der Begriff Allegorie[449] zur Verfügung.[450]

- Das Symbol im engsten Sinn

  Das Symbol im engsten Sinn steht für übersinnliche Wirklichkeiten oder deren Abbild. Darunter fällt ein ganz bestimmter Bereich: Symbole im Bereich von Kunst, Musik, Literatur, Religion und Theologie. Religiöse Symbole setzten voraus, dass etwas Transzendentes anerkannt wird.[451]

- Symbole im weitesten Sinn

  „Im allgemeinen Sprachgebrauch wird vielfach jedes Element, das für ein anderes steht, Symbol genannt.“[452]

---

448 Ebd.

449 HAUCK / SCHWINGE, Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch, 13. Die Allegorie (gr. allegorein) ist eine gleichnishafte Redeform bzw. das Anderssagen.

450 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 49.

451 Vgl. ebd., 50.

452 Ebd., 49.

Darunter fallen die Symbole des pragmatischen Bereiches (Erkennungszeichen, Buchstaben, Verkehrszeichen). Wie bereits erwähnt, unterliegen sie einer Erlernung bzw. Vereinbarung.[453]

2.3.6 Stilisierung im Gottesdienst – Merkmale der Reduktion und Intensivierung

Die Merkmale der Stilisierung durch Reduktion und Intensivierung sind im Gottesdienst bedeutsam.

Nach Philipp Harnoncourt ist „die Stilisierung – sei sie nun Intensivierung oder Reduzierung – ein Appell an uns Menschen, der uns fragen lässt: ‚Warum denn eigentlich?' Bei der Reduzierung: ‚Lohnt sich denn das?'."[454] Mit dem Beispiel des Eucharistischen Brotes wird angedeutet, dass sich wegen des Brotes die Kommunion nicht lohnt.

> „Aber weil in diesem Brot Gott selber unser Lebensmittel ist. Die Reduzierung verdünnt, um nach oben und in die Tiefe zu öffnen, und die Intensivierung soll gewissermaßen etwas vom Dahinterstehenden durchleuchten lassen und macht daher die Sache auch transparent."[455]

- Merkmal der Reduktion

  Die Reduktion ist ein bedeutsames Stilisierungsmittel.

  Das Beispiel der in manchen Kirchen traditionellen Fußwaschung am Gründonnerstag zeigt eine Reduktion, in dem eine *Beschränkung auf einige Mitglieder* vorgenommen wird. Der Dienst des Bischofs wird zum Ausdruck gebracht, der *Diener aller* ist. Wein und Brot deutet auf die Gemeinschaft mit dem Herrn und weist auf die Fülle des Lebens hin im *kleinen Stückchen Brot und einem Schluck Wein*.

---

453 Vgl. ebd.

454 HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 78.

455 Ebd.

Durch die Reduzierung im Zusammenhang von Wein und Brot wird die Deutung dahin gelenkt, um Fehlentwicklungen zur vermeiden. Bei einer Auswahl *großer Brotstücke* würde der Sättigungsaspekt in den Vordergrund *geraten.* Nach Philipp Harnoncourt ist die Reduktion „unter Umständen die gefährlichere Stilisierung, weil sie das Zeichen selbst verfälschen kann“[456]. Die Reduktion kann so lange fortgesetzt werden, bis die zugrunde liegende *vordergründige Wahrheit* nicht mehr erkennbar ist.[457]

- Merkmal der Intensivierung

  Bei der Intensivierung besteht eine Grenze zwischen Vorder- und Hintergründigem.

  Durch das Beispiel der Fußwaschung wollte Jesus seinen Jüngern beispielhaft zeigen, dass auch sie untereinander zum Dienen bereit sein müssen (vgl. Joh 13,1-15). Jede Vordergründigkeit ist zugleich Nahebringen des Hintergründigen. Die Intensivierung ist ein besonderes Stilisierungsmittel. Es unterstreicht die Handlung und macht auf eine Besonderheit aufmerksam.[458] Die Fußwaschung vollzieht zeichenhaft das Werk demütiger Nächstenliebe. In diesem Beispiel wird der Dienstcharakter hervorgehoben.

2.3.7 Kommunikative Symbolisierung

Ein christlicher Gottesdienst hebt den Gemeinschaft stiftenden Charakter ans Licht. Bei der Symbolisierung eine Kommunikationsgemeinschaft vorausgesetzt.

> „Die Möglichkeiten der Metaphorik, deren sie sich bedienen will und kann, die ganzen symbolischen Einkleidungen, mit deren Hilfe die Transformationen bewerkstelligt werden, kommen ja vom gruppenspezifischen Erlebnisrahmen her und bleiben an diesen gebunden, erden von den schon vorliegenden kulturellen Ausdrucksweisen und ihren spezifischen Erfahrungsvorgaben mitbestimmt.“[459]

---

[456] Ebd., 77.

[457] Vgl. ebd.

[458] Vgl. ebd.

[459] JETTER, Symbol und Ritual, 46.

Werner Jetter unterscheidet *vier Merkmale* symbolischer Kommunikation. Symbolische Kommunikation sollte den Kriterien der (1) *Einfachheit*, zugleich der (2) *Komplexität* entsprechen, (3) *umgreifend bzw. übergreifend*, und *(4) vorausgreifend* sein und auch Erkenntnisse der symbolischen Interaktion aufnehmen:

- Erstes Merkmal – Einfachheit:

  Die Einfachheit entsteht durch Konzentration auf ein begrenztes und anschauliches Vorstellungsmaterial, das im Rituellen und in ihrer vereinfachten Zeichenhaftigkeit leicht nachvollziehbar ist. Symbole können die Glaubensgeheimnisse deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Ihre Funktion ist nicht Verhüllung und Verheimlichung.[460]

- Zweites Merkmal – Komplexität:

  Komplexer als die rein verbale ist die symbolische Kommunikation. Ein Symbol kann eine Fülle von Bedeutungsmöglichkeiten in sein Zeichen einbeziehen. Es werden also keine exakten Aussagen getroffen, so dass das Nichtausgesprochene, Unbewusste vermittelt wird. Das Bewusste wird unbewusst ausgedrückt. So kommt es zu einer ganzheitlichen Kommunikation. Die Liturgiekonstitution hebt eine über längere Zeit vergessene Dimension der liturgischen Symbole wieder ans Licht, nämlich die Liturgie als Ganze und ihre Vollzüge. Dieses Merkmal bringt das „Unregistrierte“, zwischen den Zeilen stehende, zum Ausdruck.[461]

- Drittes Merkmal – Übergreifung bzw. Umgreifung:

  Als übergreifend kann die symbolische Kommunikation erachtet werden, „wo sprachliche Deutungen gehemmt sind und die begrifflichen Aussagen zeitweilig versagen“, „und wo keine einheitlichen Weltbilder die Gemeinschaft integrieren“[462].

---

[460] Vgl. ebd., 49.
[461] Vgl. ebd.
[462] Ebd., 50.

Auch darin kann die symbolische Kommunikation übergreifend sein, dass sie „nicht an ein Weltbild oder auf ein für allemal festgeschriebenes System von Wahrheiten fixiert ist“[463]. Die Umgreifung bezieht sich auch auf schichtenspezifische Schranken. Sie muss weder an Bildungsvorgaben noch an deren Mangel scheitern. Und sie „kann vom Wandel bedrohte Gehalte verwahren und kann inzwischen aufspüren und kommen lassen, was sich an neuem symbolischen Ausdruck heranbilden will, noch ehe es voll begrifflich aussagbar ist“[464].

- Viertes Merkmal – Vorausgreifung:

  Die *vorausgreifend* symbolische Kommunikation erweist sich als Annäherung an die symbolisch ausgedrückte Wahrheit, die innerhalb des Kommunikationsgeschehens zwischen den kommunizierenden Partnern dauernd vorausgeht.[465] Das Symbol stellt eine Lern- und Denkaufgabe dar in der Öffnung für Sinnmöglichkeiten, für ein „Mehr“, das es versinnbildlicht. Das Symbol lässt Grundsituationen und Grundkonflikte durchscheinen, „die viel versprechende Fülle des Lebens, das alles in Frage stellende Dunkel des Todes und das unheimlichste Geheimnis, das des Bösen“[466].

2.3.8 Zeichen im Zusammenhang des Kommunikationsprozesses

Die im christlichen Gottesdienst dynamischen Zeichenhandlungen sind dazu angelegt, den Dialog zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck zu bringen. Zeichen müssen im Zusammenhang eines Kommunikationsprozess gesehen werden.

Philipp Harnoncourt erachtet die die Kommunikation als „allerwichtigste Funktion von Zeichen- und Symbolgebrauch“[467].

---

[463] Ebd.
[464] Ebd.
[465] Vgl. ebd.
[466] Ebd., 51.
[467] HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 61.

Der menschliche Leib ist ein „Kommunikationswerkzeug: Das ganze Verhalten des Menschen gehört in den Bereich der symbolischen Sprache“[468]. Ohne Zeichengebrauch ist die Kommunikation nicht möglich. Im Kommunikationsprozess geht eine Botschaft vom Sender an den Empfänger, die durch ein Signal vermittelt wird. Sprache wird nicht nur akustisch, sondern auch visuell vermittelt, wobei die Signale wie optische Signale wahrgenommen werden. Signale sind Zeichen für etwas! Verschiedene Zeichen können instinktiv gedeutet werden. Hinsichtlich der visuellen Vermittlung bedeutet dies, dass die Sprache nicht nur über die *Sprechwerkzeuge* erfolgen muss, sondern dass in einer Schriftkultur die Sprache *zweimal* erlernt wird, zum einen als *gesprochene*, zum anderen als *geschriebene* Sprache.[469]

Ludwig Wittgenstein prägte in seinen *philosophischen Untersuchungen* den Begriff „Sprachspiele“.[470] „Ich werde auch das Ganze der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘ nennen.“[471] Der Philosoph betrachtet „das Sprechen der Sprache […] ein Teil einer Tätigkeit oder einer Lebensform“[472]. Die Sprache besitzt weit mehr Funktionen als nur die des Beschreibens. „Wir sprechen von performativer Sprache und meinen Sprechakte, durch die das gesetzt wird, was sie sagen“[473], nämlich das Behaupten, Begründen, Auffordern, das Bestreiten bzw. Kritisieren, das Entwerfen von Visionen, das zu den Rede- und Handlungsformen zählt. Äußerungen, Mitteilungen von Texten ereignen sich sprachlich und fordern indirekt zum Handeln auf. Wie angedeutet, sind die *Sprachspiele* mannigfaltig. In der gesprochenen Sprache wird neben der Mitteilung eines Sachverhaltes zugleich etwas bewirkt bzw. konstituiert. Beispielsweise vermag die Sprache durch eine „indirekte Mitteilung“ zu einer Betrachtung aufzufordern bzw. einzuladen.

---

468 Ebd., 67.

469 Vgl. ebd., 66-68.

470 WITTGENSTEIN, Ludwig, Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu hg. von Joachim SCHULTE (Bibliothek Suhrkamp 1372), Frankfurt am Main 2006.

471 Ebd., § 7.

472 Ebd., § 23.

473 HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 66.

Die Sprache besitzt verschiedene *Bedeutungsebenen*. Innerhalb der Wissenschaft der „Semiotik“[474] finden weitere wissenschaftliche Begrifflichkeiten Verwendung. Diese Unterscheidung ist sinnvoll, denn sprachliche Zeichen funktionieren oft in überraschend neuen, unvorhersehbaren Weisen:

- Die Syntaktik behandelt die formalen Eigenschaften der Zeichen(-Systeme).
- Die Semantik ist die Lehre von der Bedeutung der Zeichen
- Die Pragmatik bezieht sich auf den Gebrauch, die Summe der Verwendung der Zeichen.

Sprachgestalten finden in der Liturgie Verwendung. Von performativer Sprache wird gesprochen, wenn die Sprache über das Mitteilen eines Sachverhaltes hinausgeht und das Bezeichnete bewirkt. Der Gesang kann die je eigene Qualität der Sprache deutlicher zum Ausdruck bringen kann. Sprache bedeutet somit akustischer Gebrauch von Zeichen. Die verbale Sprache kann ein Bild erzeugen. Das besagt, dass mittels eines visuellen Symbols die Verbalisierung ermöglicht wird.[475]

2.3.9 Ermöglichung von Kommunikation und Dialog – Rückkoppelung und Code

Das Wesen des Gottesdienstes wird als darstellendes Handeln und öffentlich symbolische Kommunikation gesehen. Zeichen und Symbole setzen sich nicht von der Sprache ab. Der Symbolbegriff schließt die Sprache mit ein. Sprache wird nicht nur akustisch, sondern auch visuell vermittelt. Hier kommt eine soziale Komponente zum Tragen. Das Miteinander wird als „Kommunikation“ bezeichnet, die ohne Zeichengebrauch nicht möglich ist. In jeder Kommunikation gibt es die *Rückkoppelung* oder das *Feedback*. Zur Ermöglichung der Verständigung ist die Übereinstimmung der Codes von wichtiger Bedeutung.

---

[474] Vgl. FUCHS, Michael, Art. Semiotik, in: LThK^3 9, 450f. Der Begriff Semiotik stammt von dem griechischen Wort „semeion“ (σημεῖον), d.h. „Zeichen“.

[475] Vgl. HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 66.

Voraussetzung dafür ist, dass der Sender einen großen Vorrat an Zeichen, seinen Code, besitzt. In diesem Zeichenvorrat können natürlich und künstliche Zeichen, die Körpersprache und die verbale Sprache enthalten sein. Auch der Empfänger besitzt seinen Code.[476] Die Verständigung wird nur ermöglicht, wenn eine Übereinstimmung der Codes von Sender und Empfänger gegeben ist. Bei den verschiedenen Sprachen ist der Sprachcode nicht immer adäquat. Da die Menschen ein Minimum an gemeinsamen Code besitzen, ist die Entdeckung der Körpersprache wichtig. In einer gelingenden Kommunikation tragen beispielsweise die Mimik, Augen, Hände, Stimme und Arme zur Verständigung bei.[477]

2.3.10 Sprachcodes für den liturgischen Gebrauch

Nach Franz Kohlschein ist „der Einzelne, der kontaktfreudig oder verschlossen, versöhnungsbereit oder verhärtet […] ist, behindert oder konstituiert den ‚Sender Gemeinde', von dem er selbst wieder empfängt und dabei geprägt wird oder unberührt bleibt"[478]. Für eine wahrhaftige Sendung bedarf es zuerst der Empfängerschaft. Der zuvor *Sendende* bleibt zugleich der *Empfänger* auf der Kommunikationsebene. Der Verkündende der Frohbotschaft bleibt ein Jünger Jesu. Er identifiziert sich nie mit einem andern, auch nicht mit Jesus, sondern er wird von Jesus in den Dienst genommen und dieser Dienst soll glaubhaft das In-den-Dienst-genommen-Sein zur Sprache gebracht werden.[479] Die Möglichkeiten der Codes für die Nutzung sind für den liturgischen Bereich aufgelistet[480]:

- Verbaler (offener) Code und verbaler (verdeckter) Code.
- Musikalischer Code – Partizipation der Gemeinde am liturgischen Geschen über den musikalischen Kode.

---

476 Vgl. ebd.
477 Ebd.
478 KOHLSCHEIN, Kommunikationsgeschehen, 11.
479 Vgl. HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 69-80, bes. 70f.
480 Vgl. ebd., 66.

- Visueller Code – Gewänder, Geräte

- Raumcode – unter dem Stichwort der Proxemik sind Zeichen, die durch die räumliche Zuordnung der Kommunikationspartner durch Nähe bzw. Ferne, Zuwendung bzw. Abwendung gesetzt werden.

- Kinetischer Code – Nachvollzug der Gemeinde bestimmter Gesten, Gebärden, Bewegungen usw., wobei am Verhalten des Zelebranten keine Synchronisierung gegeben ist.

Die Symbolik des Gottesdienstes erhebt den Anspruch *transparent und verständlich* zu sein. Nach Philipp Harnoncourt muss die „Grenze von Vordergründigem und Hintergründigem […] durchlässig sein“[481]. Dies gilt für auch für die Neuschaffung der religiösen Symbole.

2.4 Die Notwendigkeit von Zeichen und Symbolen im Leben der Kirche

In der heutigen Zeit wird nicht selten beklagt, dass die Liturgie der Kirche nicht mehr ankommt. Eine der Ursachen dafür liegt darin, dass die überlieferte sakrale Sprache im 20. Jahrhundert formal und inhaltlich ihre Lebenskraft verloren zu haben scheint.

Nicht nur hochrangige Kirchenfeste, auch der Gottesdienst des Alltags sollte stets den Charakter der Feierlichkeit bewahren. Wie bereits erwähnt, wird von der Liturgiekonstitution Durchsichtigkeit, Klarheit und Verständlichkeit gefordert (vgl. VatII SC 21 u. 34). Stets gilt der Grundsatz der „edlen Einfachheit“ (VatII SC 34 und 124). Zeichen und Symbole spielen im Leben der Kirche eine große Rolle.

Das II. Vatikanische Konzil forderte für die anstehende Reform der symbolischen Vollzüge: Klarheit, Knappheit, Freiheit von Wiederholungen, Verständlichkeit und Überschaubarkeit der Zeichen. Das „Heilige“ soll dadurch besser zum Ausdruck gebracht werden (vgl. VatII SC 21, 33, 34).

---

[481] Ebd., 78.

> „Die Forderung nach Konzentration auf das Wesentliche, die als Antwort auf die neue gesellschaftliche Situation einsichtig wurde, aber auch die durch Medien auf optische Reize hin orientierte Mentalität des heutigen Menschen, die psychische Sensibilisierung für das Körperliche und die oft anzutreffende materiell-sinnliche Gegenständlichkeit im Denken legen eine neue Klarheit, Eindeutigkeit und Sinnlichkeit im Gebrauch der liturgischen Zeichen und im Ablauf rituellen Handelns dringend nahe. Die Zeichen müssen darüber hinaus echt und wahrhaftig sein.“[482]

Beispiele dafür sind das *eine* Brot und der *eine* Kelch. *Das Brot*, das für die Eucharistie bestimmt ist, soll als Brot erkennbar und teilbar sein. Die Teilbarkeit wird die Teilhabe an dem *einen* Brot sichtbar. Der *eine* Kelch soll deutlich erkennbar sein durch die Vermeidung vieler „Nebenkelche“.

Die Praxis der häufigen Kelchkommunion durch Trinken erhält den eindeutigen Vorrang vor dem Eintauchen. Das Bad der Taufe soll durch Eintauchen oder Untertauchen eine Bevorzugung erhalten. Der Usus des wenigen Wassers aus dem Kännchen wird symbolhaft gedeutet, kann jedoch das *Mitsterben, Mitbegraben- werden und Auferstehen mit Christus* in seiner Bedeutung nicht im vollen Sinn deutlich machen. Ähnlich ist es auch mit dem Wasser zur Händewaschung bei der Gabenbereitung. Die echte Händewaschung soll durch Wasser aus einem Krug sichtbar gemacht werden.[483] Liturgische Zeichen sind nicht willkürlich, sondern bestimmt durch die Übereinkunft. Es wird ein Wissen um den Ursprung und seine Entwicklung benötigt.

Daneben müssen die Zeichen dem Anspruch ihrer natürlichen Eignung entsprechen. Liturgische Zeichen sind Ausdruck *übernatürlicher* Haltungen und Wirklichkeiten. Deshalb geht die Beziehung zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache über die verstandesmäßige Erfassung dies Symbolgehaltes hinaus. Um das Verborgene in den Zeichen zu entziffern, ist eine verständliche Zeichensprache notwendig.[484]

---

[482] REDTENBACHER, Liturgie und Leben, 73.

[483] Vgl. ebd., 74.

[484] WITTGENSTEIN, Ludwig, Werkausgabe, Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen, engl.-dt. hg. v. Gertrude E. ANSCOMBE / Georg von WRIGHT / Rush RHEES (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 501), Frankfurt am Main ^{14}2002, 188-208.

2.4.1 Religiöse Symbole

Das *Religiöse* kann sich nur in Symbolen oder in Symbol-Komplexen ausdrücken, während *über* die Religion Aussagen in philosophischen oder theologischen Begriffen gesprochen werden kann.[485]

Nach Werner Jetter besteht zwischen den rituellen Vollzügen im Gottesdienst und den Lebensvollzügen ein unaufkündbares Wechselverhältnis.[486]

Religiöse Symbole

> „haben immer zugleich mit der Alltagswirklichkeit des Menschen zu tun und mit der ihm nie direkt zugänglichen Wirklichkeit der Gottheit. Zutiefst in unserer Erfahrungswelt wurzelnd, ragen sie dennoch hinauf in den göttlichen Bereich und binden so gleichsam Himmel und Erde zusammen“[487].

Dadurch vermitteln sie ein sinnvolles Zusammenbringen von Gott und Welt. Die religiöse Zeichensprache wird am besten im Glauben verstanden. Ein Symbol muss immer abstrakt sein. Die Repräsentation stützt sich auf die Konvention, die erkannt werden muss, um verstanden zu werden. Ein Beispiel unter vielen Symbolen ist das Kreuz † das Symbol des Christentums. „Wer die Symbolsprache der Liturgie zu lesen versteht, kann darin eine Lektion über die Sehnsucht erkennen“,[488] so lautet ein Zitat von Peter Paul Kaspar, der den Menschen als *sehnsüchtiges Wesen* beschreibt.

> „Der Sehnsüchtige findet sich seltsam genarrt, wenn er die Vorfreude als die schönste Freude und die Vorlust als tiefste Lust empfindet. Er findet sich ‚süchtig‘ im wahren Sinn, nämlich ‚*siech‘ (woher das Wort* kommt), krank, gebrochen und unvollständig.“[489]

Die Erfüllung der letzten Ankunft, die Heimat, Umarmung und Frieden für immer bedeutet, ist noch ausständig. Zwei Beispiele einer Vorfreude im Zusammenhang der Symbolik in der Liturgie lassen die Sehnsucht erkennen.

---

485 TILLICH, Symbol und Wirklichkeit, 3.

486 JETTER, Symbol und Ritual, 90.

487 FORSTNER / BECKER, Lexikon christlicher Symbole, 13.

488 KASPAR, Geheiligte Zeiten, 19.

Hier handelt es sich um das Kultivieren der Vorfreude eines kirchlichen Festes. Es gibt zwei Freuden-Sonntage im Kirchenjahr, die in der alten Liturgie mit den lateinischen Namen des ersten Wortes aus dem Eingangsvers folgende Bezeichnung erhielten, die auch in der Gegenwart geltend sind. Der dritte Adventsonntag heißt *Gaudete* und der vierte Fastensonntag *Laetare*. Diesen beiden Sonntagen ist jeweils eine bestimmte liturgische Farbe, nämlich Rosa, vorbehalten. Die liturgische Färbung der Kerzen des Adventkranzes ist in der Folge der vier Sonntage gehalten: violett-violett-rosa-violett. Die Symbolik der rosafarbenen Kerze bringt die Botschaft der empfundenen Vorfreude über die nahe Ankunft des Herrn zum Ausdruck.[490] Diese Botschaft könnte lauten:

> „Sei nicht allzu bekümmert, wenn du beim Heimatsuchen soviel an Fremde und so wenig Heimat findest, wenn die Suche nach Glück so mühsam und lang und die Erfüllung so selten und knapp bemessen ist. Lerne verstehen, warum deine Liebesversuche so selten, und ohne Leid überhaupt nicht gelingen, und dass die Umarmungen mehr Rast auf der Flucht als endgültiges Ruhefinden sind. Denn das, wohin dein Herz dich zieht, wirst du hier nur in Fragmenten, in Bildern und in Ahnungen finden. Das, wohin dein Herz dich zieht, liegt jenseits der Grenze.“[491]

2.4.2 Mystagogie – Erschließung der sakramentalen Zeichen

Unter Mystagogie wird wörtlich das „Geleit in die Geheimnisse“ verstanden und „ist eine der Grundvorstellungen der antiken Mysterienreligionen, nach der die Mysterien durch den Kult in die verborgene Wirklichkeit eingeführt werden müssen“[492].

Mit Hilfe „der Mystagogie soll die tiefere Bedeutung der sakramentalen Zeichen erschlossen werden; dies geschieht dadurch, dass ihr Symbolcharakter aufgezeigt wird“[493].

---

489 Ebd.

490 Vgl. ebd., 19-21, bes. 19f.

491 Ebd., 20f.

492 WOLLBOLD, Andreas**,** Art. Mystagogie, in: LThK^3 **7**, 570.

493 SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 184.

Der Sinn aller religiösen Symbole liegt letzten Endes für den Menschen darin, „das dahinter stehende, unendliche und unerfassbare Licht und Leben Gottes durch verständliche, sinnenhafte erfahrbare Zeichen“[494] näher zu bringen. Die Mystagogie dient zum besseren Vollzug der Zeichen des Glaubens, damit die liturgische Welt der Gläubigen aufgeschlossen wird, denn „in allen Gottesdiensten der Kirche wird ununterbrochen kommuniziert, und zwar mit einem Zeichen- und Symbolgebrauch“[495].

2.4.3 Wahrhaftigkeit der religiösen Symbolsprache und Transparenz

Nach Paul Tillich ist „die Erkenntnis, daß die religiöse Sprache Wahrheit in ihren Symbolen ausdrückt, eine Wahrheit, die in keiner anderen Sprache ausgedrückt und mitgeteilt werden kann“[496], weniger verbreitet als die Feststellung des Symbolischen der religiösen Sprache. Die *Wahrhaftigkeit der religiösen Symbolsprache* schließt die Wahrhaftigkeit des Zeichens ein. Der Wahrhaftigkeit kann *Korrektheit* im Sinne von *umfassend* und *zutreffend* hinzugefügt werden:

> „Jede Kundgabe soll wahrhaftig sein und sie ist es in der Regel auch, wenn sich jemand nicht verstellt – weil man sich eigentlich nur so ausdrücken kann, wie man ist. Am wenigsten verbreitet ist die Erkenntnis, dass viele Irrtümer in der Religion und viele Angriffe auf die Religion aus der Vermengung von Symbolsprache und gegenständlicher Sprache herrühren. Diese Vermengung muß von jedem, der sich Gedanken über die Religion macht, besonders beachtet werden. Denn sie ist nicht nur ein Versagen des Intellekts, sondern auch ein Symptom für die dämonische Verzerrung, die sich in allen Religionen findet: die Verzerrung, durch die das Göttliche zu einem Objekt neben anderen gemacht wird und der Mensch als Subjekt die Macht erhält, im Erkennen und Handeln darüber zu verfügen.“[497]

Paul Tillich erörtert das Verständnis des *Glauben-Wollens* und glaubt, dass eine Interpretation der religiösen Symbolsprache „die Voraussetzung für eine angemessene Auffassung der Religion ist und für eine wechselseitige Durchdringung und Erhellung theologischer und philosophischer Erkenntnisse“[498].

---

494 HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 79.

495 Ebd., 70.

496 TILLICH, Symbol und Wirklichkeit, 21.

497 Ebd. 21f.

498 Ebd. 12.

Wenn die Sprache als Glaubenszeugnis in Verwendung ist, ist der Kundgebende in persönlich am Sprachvorgang beteiligt. In der Liturgie ist der Zeichen- bzw. Symbolgebrauch unerlässlich und steht mit der Kommunikation in Beziehung. In der Lesung ist Gott der Absender, der sein Wort bzw. seine Botschaft durch Boten übermittelt. Das kann ein Prophet (vgl. Jes 6.8) oder in der liturgischen Feier der Lektor sein. Gott legt seine Worte in den Mund (vgl. Jer 1,9) und in das menschliche Herz. Der Lektor steht in der Ausübung bzw. Rolle seines Dienstes in einem Kommunikationsprozess. Voraussetzung ist seine persönliche Betroffenheit bzw. innere Ergriffenheit.[499] Nur so kann er glaubhaft die Botschaft Gottes übermitteln bzw. senden und in den Zuhörenden ebenfalls eine Betroffenheit auslösen. Bei einer Neuschaffung von Symbolen ist zu beachten, dass sie der gegenwärtigen Zeit und Welt entnommen, angepasst und dadurch verständlich sind. Das Mahl am Gründonnerstag gilt als Einsetzung des Sakramentes der Eucharistie.[500]

Das Vordergründige macht transparent auf die Heiligkeit. Das heißt, Zeichen und vordergründig Bezeichnetes sollen für die Gotteswirklichkeit transparent werden, durchlässig werden.[501]

Am Ende des Kapitels über die Grundlegung der Zeichen lässt sich zusammenfassend feststellen, dass sich die sinnlichen Eindrücke durch verschiedene Zeichen, Symbolen und Symbolhandlungen ereignen. Dazu zählen die kinetischen Feierformen in Gesten und Gebärden als personale Zeichen und nicht zuletzt eine Vielfalt sachlicher Zeichen materieller Art, die im folgenden Abschnitt einer Erläuterung unterzogen werden.

2.5 Zeichen in Personenbezogenheit

In den Ausführungen über die Ausdrucksqualität von Bewegung besitzt das „Symbolische“ höchste Ausdrucksqualität. Das Wesen des Ausdruckssymbols hängt mit dem Wesen des Menschen zusammen. Die Sprache ist von „heiligen Zeichen“.

---

499 Vgl. HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 61-80, bes. 69f.

500 Vgl. ebd., 78.

501 Vgl. ebd.

Durch diese Zeichen wird das menschliche Leben in verschiedenen Gegebenheiten *geheiligt* (vgl. VatII SC 60). Gott wendet sich den Menschen zu. Dieses Geschehen ereignet sich in Symbolen und Symbolhandlungen.

2.5.1 Sinnesorgane – Zeichen der sinnlichen Wahrnehmung

Die Ausdrucksdimension der menschlichen Sinne besitzt in der Liturgie eine fundamentale Bedeutung. Sinnliche Eindrücke und akustische Reize entsprechen der Realisierung der Lebensfülle und stellen für die liturgischen Feierlichkeiten eine Bereicherung dar. Im Gebrauch der liturgischen Zeichen wird eine neue Sinnlichkeit vorgestellt. Größte Aufmerksamkeit wird auf die Sinne im Schauen, Lauschen, Tasten, Schmecken und Riechen gelenkt. Nach der Liturgiekonstitution ist die Liturgie in und mit Zeichen Heiligung des Menschen bezeichnet und bewirkt (vgl. VatII SC 33). Die Liturgie der Kirche ist auf den sinnenfälligen Ausdruck angewiesen. Zur Bedeutung und Würde der gesamten Liturgie zählt, dass Signale einen wesentlichen Platz einnehmen und Symbole, die den *Glauben nähren, festigen und bezeugen* (vgl. VatII SC 59), die menschlichen Sinne ansprechen.

Liturgisches Handeln wird als ganzmenschlich-ganzheitliches Tun erachtet. Dabei darf die Ausdrucksdimension der Sinne nicht außer Acht bleiben. Zu den sinnlichen Wahrnehmungsformen zählen die *fünf Sinnesorgane* des menschlichen Organismus: Geruchsinn, Geschmackssinn, Tastsinn, Sehsinn und Hörsinn. Auf den ersten Blick mag ein Eingehen auf die fünf Sinnesorgane wenig Bezug zur Thematik der Bewegungsdimension darzustellen. Eine Relevanz ist dadurch gegeben, dass die Ausdrucksdimension der menschlichen Sinne als ganzheitliches Tun innerhalb der Zeichenliturgie bedeutsam ist und bei den Segenshandlungen[502] auf uralte Gesten zurückgegriffen wird.

Die Sinnesorgane des Menschen sind auf Wahrnehmung und Empfang ausgerichtet und gewinnen im Antwortgeschehen des ganzheitlich verstandenen Menschen an enormer Bedeutung.

2.5.1.1 Der Geruchssinn

Ein modriger Geruch in einem dunklen und wenig durchlüfteten Kirchenraum ist wenig einladend für eine zeichenhafte liturgische Feier. Die Bedeutung der Düfte, die im Kirchenraum eingeatmet werden, wird oftmals unterschätzt. Düfte können sehr wohl auf das Wohlbefinden auswirken. Während wohlriechende Düfte, z.B. eines Weihrauchs, das Wohlbefinden heben, während üble Gerüchte abstoßend wirken. In einem unterschiedlichen Zusammenhang legt die Bibel in dieser Hinsicht Zeugnis ab. Der beruhigende und wohlriechende Duft möge zu Gott aufsteigen. Dafür gelten Beispiele des Opferritus im Alten Testament (Ex 29,18; 1 Sam 26,19) und den meist als Abendpsalm geltenden Psalm 151. Wohlriechendes Öl wird zum Salben des lebenden und des toten menschlichen Körpers (Lk 7,46; Mk 16,1) verwendet. In der liturgischen Feier sind Duftstoffe in Verwendung, vor allem den Duft des Weihrauchs, Chrisam, das aus einer Mischung aus Öl, Duftstoffen und Kräutern besteht.[503]

2.5.1.2 Der Geschmackssinn

Die Zeichenliturgie gewinnt ein besonderes Gewicht, wo es um Speisebenediktionen samt dem Genuss geht. Der Geschmackssinn steht in Verbindung mit dem Mahl. Im gottesdienstlichen Bereich ist das Schmecken in der Eucharistischenfeier, aber auch bei Agapen sowie anlässlich verschiedener Zeichenhandlungen und Segnungen[504] von Bedeutung. Das Trinken von gesegnetem Wein sowie der Genuss von floralen und faunalen Elementen, wie Öl, Früchte und Eier. Hermann Reifenberg betont, dass durch das *gustative Element* […] in besonderem Maße eine *verstärkte Kommunikation* ausgedrückt wird, besonders in der Sakramentenliturgie der Eucharistie: „Kostet und seht, wie gütig der Herr ist“ (Ps 34,9).[505]

---

[502] Siehe Ausführungen Teil III, Kap. 7 über Benediktionen und Segenshandlungen.

[503] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 71-76, bes. 76.

[504] Siehe Benediktionale, Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), erarb. v. der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission im deutschen Sprachgebiet, hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg/Trier/Zürich.

[505] Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 181f.

2.5.1.3 Der Tastsinn

Im Gottesdienst steht die Berührung mittelbar bzw. unmittelbar im Zusammenhang mit der Berührung anderer Menschen, beim Friedensgruß, bei der Handauflegung und Fußwaschung, bei den Salbungen zu Weihen, Sakramentenfeiern, z.B. bei der Taufe, beim Ansteckung der Trauringe, beim Bezeichnen mit dem Aschenkreuz, bei der Berührung, beim Kreuzzeichen, beim An-die-Brust-schlagen.

Aber auch bei der Berührung von Sachen und Gegenständen. Als Beispiele werden angeführt: Das Berühren bei der Kreuzverehrung, beim Bezeichnung des Evangeliars bzw. der Osterkerze mit dem Kreuz, beim Kontakt mit dem Weihwassers und bei der Berührung anlässlich der traditionellen Fußwaschung am Gründonnerstag. Diese ausgewählten Beispiele dienen der Anschauung und lassen sich erweitern. Auffallenderweise gehen die Berührungen meist vom Gottesdienstleiter oder von beauftragten Personen mit einer besonderen Aufgabe aus.[506]

In der Liturgie wird mit Berührungen wird im Gottesdienst sehr sparsam umgegangen außer der Berührung des Nachbarn durch die Handreichung anlässlich des Friedensgrußes oder einer Begrüßung des Nachbarn. Durch diese Tatsache ist eine Diskrepanz gegeben, da einerseits die ganzheitliche Feier des gemeinsamen Tuns gefordert wird und andererseits das Berühren, der Körperkontakt insgesamt, nur ansatzweise stattfindet. Im abendländischen Kulturkreis informiert sich der Mensch mehr mit dem optischen und akustischen Vermögen der Sinnesorgane.[507]

2.5.1.4 Der Sehsinn

Im Bereich des Sehens ist die Betrachtung von Bedeutung. Während der Anblick Interesse und Aufmerksamkeit gegenüber einem anderen Menschen bekundet, ist das Abwenden des Blickes im Zeichen der Gleichgültigkeit und signalisiert, dass ich ihn nicht für würdig erachte. Kontaktaufnahme entsteht im Bestreben, in das menschliche Gesicht (Antlitz) zu schauen, um mit ihm von Angesicht zu Angesicht zu sehen.

---

[506] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 78f.

[507] Vgl. ebd.

Bei der Begrüßung wird neben dem Körperkontakt auch der Blickkontakt zum Gegenüber gesucht. Gegenseitiges Anschauen bekundet Achtung und Akzeptanz. Die Blickrichtung ist bei der verbalen Kommunikation ein wichtiges Signal. Anschauen bedeutet auch ein Ausgeliefertsein. Menschen verbergen ihr Gesicht, um das wahre Gesicht im Kontakt mit dem Gegenüber nicht zu verlieren. Innerhalb des Gottesdienstes steht das Sehen bzw. Zuschauen im Zusammenhang mit dem betrachtenden Sehen, z.B. bei einer Bild- bzw. Kreuzmeditation, beim Beobachten einer Handlung, beim Anschauen während einer Handlung.

Dazu zählt auch das Anschauen während dem aufmerksamen Zuhören (bei der Lesung, Verkündigung und Predigt). Diese Auffassung des Sehens steht im Gegensatz zu einem zielloses Umherschauen oder dem rastlosen Umherschweifen der Blicke. Insbesondere fällt es dem Menschen bei der gegebenen Reizüberflutung immer schwerer, seinen Blick ruhen zu lassen und konzentriert auf ein Gegenüber eines Menschen oder eines Gegenstandes zu schauen.[508]

Diese Gefahr weitet sich vom Alltagsleben auf das gottesdienstliche Leben aus. Auch dort ist ein zielloses und unruhiges Schauen, d.h. der unruhige bzw. leere Blick eine Gefahr, die mit anderen Sinnesorganen ein gemindertes Wahrnehmungsvermögen nach sich ziehen kann. Diese neue Art der Blindheit entsteht nicht durch mangelnde Sehkraft, sondern durch eine *Überreizung der Sehnerven*. Gottesdienst in optischer Gestaltung sind in Gegenwart und Zukunft wichtige Überlegungen.

Im Wesentlichen geht es um das Sehen als Wahrnehmungsform des Sinnesorganes und um den Bezug zum Biblischen. Die Begriffe „das *Antlitz erheben"* oder das *„Angesicht abwenden"* bzw. *„zuzuwenden"* kommen in der Bibel häufig vor und weisen auf die Beziehung des Menschen zu Gott hin. Beispiele dafür sind Psalmen und Bibel-Zitate: „sein Angesicht zuwenden" (Ps 51,13; 84,1o), das "Abwenden des Angesichts" (Ps 51,11) von seinen Sünden; für die „Ausschau nach Gott" ist der Ps 24,6 beispielhaft.

---

[508] Vgl. ebd.

Neben der lebenslangen *Ausschau* nach Gott wünscht sich der Mensch und anderen, dass *dessen Angesicht über ihm bzw. ihnen leuchte* (vgl. Num 6,25; Ps 4,7); Gottes Angesicht zu schauen (vgl. Offb 22,43), betrifft die *mystische* bzw. *seligmachende* Schau (lat. visio beatifica).[509] „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir Gott von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12).

2.5.1.5 Der Hörsinn

Das Hören besitzt eine zentrale Funktion für den gläubigen Menschen. Gott offenbart sich dem Menschen im hörbaren Wort. „Höre Israel, die Gesetze und Rechtsvorschriften, die ich euch zu halten lehre. Hört, und ihr werdet leben, ihr werdet in das Land, das der Herr; der Gott eurer Väter, euch gibt, hineinziehen und es in Besitz nehmen“ (Dtn 4,1). „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig“ (Dtn 6,4). Durch diesen Text spricht Gott das Gehorchen seines Volkes Israel an. Die Jünger Christi werden im Neuen Testament zum Hören aufgefordert: „Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben“ (Joh 5,24a). Ähnlich wie das Sehen bedarf das konzentrierte Hören einer Einübung. Erreicht wird dies durch eine vorausgehende Konzentration und Sammlung.[510] „Wirkliches Zuhören bedeutet, sich körperlich und geistig ganz auf die Wahrnehmung durch den Gehörsinn zu konzentrieren, eben ‚ganz Ohr zu sein‘ und jemandem ‚sein Ohr zu leihen‘.“[511] Dem Hören auf die und in der Stille geht meist eine Phase der Sammlung voraus und dient dem Ziel des Sich-Hinein-Hörens.[512]

> „Aber nicht nur der Mensch soll auf Gott hören, sondern Gott hört ebenso auf den Menschen: Im Gebet wendet sich der Mensch mit der Bitte an Gott, auf ihn zu hören, ihm sein Ohr zu neigen und ihn zu erhören. Gott, so die in den biblischen Schriften bezeugte Erfahrung, erhört zwar das Rufen der Sünder und Gottlosen nicht, wohl aber das Gebet derer, die auf sein Wort hören, und ihrerseits ihr Ohr dem Schreien der Armen und Gefangenen nicht verschließen.“[513]

---

509 Vgl. ebd.

510 Vgl. ebd., 81.

511 Ebd.

512 Vgl. ebd., 80f.

513 Ebd.

Auch das Hören ist durch eine ständige Reizüberflutung unter Mitleidenschaft gezogen, so dass ein bewusstes Hören inzwischen verlernt wurde. „Der Glaube kommt aus dem Hören, das Hören aber durch das Wort Christi“ (Röm 10,17).

3 LITURGISCHE GEBÄRDENSPRACHE

Hermann Reifenberg führt zur personalen Symbolik an: „Es sind zunächst die Träger des Liturgischen, also die unter dem Vorsteher geeinte Versammlung. Daneben ist es das Wirken dieser Teilnehmer, ihre Haltung und Handlung.[514] Der Gottesdienst ist vom personalen Element geprägt, in dem das menschliche Handlungsfeld im Vollzug eine bedeutende Rolle spielt.[515]

3.1 Zu den Ausdrücken „Geste“ und „Gebärde“

Obwohl in der heutigen Zeit kaum mehr zwischen Gesten und Gebärden unterschieden wird, verdient der Ausdruck „Geste“ eine Erklärung. Der Ausdruck „Gestik“ ist in unserer Sprache sehr geläufig und gewinnt in dieser Arbeit einen erheblichen Raum.

Ronald A. Sequeira betont stets die Ausdruckseinheit des Menschen, zu der die „Bewegungsdimension von Anfang an als eine Grunddimension des feiernden Vollzugs des religiösen Menschen zählt“[516].

Vielfältig sind diese Bewegungseinheiten aufeinander bezogen und ineinander verschränkt. Die Geste (von lat. gerere, gestus) ist Teil einer Gebärde. Sie kann eine begleitend-unterstreichende oder eine eigenständige Ausdrucksbewegung sein.[517]

---

514 REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 55.

515 Vgl. ebd., 54f.

516 SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 68.

517 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 29.

Unter Geste wird die Bewegung der Hände und Arme verstanden, jedoch nicht ausschließlich. Die Gebärde „macht eine definitivere Aussage und ist „‚in sich' verständlich, was bei einer darstellenden Bewegung nicht unbedingt der Fall ist"[518]. Ermöglicht wird dies durch die Entstehung einer Gebärdensprache. Zeugnis dafür legen die Gebärdenkünste der alten Griechen und Inder ab. „Die Geste als Teil einer Gebärde ist hauptsächlich auf Hände und Arme bezogen und steigert den Ausdrucksgehalt insofern, als dass sie die Bewegung zum Symbol werden lässt.[519]

> „Symbol bedeutet hier, daß die pantomimische Bewegungsform der früheren Stufe über sich selbst hinaus entwickelt wird und die Innerlichkeit des Menschen mehr repräsentierend als nachahmend ausdrückt. So ist das ursprünglich darstellende Kreuzzeichen nun zum Symbol erhoben, da es nicht nur an das Kreuz erinnert, sondern auf die Dreieinheit Gottes verweist. Dadurch wird es zum Ausdruck meines Glaubens."[520]

Aus den Ausführungen Ronald A. Sequeiras ist eine Verschiedenheit der Gebärdensprache erkennbar, die in einer Zusammenfassung[521] angeführt werden:

- Die Ausdrucksgebärden des ganzen Körpers:

  Von fundamentaler Bedeutung dieser Gebärden zählen das Gehen, das Aufstehen und das Stehen; das Hinsetzen und das Sitzen; das Niederknien und das Knien. Dazu gehören auch das Sichniederwerfen und „Am-Boden-ausstrecken" (Prostration); die Verneigung und das Verharren in der Verneigungshaltung.

- Die Gebärden, in die mehrere Körperteile einbezogen sind:

  Zu diesen Gebärden zählen das Sich-Bekreuzigen, in dem die gefalteten Hände (neben der Ausgangs- und Endhaltung) in Bewegung kommen und Stirn, Brust und Schultern berühren; die Segensgebärde und die Handauflegung, die ebenfalls (neben einer Ausgangs- und Endhaltung) durch eine Bewegung der Hand bzw. der Hände zustande kommen.

---

518 Ebd., 174.
519 Vgl. ebd.
520 Ebd.

- Zu den Gebärden zählen grundsätzlich alle Körperteile:

  Dazu gehören vor allem Gebärden des Kopfes durch Neigen, Erheben und Schließen der Augen; Anhauchen und der zu den Handlungsgebärden zählende liturgische Kuss; Falten, Erheben und Ausbreiten der Hände. Oftmals gehen Gesten, wie das Ausbreiten der Arme oder das Neigen des Kopfes von einer vorhergehenden Haltung oder Geste aus. Die Bewegungen einzelner Finger, des Kopfes und der Füße stellen eine Ergänzung dar und verstärken die Aussagekraft. In der Rhetorik sind elementare Körpersignale bedeutsam. Handflächen, die nach unten gerichtet sind, können Abwehr bzw. Negation bedeuten. Im Gegensatz dazu können nach oben gerichtete Handflächen eine Zustimmung signalisieren.[522]

In der Liturgiekonstitution wird in Betracht gezogen, dass „Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind“ (VatII SC 35). In diesem Sinne wirkt das Wort durch *begleitende Handlungen* (Gestik und Mimik) wesentlich überzeugender.

3.2 Unterscheidungsmerkmale personaler Zeichen nach Hermann Reifenberg

Die Ausführungen enthalten nach Hermann Reifenberg Unterscheidungsmerkmale: Zwischen den „personalen Zeichen“ unterscheidet er „personal-primäre“ und „personal-sekundäre“ Zeichen und unter der „sachlichen Symbolik“ wiederum zwischen den „primären Symbolen“ und der „sekundären Symbolik“.[523]

Vier Bereiche personaler Zeichen werden genannt:

- Im *ersten Bereich* personaler Zeichen betrachtet Hermann Reifenberg den Menschen in seiner Ganzheit, in seiner geistgeprägten Leiblichkeit ein visuelles Zeichen. Die versammelte Gemeinde stellt also das erste Symbol dar:

---

[521] Vgl. ebd., 30.

[522] Vgl. ebd.

[523] Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 55-60.

„Es sind zunächst die Träger des Liturgischen, also die unter dem Vorsteher geeinte Versammlung. Daneben ist es das Wirken dieser Teilnehmer, ihre Haltung und Handlung.“[524]

- Im *zweiten Bereich* personaler Zeichen werden die wichtigsten liturgischen Körperhaltungen, das Stehen, Sitzen, Verneigen, die Verbeugung und das Knien erwähnt. Im menschlichen Handlungsfeld spielen auch sachliche Gegebenheiten eine Rolle. Zwischen Personalem und Sachlichem ist im Vollzug der Symbole keine scharfe Trennung möglich, da beide Bereiche zu einer Handlung zusammengefügt werden und somit eine Handlungseinheit darstellen. Im menschlichen Handlungsfeld spielen auch sachliche Gegebenheiten eine Rolle.[525]

- Zum *dritten Bereich* personaler Zeichen gehören Gesten und Gebärden im Bereich der Hand (Geste der Handauflegung) bzw. der Finger, der Augen, des Mundes, der Stirn, Nase und Ohren.[526]

- Zum *vierten Bereich* personaler Zeichen zählt Hermann Reifenberg Bewegungsabläufe und Ausdrucksfiguren: Diese zeigen sich in einer Wendung oder einer Richtungsänderung, aber auch im Gehen, Schreiten, im Zug und in der Prozession. Zum Beispiel sollte beim Sonnenaufgang die Gebetsrichtung nach Osten (Ostung) erfolgen. Die Wendungen spielen beim Friedenskuss eine Rolle, durch die Zuwendung zum Anderen.[527]

Unter den „sekundären Handlungen“ sind nach Hermann Reifenberg Nebenhandlungen gemeint, die im Dienst der „Haupthandlung“ stehen (Interpretation, Entfaltung und Auskleidung) stehen.[528]

---

[524] Ebd., 55.
[525] Vgl. ebd., 54-55.
[526] Vgl. ebd., 55-57.
[527] Vgl. ebd., 129.
[528] Ebd., 58.

Im nächsten Schritt wird auf den *zweiten und dritten Bereich* personaler Zeichen eingegangen, den so genannten Elementarbewegungen.

3.3 Elementargebärden im christlichen Gottesdienst

Nach Alexander Saberschinsky sind „bewegungsmäßige Ausdrucksformen […] insofern elementar, als jeder Kult leiblicher Präsenz bedarf und eine Handlung ist. Er kommt nicht ohne physische Anwesenheit und körperliche Bewegung zustande“[529].

3.3.1 Die liturgische Körperhaltung

Die Körperhaltung wird als „das zeitlich andauernde, unveränderte Verharren des Körpers und der Körperteile im Raum“[530] bezeichnet. Die liturgische Körperhaltung hat die Bedeutung des Ausgangs, Ziel- oder Endpunkt für anschließende Bewegungen innerhalb der verschiedenen Bewegungsdimensionen.

Meist wird unter der Körperhaltung nur das Stehen verstanden, denn eine aufrechte Haltung bedarf einer mühsamen Anstrengung gegen die Kraft der Schwerkraft. Körperhaltungen können unterschiedlich gedeutet und verstanden werden und werden teilweise von gesellschaftlichen Konventionen bestimmt.

Im Alltag sind Körperhaltungen meist unwillkürlich, spontan und unbewusst. In der Liturgie können Körperhaltungen bewusst eingesetzt und zu einer Aussage gemacht werden. Die Körperhaltung drückt sich im befreiten Aufrechtstehen bzw. ehrfürchtigem Gebeugtsein usw. aus. Einer dem Gebet angemessenen Haltung entspricht die Ausstreckung nach oben in der Ausrichtung für das Transzendente. Dabei richten sich der Blick der Augen und die Gestik der Hände nach oben. Dies wurde in der Spätantike praktiziert und galt für den Priester und der Gemeinde.[531]

---

529 SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 55.

530 SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 28; vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 46.

Die Haltung der Ehrfurcht bzw. Demut besitzt eine *kommunikative* Komponente. Einem besonderen Beispiel einer Gebetshaltung der erhobenen Hände entspricht der bekannte Abend-Psalm: „Herr, zu Dir habe ich gerufen, eile zu mir! Höre auf meine Stimme, wenn ich zu dir rufe! Laß als Rauchopfer vor dir stehen mein Gebet, das Erheben meiner Hände als Speiseopfer am Abend“ (Ps 141,2). Die Verbindung mehrerer Gesten und Gebärden, Bewegung der Füße, Gestik der Hände und die Mimik des Gesichtes, verstärkt die Ausdruckskraft dieses Psalms.

3.3.2 Das Stehen

Das Stehen drückt ein Zeichen der Bereitschaft, der Wachsamkeit, der Achtung und Ehrerbietung auf. Liturgische Gebärden, wie Gebets- und Segensgesten, usw., werden in der Regel in stehender Körperhaltung ausgeführt. In vielen Religionen wie auch im Judentum entspricht das Stehen der Grundhaltung beim Gebet. Der Christ darf aufrecht vor Gott stehen und muss sich nicht wie ein Sklave vor ihm niederwerfen.[532]

Das aufrechte Stehen ist die Gebetshaltung der Christen als Ebenbild Gottes: Als Geschöpf ist der Mensch nicht mehr der Sünde versklavt und nicht im Zustand der Buße. Es ist ein befreites Stehen im Sinne von nicht „niedergedrückt“. Das Stehen vor jemand reicht in den Bereich der Bereitschaft bzw. Wachdienstes. Im Stehen wird Bereitschaft zum Empfang ausgedrückt bzw. etwas auszuführen, zu gehen und stellt daher das Mittelglied zwischen sitzen und gehen.[533]

Das frühe Christentum übernahm das Stehen als gottesdienstliche Grundhaltung aus dem Judentum: „Und die Männer wandten sich von dort und gingen nach Sodom; Abraham aber blieb noch vor dem Herrn stehen“ (Gen 18,22). Der Mensch steht als Ganzer seinem Schöpfer gegenüber und wird von der Auferstehungsverheißung betroffen. Seit den Kirchenvätern wird in der Liturgie das Stehen als Zeichen *österlichen Existenz der Erlösten* der verstanden.

---

[531] Vgl. ebd., 46f.

[532] Vgl. ebd., 47f.

[533] Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 123.

Seit alters her ist das Stehen ein symbolisches Zeichen der Erlösten. Das Stehen entspricht der Haltung der Christen, die auf die Wiederkehr Christi mit einem wachsamen Geist warten. Ein getaufter Christ ist mit Christus auferstanden.[534]

Das Stehen führt als die vornehmste Gebetsgebärde auf Christus selbst zurück: „Und wenn ihr steht und betet, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemand habt, damit auch euer Vater, der in den Himmeln ist, euch eure Übertretungen vergebe“ (Mk 11,25).

In der Liturgie entspricht das Stehen vor Gott einer Haltung der Ehrfurcht. Das Aufstehen unterstreicht bestimmte liturgische Vollzüge in ihrer Bedeutung, wie das beim Evangelium als Haltung der Aufmerksamkeit der Fall ist.

Das Stehen vor Gott entspricht einem uralten Ausdruck der Ehrfurcht und drückt auch „Aufmerksamkeit, freudige Bereitschaft und Ehrerbietung gegenüber Gott und seinem Handeln aus“[535] Michael Kunzler hält „das Stehen so sehr charakteristisch für die Liturgie, daß es als deren ‚semeion‘ gilt“[536]. Das Stehen ist nicht nur Ausgangs- oder Endpunkt einer Bewegung, sondern eine selbstständige Ausdrucksgebärde.

> „Im strengen Sinn ist nur das Stehen als ‚Haltung‘ zu bezeichnen: nur im Stehen muß der Mensch wortwörtlich ‚sich halten‘, d.h. er muß sich in einer beständigen Anstrengung gegen die Kräfte der Schwerkraft aufrecht halten. Die aufrechte Haltung ist der Natur mühsam abgerungene Ausdruck der inneren Freiheit des Menschen: Im aufrechten Stehen stellt er sich seiner Umwelt entgegen. Dabei hält die äußere Haltung eng mit der inneren zusammen: nur wer auch innerlich Haltung hat, kann dies in der Gespanntheit des Aufrechtstehens ausdrücken.“[537]

Oft ist das Stehen mit anderen Gebärden verbunden (z.B. mit dem Sichbekreuzigen oder dem Segnen). Im Wechsel mit anderen Gebärden und Haltungen entspricht das Stehen der Grundhaltung im Gottesdienst.[538]

---

534 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 47f.

535 Ebd.

536 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 172.

537 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 47.

538 Vgl. ebd., 47f.

> „Die Gläubigen haben zu stehen von Beginn des Gesangs zum Einzug beziehungsweise während der Priester sich zum Altar begibt, bis zum Tagesgebet einschließlich, beim Gesang des Halleluja vor dem Evangelium, bei der Verkündigung des Evangeliums selbst, beim Glaubensbekenntnis und beim Allgemeinen Gebet sowie von der Einladung ‚Betet, Brüder und Schwestern' vor dem Gebet über die Opfergaben bis zum Ende der Messe."[539]

Bereits im frühen Christentum hat sich die stehende Körperhaltung mit dem Gebets-Gestus der erhobenen Hände, der so genannten Orantenhaltung bzw. Orantengestus, verbunden (vgl. 1 Tim 2,8).

3.3.3 Der aufrechte Gang – Gestaltetes Gehen bzw. das Schreiten

Als Ortswechsel und als Weiterführung des Stehens spielen das Gehen, Schreiten, der Zug, die Prozession sowohl als Zug mit geringer Teilnehmerzahl als auch in der Großform einer Prozession eine Rolle im Gottesdienst: Dabei erfolgt eine Verstärkung der personalen durch sachliche Zeichen, z.B. durch Prozessionsfahnen.

Eine Reihe von Ortsveränderungen ist im liturgischen Gesamtfeld enthalten, die über den bloßen Ortswechsel hinausweisen.

Dazu zählen die verschiedenen Prozessionen innerhalb wie außerhalb der Kirche, wie Prozession und Wallfahrt, Umzüge, Umschreitungen und Umritte, die unter dem Phänomen Gehen und Zug als dynamisches Gebilde zusammengefasst sind.[540]

Nach Hermann Reifenberg „haben wir es bei dem Phänomen Gehen – Zug mit einem sehr dynamischen Gebildete zu tun. Als symbolisches Element ist es zugleich plastischer Ausdruck der Dynamik des Evangeliums"[541].

---

[539] IGMR (2002) 43: „Fideles stent ab initio cantus ad introitum, vel dum sacerdos accedit ad altare, usque ad collectam inclusive; ad cantum Allelúia ante Evangelium; dum ipsum Evangelium proclamatur; dum professio fidei et oratio universalis fiunt; necnon ab invitatione Oráte fratres ante orationem super oblata usque ad finem Missae, praeter ea puae infra dicuntur."

[540] Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 129f.

[541] Ebd., 130.

Das *Gehen* ist eine typisch menschliche Form der Fortbewegung.

> „Seiner Struktur nach ist das Gehen (nicht nur lokomotorisch, sondern auch rhythmisch, darstellend und symbolisch) eine typisch menschliche Elementarform der Bewegung. Es betrifft den ganzen Körper; insbesonders die rhythmisch-harmonische Bewegung der Beine und der Arme.“[542]

Diese Form dient dem Ortswechsel und besitzt eine symbolische Bedeutung. Das aufrechte Gehen ist *symbolischer Ausdruck der Menschenwürde* und kann zum Symbol des *pilgernden Gottesvolkes* werden. Das schweigendes oder von Gebet, Gesang und Musik begleitende Gehen bzw. Schreiten von Ämtern bzw. Diensten oder von Gruppen bzw. der Gemeinde[543] „rhythmisiert und charakterisiert den ‚Gang‘ liturgischer Feiern“[544].

Nach Manfred Josuttis gehören zu den Bewegungen in der „Horizontalen“ jene, die als „Platzwechsel“ zu bezeichnen sind.[545] Dazu zählen das Gehen, Schreiten, Hin- und Herwandeln, Ein- und Ausziehen, Tanzen und andere Bewegungen. Das Gehen ist eine rhythmische Bewegung der Arme und Beine und betrifft den ganzen Körper. Aus dem Rhythmus des Gehens können sich auch einfache Tanzformen entwickeln, zu denen der Reigen- und Kreistanz gehören. Die Prozessionen lassen sich durch betendes oder schweigendes Gehen bzw. Schreiten kennzeichnen, das oft von Musik und Gesang begleitet wird. Das Schreiten, ein Ausdruck des Adels, ist etwas Edles, *frei und voll von vorandrängender Kraft*.[546] Eine aufrechte menschliche Gestalt „ihrer selbst mächtig, sich selbst tragend, ruhig und sicher, ist des Menschen alleiniges Vorrecht. Aufrechtes Schreiten bedeutet Menschsein”[547]. Einen besonders starken Ausdruck erlangt das intensive, bewusste Schreiten. Unter Schreiten kann das Gehen im inneren Einklang bezeichnet werden.

---

542 SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 31.

543 Vgl. ebd., 32.

544 Ebd.

545 JOSUTTIS, Praxis des Evangeliums, 169.

546 Vgl. GUARDINI, Von heiligen Zeichen, 26-28, bes. 26f.

547 Ebd., 27.

Liturgisches Gehen lässt sich besser als ein Schreiten bezeichnen, ohne Anschein einer Hast zu erwecken. Im Schreiten wird Feierlichkeit und Ausgeglichenheit zum Ausdruck gebracht.[548]

Romano Guardini stellt hinsichtlich des Schreitens folgende Fragen:

> „Wann sieht man Menschen schreiten? Nicht oft, scheint mir. Es ist kein Eilen, sondern ruhige Bewegung; kein Schleichen, sondern sicheres Vorangehen. Der Schreitende geht freien Fußes, er schleppt sich nicht; aufgerichtet, nicht gebückt. Nicht unsicher, sondern in festem Gleichmaß. Echtes Schreiten ist etwas Edles. Frei und doch in guter Zucht; leicht und stark, aufrecht und tragfähig, geruhig und voll von vorandrängender Kraft. Und danach, ob es das Schreiten des Mannes oder des Weibes ist, kommt in diese Kraft ein wahrhafter oder anmutiger Zug; trägt es äußere Last, oder eine innere Welt klarer Ruhe.“[549]

Auf das *gestaltete Gehen* wird im weiteren Verlauf im Rahmen der Prozessionen eingegangen. Wallfahrt, Prozession und liturgischen Tanz sind Formen der Bewegungsdimension, die über die elementaren Bewegungen im Gottesdienst hinausweisen und dennoch mit ihnen in großer Nähe stehen.

Hermann Reifenberg zählt den *Bereich Tanz und Reigen* zu den dynamischsten personalen Zeichen. „Man hat den Tanz ‚Poesie des Fußes’ bzw. der menschlichen Bewegung schlechthin genannt.“[550]

Vom Inhalt her sind sie Ausdruck von Freude und Jubel, von Trauer und Klage. Er erachtet dieses Gebilde auch im christlichen Gottesdienst als legitimes Ausdrucksmittel und erwähnt den im Osten äthiopischen Ritus) und im Westen den in Spanien bis in die Gegenwart hinein reichenden Tanz der Sechs „Baile de los Seises“. Auch Tanzspiele in Prozessionen zu Echternach oder in Mysterienspielen, der Reigen der Engel werden erwähnt als Bewegungsablauf in Form rhythmisch bestimmten und stilisierten Figurenwechsels.[551]

---

548 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 54f.

549 GUARDINI, Von heiligen Zeichen, 26.

550 Ebd. 131.

„Die Wallfahrt, die ebenfalls in den Gedankenkreis ‚Prozession' gehört, ist ein ‚Sichaufmachen zu einem bestimmten Ziel', um dort, gemeinsam mit anderen, Gottes Gegenwart zu erfahren."[552] Nach Ronald A. Sequeira sind Ausdrucksbewegungen „zwecklos und […] darum Grundelement eines Festes bzw. eines festlichen religiösen Aktes"[553].

3.3.4 Das Sitzen

Das Sitzen zeigt nach Hermann Reifenberg ein *ambivalentes* Gesicht. Das Sitzen ist einerseits eine Haltung *rezeptiven Zuhörens* in gelöster und entspannter Haltung und andererseits ist das Sitzen in den alten Kulturen eine *Hoheitshaltung* des *Vorstehers*. Das Sitzen erinnert an den Ehrensitz des Hausvaters, der bestimmte Hoheitsakte akzentuiert. Die Bischofsliturgie vermittelt Beispiele: das Sitzen des Bischofs bei der Wortverkündigung auf der Kathedra; auch beim zeichenhaften Tun, wie Inzensbereitung und Benediktion. Die Kathedra weist über ihren Funktionswert hinaus und setzt einen bestimmten Akzent, der im Zusammenhang der Besitzergreifung steht (Inthronisation bei Einführungshandlungen).[554] Verschiedene liturgische Elemente erlauben ein Verweilen im Sitzen:

- Das Sitzen als Ausdruck aufmerksamen Zuhörens und Zuschauens:

  Das Sitzen ist vor allem die Haltung des aufmerksamen Zuhörens und aufnehmenden Hörens. Das ist sowohl von Seiten der Gläubigen wie auch von Seiten des Vorstehers als Ausdruck des Hörens geltend. Das Sitzen in einer gelösten Haltung mit aufgerichtetem Oberkörper dient der Konzentration des Geistes, dem Nachdenken, dem Überlegen, der Besinnung und vor allem dem aufmerksamen Zuhören.

---

551 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 130f.

552 Ebd., 130.

553 SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 173.

554 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 124.

In der Liturgie bedeutet diese Ausdrucksgebärde des Sitzens ein Zeichen der Wachheit/Wachsamkeit und widerspricht der Auffassung einer nachlässigen Körperhaltung.[555] Im Sitzen verharrt der Mensch in der Ruhehaltung. Dies bedeutet nicht ein *nachlässiges Verzichten* auf liturgische Haltungen, wie z.B. das Stehen oder Knien, sondern ist eine eigenständige Haltung. Das Sitzen kann auch das Vor-Sitzens die Würde des Lehrens, des Richtens und Urteilens signalisieren. Der Liturge bzw. Vorsteher bringt durch das Sitzen den Ausdruck der Würde und gegebenenfalls des Lehrens zum Ausdruck. Dem Priestersitz als kommt deshalb eine eigene Bedeutung zu.[556]

- Das Sitzen von Personen mit besonderer Würde und Bedeutung:

  Das Sitzen wird von Personen mit einer besonderen Würde (geistliche und weltliche Würdenträger) eingenommen. Der Vorgang des Lehrens erhält somit autoritative Züge und verdeutlicht sich im Zusammenhang des römischen Ritus der Antike in der feierlichen Bischofsmesse (Pontifikalamt).[557] Die Bischöfe nahmen dieses Recht für sich in Anspruch und predigten in der Regel in sitzender Haltung. Auch der Richter sitzt beim richterlichen Akt. Dem Beichtvater kommt die jurisdiktionelle Gewalt zu. Der Priester sitzt bei der Lossprechung der Sünden, während die Beichtenden in den Beichtstühlen knien.[558] Ein Bibelzitat beleuchtet das Sitzen Gottes auf dem Thron: „Und Micha sprach: Darum höre das Wort des Herrn! Ich sah den Herrn auf seinem Thron sitzen, und das ganze Heer des Himmels stand um ihn, zu seiner Rechten und zu seiner Linken“ (1 Kön 22,19). Der Vorgang des Lehrens erhält somit autoritative Züge.

  Dies verdeutlicht sich im Zusammenhang des römischen Ritus der Antike in der feierlichen Bischofsmesse, dem Pontifikalamt, in dem die Predigt in der Regel sitzend gehalten wurde.

---

555 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 48.

556 Vgl. SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 57.

557 Vgl. ebd.

Die Bischöfe haben dieses Recht für sich in Anspruch genommen. Die Haltung des Sitzens wird von Personen mit einer besonderen Würde eingenommen. Dies gilt auch für geistliche und weltliche Würdenträger.[559]

Die Kathedra (Lehrstuhl) ist dem Bischof in seinem Amt als Lehrautorität seiner Teilkirche vorbehalten. Sie gewinnt als Sitz des Bischofs in der Wortverkündigung, bei der Inzensbereitung einschließlich der Benediktion als auch als bei Einführungshandlungen bei der Bischofsweihe eine sehr eindrucksvolle Bedeutung. Nach Ronald A. Sequeira, der die „Ausdrucks- und Handlungsgebärden" unterscheidet, ist die *Inthronisation* eher als letztere zu betrachten.[560] Die Gewohnheit vieler Gottesteilnehmer/Innen des Niedersitzens während des Eucharistischen Hochgebetes nach dem Sanctus bis zum Einsetzungsbericht widerspricht der einheitlichen liturgischen Grundhaltung des Stehens.

- Das Sitzen beim gemeinsamen Mahl

Im gesellschaftlichen Kontext ist das Sitzen beim gemeinsamen Mahl üblich. Ebenso bedeutet der Empfang des Leibes und Blutes Jesu Christi ein Mahl, das sich als solches von einem gewöhnlichen Mahl unterscheidet. Da in der Eucharistiefeier die sitzende Körperhaltung aller Kommunizierenden nicht möglich ist und sich auch mit der Ehrfurchtsbezeugung nicht vereinbaren lässt, erfolgt das Sitzen nach dem Kommunionempfang.[561]

> „Sie [die Gläubigen] haben zu sitzen, wenn die Lesungen vor dem Evangelium und der Antwortpsalm vorgetragen werden, bei der Homilie und bei der Bereitung der Gaben zur Darbringung sowie gegebenenfalls nach der Kommunion, wenn das heilige Schweigen gehalten wird."[562]

---

558 Vgl. ebd.

559 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausduckshandlung, 32.

560 Vgl. ebd.

561 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 48.

562 IGMR (2002) 43: „Sedeant autem dum proferuntur lectiones ante Evangelium et psalmus responsorius; ad homiliam et dum fit praeparatio donorum ad offertorium; atque pro opportunitate, dum sacrum silentium post Communionem servatur."

3.3.5 Die Verneigung bzw. das Verbeugen

Das Sich-Kleinmachen kommt auch im Verneigen des Kopfes und Verbeugen des Oberkörpers als Zeichen der Verehrung und Anerkennung eines Älteren oder im Range des Weiseren bzw. Höherstehenden zum Ausdruck.

> „Während es in der Ostkirche zu verschiedenen Gebeten einen eigenen Aufruf des Diakons gibt: ‚Neiget eure Häupter dem Herrn!‘, kennt man die Verneigung im offiziellen Verlauf der Liturgie bei uns kaum noch. Sie ist vor allem eine Ehrfurchtsbezeigung gegenüber dem Bild des Gekreuzigten oder dem Altar, wenn nicht der Tabernakel in seiner Nähe die Kniebeuge verlangt. Früher war es üblich, dass zu jedem ‚Ehre sei dem Vater‘ und zu verschiedenen Gelegenheiten im Verlauf der Messe eine Verbeugung geschah (gehalten haben sich im Messbuch die Verneigungen aller zu den Worten des Glaubensbekenntnisses, die die Menschwerdung erwähnen, und die Verneigung des Priesters bei der Bitte um Annahme bei der Gabenbereitung).“[563]

Das Verneigen bzw. Verbeugen in der Bittstellung und des Erflehens um Schutz liegen in dieser Bedeutungsebene. Am meisten erlangt diese Haltung des Bittens um Vergebung an Bedeutung. In diesem Zusammenhang wird auch das „Sich-Hinabneigen“ Gottes als Zeichen eines liebenden Entgegenkommens, Verstehens, des Sorgens um den anderen, im Sinne der katabatischen Dimension erwähnt. Eine demütige Gesinnung des Menschen kann im Verneigen und Verbeugen biblisch verdeutlicht werden: „Herr, bemühe dich nicht! Denn ich bin nicht würdig, daß du unter mein Dach trittst. Darum habe ich mich selbst auch nicht für würdig gehalten, zu dir zu kommen; sondern sprich ein Wort, und mein Diener wird gesund werden“ (Lk 6f.).

Je nach der Art der Verneigung unterscheidet Ronald A. Sequeira die einfache, tiefe Verneigung und die doppelte Kniebeuge.[564] „Kultur- und liturgiegeschichtlich ist die Verneigung älter und – anders als die Haltung des Kniens – bis heute weiter verbreitet als die Kniebeuge.[565]

---

563 KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 81.

564 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 33.

3.3.6 Das Knien bzw. die Kniebeuge

Das Knien ist Zeichen betonter Buße oder akzentuierter persönlicher Ergriffenheit: Die mit dem Knien zusammenhängende Haltung der Prostration (auf dem Angesicht liegen) drückt Selbstaufgabe und Ergebenheit aus. Als Inbegriff tiefster persönlicher Ergriffenheit signalisiert das Knien Huldigung, Bezeugung der Ehrfurcht bzw. Verehrung, Dankbezeugung, Demut, Bitte oder Flehen.[566] Hinsichtlich des *Kniens und der Verneigung* bemerkt Ronald A. Sequeira:

> „Beide Gebärden sind strukturell gleichartige Teile eines den ganzen Körper betreffenden, von der Haltung des Stehens ausgehenden und zu ihr zurückkehrenden Bewegungsablaufes. Sie treten aber auch als eigenständige Gebärden auf bzw. werden miteinander verbunden. Bei der Verneigung kann man zwischen einfacher und tiefer Verneigung unterscheiden. Das Knien unterscheidet sich in der Bewegungsstruktur, je nachdem, ob der Beter nur ein Knie beugt und gleich zur stehenden Haltung zurückkehrt, oder ob er auf beide Knie niederkniet und gegebenenfalls in dieser Haltung verharrt, bevor er wieder aufsteht.“[567]

Im Altertum war die *Kniebeuge* eine Haltung von Gefangenen und Sklaven im Angesicht des Herrschers. Diese Haltung im Angesicht ihres mächtigen Herrn hat sich bis heute erhalten. Das Knien bzw. die Kniebeugen sind als Ehrenbezeugung über das Hofzeremoniell im 9. Jahrhundert in den Gottesdienst eingedrungen. Das Knien bzw. die Kniebeuge richteten sich auf Altar, Bilder, Reliquien, Kreuz und auch den Bischof, da in ihnen der gegenwärtige Herr verehrt wurde. Vor allem fand das Knien im Mittelalter mit zunehmender Klerikalisierung Eingang in die öffentlichen Gottesdienste. Die Haltung des Kniens hängt mit der Prostration (Haltung des Liegens) in einem Zusammenhang. Die Besonderheit dieser liturgischen Gebärdensprache liegt in der Bedeutung der persönlichen Ergriffenheit.[568]

Das Bitten um Erbarmen, das Zeichen der Hingabe, der Übereignung an einen anderen (Gott), die Bereitschaft und Ergebenheit zur Übernahme einer Aufgabe, wird in der Prostration zum Ausdruck gebracht.

---

565 Ebd.

566 Vgl. ebd.

567 Ebd.

Das „Sich-Niederwerfen“ steht mit dem stillen Gebet in der benediktinischen Tradition der Mönche in Verbindung. Während der Psalm stehend gesungen wird, werfen sich die Mönche zum stillen Gebet, das sich an jeden Psalm anschließt, nieder und erheben sich erst zum Zeichen des Oberen.[569]

Bereits im Mittelalter ist nach dem Gebet nur noch die Kniebeuge erhalten geblieben. „Kniebeuge und Verneigung sind elementare Teilbewegungen, die in verschiedenen Feiern – ebenso wie die Haltung des Kniens und Verneigt-Stehens – mit bestimmten liturgischen Vollzügen in fester Verbundenheit stehen. Diese elementaren Teilbewegungen gelten beim Empfang des Segens, bei bestimmten Gebeten und bei der Verehrung der Eucharistie.[570]

In-die-Knie-Gehen bedeutet schwach werden und Bezeugung der Ehrfurcht im Angesicht eines überwältigenden Ereignisses. Der Mensch bringt dadurch seine Kleinheit und Niedrigkeit gegenüber Gott zum Ausdruck. Im jüdisch christlichen Bereich entspricht das Knien einer tiefen Gebetshaltung des Menschen. Das von Ehrfurcht getragene Niederknien ist in judenchristlicher Zeit in erster Linie eine Haltung des privaten Gebetes des einzelnen und im öffentlichen Gemeindegottesdienst noch kaum verbreitet. Zur Verehrung der Eucharistie wurde das Knien erst Ende des Mittelalters üblich. Anlässlich der zunehmenden Klerikalisierung der Liturgie fand das Knien im öffentlichen Gottesdienst Eingang. Mit der zunehmenden Klerikalisierung der Liturgie im Mittelalter fand das Knien Eingang in den Gemeindegottesdienst. Ein weiterer Faktor für das Knien ist auch durch die Einführung der Kniebänke als Gemeindegestühl gegeben, die erst im 14./15. Jahrhundert erfolgte. Das Knien ist als Haltung der Anbetung und Buße bei entsprechenden liturgischen Elementen auch in der Gegenwart angebracht. Das Knien galt aber auch als Ehrfurchtsbezeugung angesichts eines erhabenen Ereignisses. Einerseits ist das Knien Zeichen demütiger Anbetung, das sich andererseits zur ehrfürchtigen Kniebeuge verselbstständigen kann.[571]

---

568 Vgl. ebd.

569 RB 20,1-5. Das 20. Kapitel bezeugt die Ehrfurcht beim kurzen und lauteren Gebet in Stille.

570 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 33.

571 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 49.

Im Abendland wird seit Beginn der Neuzeit die Eucharistie, den Altar und das Kreuzbild verehrt. Das Knien bei der Kreuzverehrung am Karfreitag zeigt in besonderer Weise den Charakter der Huldigung vor dem Herrscher und Sieger. In der heutigen Zeit ist das Knien als Haltung der Anbetung und der Buße bzw. bei bestimmten liturgischen Elementen angebracht.[572]

> „Das *Knien* (Genuflex) ist entweder ein vorübergehender Akt oder eine länger dauernde Haltung. Es ist eigentlich eine vereinfachte Prostration. Häufig es Zeichen der Bußgesinnung – Knien ist die Haltung, die fromme Christen meistens beim Gebet einnehmen. In der Liturgie ist das Knien je nach den Rubriken zu bestimmten Zeiten, Tagen und Gelegenheiten vorgeschrieben.“[573]

Im Wandel des Liturgieverständnisses durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils wurde der Gemeinde als Trägerin des Gottesdienstes Bedeutung zuerkannt und die der Würde des Menschen angemessene stehende Gebetshaltung wieder zurück gewonnen.[574]

> „Sie [die Gläubigen] haben zu knien während der Konsekration, sofern sie nicht aus gesundheitlichen Gründen, wegen des beengten Raumes, einer größeren Anzahl von Anwesenden oder aus anderen vernünftigen Gründen daran gehindert sind. Wer aber zur Konsekration nicht kniet, hat eine tiefe Verneigung zu machen, während der Priester nach der Konsekration eine Kniebeuge macht. „Alle stehen zur Eröffnung, und nach dem Kommunionempfang sitzt man; vor allem steht man beim ganzen Hochgebet (‚berufen, vor dir zu stehen‘), kniet aber, soweit nicht vernünftige Gründe daran hindern, zum Einsetzungsbericht.“[575]

Als Ehrenbezeugung geltend ist die Kniebeuge auf Personen (Bischof, Priester) und Sachgegenständen (z.B. Kreuz, Reliquien) sowie Dingen bezogen, die im Gottesdienst zum Zeichen für die Gegenwart Gottes geworden sind, z.B. Brot und Wein innerhalb der Eucharistiefeier, das Evangeliar in der Feier des Wortgottesdienstes.

---

572 Vgl. ebd.

573 FORSTNER, Dorothea, Die Welt der Symbole, Innsbruck / Wien / München ^{2}1967, 24.

574 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 49.

575 IGMR (2002) 43: „Genuflectant vero, nisi valetudinis causa, vel ob angustiam loci vel frequentiorem numerum adstantium aliasve rationabiles causas impediantur, ad consecrationem. Hi vero qui non genuflectunt ad consecrationem, inclinationem profundam peragant dum sacerdos genuflectit post consecrationem“.

Die Vielzahl der Kniebeugen wurden durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils erheblich reduziert.[576]

Die Kniebeuge liegt in einer vergleichbaren Bedeutungsebene wie das Knien und drückt ebenfalls Demut und Ehrfurcht aus. Als elementare Teilbewegung stehen in verschiedenen Feiern die Kniebeuge sowie die Haltung des Kniens und Stehens in verneigter Körperhaltung mit liturgischen Vollzügen (z.B. beim Empfang des Segens, bei bestimmten Gebeten sowie bei der Verehrung der heiligen Eucharistie) in fester Verbundenheit.

3.3.7 Die Prostration – Proskynese / Kleine Metanie – Goniklisia / Große Metanie

Die Prostration ist „eine Intensivform der Verbeugung und der Kniebeuge“[577]. Sie bezieht den ganzen Körper ein. Am Ende der Bewegung liegt der Körper flach ausgestreckt auf dem Boden liegt. Die Größe Gottes wird als eindeutiges Zeichen der Demut neben dem Knien und dem Verneigen auch im „Sich-Niederwerfen“, auch Prostration (lat. prostratio) genannt, anerkannt.

Die Proskynese (προσκύνησις) besteht heute noch im Orient und ist das äußere Zeichen der Anbetung Jahwes. In der Antike wurde durch die Prostration *höchste Ehrfurcht oder Anbetung* ausgedrückt. Die Huldigung wird von den Heiden erwiesen und bezog sich auf ihre Götter und *göttlich verehrten Herrschern*.[578]

Die Prostration beim Gebet erwächst, ähnlich wie das Knien, aus dem Bewusstsein der eigenen Sünde und kennzeichnet darum das Bußgebet und das dringliche Bittgebet. Der am Boden ausgestreckte Körper drückt in der Haltung des ausgestreckt auf dem Boden liegenden Körpers Hingabe und Bereitschaft aus. In der Bibel gilt das Niederwerfen als Ausdruck der Überwältigung durch die erfahrende Gegenwart Gottes (vgl. Gen 17,3).

---

576 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 33.

577 Vgl. ebd.

578 Vgl. FORSTNER, Die Welt der Symbole, 23.

Jesus warf sich in der Passionsszene in Gethsemane zum Gebet an seinen Vater nieder und brachte durch diese Gebärde seine Willensunterwerfung zum Ausdruck (vgl. Mk 14,36; Mt 26,39).

Als Geste des privaten Gebetes wird die Prostration bis heute liturgisch als Zeichen der Hingabe, Demut und völliger Unterwerfung vollzogen.

Dieses Zeichen der völligen Hingabe ist heute in der Karfreitagsliturgie, bei den Weihen anlässlich der Diakonweihe, Priesterweihe, Bischofsweihe, Mönchsprofess, Jungfrauenweihe und Weihe der Äbte und Äbtissinnen, üblich.

Einer allgemeinen Beobachtung nach ziehen in der Karfreitagsliturgie Priester und seine Assistenz in roten Gewändern zum Altar, verneigen sie sich vor ihm und werfen sich nieder zum Verharren in stillem Gebet.

> „In der *Liturgie* ist die Prostration nach römischem Ritus für den Zelebranten und seine Assistenz zu Beginn der Karfreitagszeremonien vorgeschrieben. Personen, die einen höheren Grad kirchlicher Weihe erhalten (vgl. Pontifikale Rom.), prosternieren während der Allerheiligenlitanei des betreffenden Ritus. In manchen Klöstern sind Prostrationen mit den Usancen der Aufnahme und mit Teilen der *Profeßfeier* verbunden.“[579]

Im Altertum wurde durch das Berühren des Bodens mit der Stirn (Proskynese) oder das Küssen des Fußes verehrender Persönlichkeit höchste Ehrfurcht, Anbetung bzw. das Flehen um Beistand und Gnade ausgedrückt.

Im Unterschied zu den Liturgien des Ostens ist die Prostration im Westen seltener geworden. Wie bereits erwähnt, wird sie von Weihekandidaten bei der Allerheiligenlitanei, jedoch nie von der ganzen Gemeinde vollzogen. Da sie einer anderen Kulturepoche entstammt und im Westen eine Seltenheit darstellt, erhält sie gerade dadurch einen besonders *eindrucksvollen Aspekt*.[580]

---

[579] Ebd.

[580] Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 33.

Außerdem drückt bei „der *Allerheiligenlitanei* und in den erwähnten monastischen Bräuchen […] das völlige Sichniederwerfen besser als Worte die volle Hingabe aus, das Bewusstsein der eigenen Unwürdigkeit und Ohnmacht“[581].

- Kleine Metanie – Proskynese

  In byzantinischen Ritus ist die Proskynese (gr. προσκύνησις) Gestalt der *Kleinen Metanie* durch ein weites Nach-vorn-Beugen des Körpers mit Berührung der Erde durch die rechte Hand üblich. Für Christen drückt die Proskynese die kniefällige Huldigung der Gott allein zukommenden Anbetung aus. Der gr. Begriff Proskynese (προσκύνησις) bezeichnet eine kniefällige Huldigung, Anbetung. Durch die Proskynese wird die Anbetung Gottes (latreia) bzw. (Heiligen-) Verehrung (Dulie, Hyperdulie) zum Ausdruck gebracht.[582]

- Große Metanie – Goniklisia

  Die *Große Metanie* bringt vor allem eine strenge Bußgesinnung zum Ausdruck und wird daher in der großen Fastenzeit ausgeübt. Sie besteht im *Sichniederwerfen* des ganzen Körpers auf die Erde unter Abstützung durch die Arme und Berührung der Erde mit der Stirn.

  Das demütige „Sich-klein-machen“ im Knien bzw. „*Sichniederwerfen“* (an kennzeichnenden Fasttagen, das Buß- und Bittgebet) wird nach dem Konzil von Nizäa für Sonntage und in der österlichen Freudenzeit verboten.

  Am Ende der Osterzeit begeht die byzantinische Kirche in der Abendliturgie am Pfingstsonntag den Wiederbeginn des knienden Betens mit der Gonyklisia (gr. γονυκλισία).[583]

---

581 FORSTNER, Die Welt der Symbole, 24.

582 Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch, 164.

583 BERGER, Rupert, Art. Liturgische Körperhaltung, in: LThK^3 6, 1001-1003.

3.4 Dynamische Bewegungen und Zeichenhandlungen

Im Bereich der personalen Zeichen untergliedert Hermann Reifenberg die Handlungen in *Einzelhandlungen, Handlungsgefüge* und *Szenische Akte.*[584]

3.4.1 Einzelhandlungen

Einzelhandlungen machen Aussagen eigener Art und folgen durch Erheben, Hochheben oder Bewegen eines Gegenstandes.

Damit werden Handlungen verbunden, die zugleich Zeigegesten oder besondere Hinweise auf eine Sache bedeuten. Solche Akte machen zeichenhafte Aussagen. Im Wortgottesdienst wird ein ehrfurchtsvoller Umgang mit dem Evangeliar gefordert. Dabei spielt auch das Motiv der Bezeichnung der Ehrwürdigkeit eine Rolle. Als Beispiele werden Einzelhandlungen in sakramentalen Gottesdiensten angeführt. Einzelhandlungen finden im Rahmen einer liturgischen Handlung durch die Waschung des Altars bei der Altarweihe, durch das Mischen von Öl und Zutaten zum Chrisam und in der Übergabe von Gegenständen (Kelch, Kerze) statt. Bei einer Trauung, Profess und Stiftung erfolgt die Unterzeichnung von Urkunden.[585]

3.4.2 Handlungsgefüge

Das Handlungsgefüge ist nach Hermann Reifenberg eine Abfolge von Akten:

Als Beispiel wird die Begräbnisliturgie angeführt, „die in ihrer Form von der liturgischen Krankenbetreuung über das Begräbnis hin zum Totengedenken zeichenhafter Ausdruck einer christlichen Auffassung von Nächstenliebe und Auferstehungshoffnung“[586] reicht.

---

584 REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 131.

585 Vgl. ebd., 131f.

586 Ebd., 132.

3.4.3 Szenische Akte

Im engeren Sinn werden diese Akte “Szenische Gebilde“ genannt. Es handelt sich dabei um Abläufe, die verwandt mit dem Theater sind, gestaltsmäßig eine Abrundung und in optischer Weise Verkündigung und Lobpreis beinhalten (so genannte Kurz-Szenen und Lang-Szenen). Als Beispiel dafür wird die Lichtfeier der Osternacht erwähnt. Sie erstreckt sich von der Station am Osterfeuer über die Bereitung der Kerze bis zum Einzug in die verdunkelte Kirche, in der sich das Licht ausbreitet. Charakteristisch für die Osterfeier sind auch das Aufstellen der Osterkerze, die Inzensierung mit Weihrauch, die Segensbitte und der Osterlobpreis. Hinweise bestehen auch hinsichtlich neuer Formen des Gottesdienstes, wie Mysterienspiele und in neuerer Zeit die liturgischen Verkündigungsspiele.[587]

3.4.4 Handlungsgebärden

Als exemplarische Beispiele des Bereiches der Handlungsgebärden werden die Gabenbereitung mit ihren Begleithandlungen und die Kommunionriten einer näheren Betrachtung herangezogen.

3.4.4.1 Die Gabenbereitung und ihre Begleithandlungen

Zu Beginn der Eucharistiefeier wird der Altar, der Tisch des Herrn, bereitet.

> „Dann bringt man die Opfergaben zum Altar. Angemessenerweise werden Bot und Wein von den Gläubigen dargereicht, vom Priester aber oder von einem Diakon an einem geeigneten Ort entgegengenommen, um zum Altar gebracht zu werden. Wenn auch die Gläubigen das Brot und den Wein, die für die Liturgie bestimmt sind, nicht mehr wie früher selbst mitbringen, behält der Ritus, sie nach vorne zu tragen, doch Aussagekraft und geistliche Bedeutung.“[588]

---

[587] Vgl. ebd.

[588] IGMR (2002), Art. 73: „Oblationes deinde afferuntur: panis et vinum ladabiliter a fidelibus praesentantur a sacerdote autem vel a diacono loco opportuno accipiuntur ad altare deferenda. Quamvis fideles panem et vinum ad liturgiam destinata non jam de suis proferant sicut olim, ritus tamen illa deferendi vim et significationem spiritualem servat.“

Die Gaben von Brot und Wein werden „vor Gottes Angesicht“ gebracht. Sie werden Der Tisch des Herrn (Altar) bildet dafür die „einzig legitime Form“[589]. Die Gaben werden aus dem Bereich des Profanen ausgesondert und sind Zeichen der menschlichen Hingabe:

> „Was also kann Gott als Opfergabe dargebracht werden, was ihm nicht schon als Schöpfer von allem zu eigen wäre? Die Liebe seines Geschöpfes Mensch allein! Diese absolut frei Gegenliebe des Menschen zu Gott, der ihn zuerst geliebt hat, äußert sich in der ‚Opfergabe‘ des Lobes, der Hingabe und des Gottvertrauens.“[590]

Die Altarplatte (Altarmensa) ist eine seit Jahrhunderten geläufige Bezeichnung. Der Altar ist der Mittelpunkt der Eucharistiefeier. In frühkirchlicher Bedeutung wurden Naturalgaben für die Agapen gestiftet.[591]

> „Auch Geld oder andere Gaben, die von den Gläubigen für die Armen oder für die Kirche gespendet beziehungsweise in der Kirche eingesammelt werden, sind willkommen. Deshalb werden sie an einem geeigneten Ort niedergelegt, jedoch nicht jedoch auf dem Tisch der Eucharistie.“[592]

Die Gaben galten als freiwillige monatliche Liebesgaben. Die „Gaben der Erde und der menschlichen Arbeit sind immer auch Gaben Gottes, der wegen seiner Güte gepriesen wird; sie werden ‚vor sein Angesicht‘ gebracht, damit sie im eucharistischen Opfer zum ‚Brot des Lebens‘ und ‚Kelch des Heiles‘ werden“[593.]

Zur Gabenbereitung und deren Handlungsgebärden zählen das Entgegennehmen der Gaben, die Mischung von Wein und Wasser, die Inzensierung der Gaben, die Händewaschung sowie das Emporheben der Gaben.

---

589 EMMINGHAUS, Die Messe, 233.

590 KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 221.

591 Vgl. ebd.

592 IGMR (2002) 73: „Etiam pecunia vel alia dona pro pauperibus vel pro ecclesia a fidelibus allata vel in ecclesia collecta accepta habentur: puapropter loco apto extra mensam eucharisticam collocantur.“

- Das Entgegennehmen der Gaben:

  „Die Opfergaben der Gläubigen werden vom Priester entgegengenommen, wobei der Akolyth oder einer, der einen liturgischen Dienst ausübt, hilft.“[594]

- Die Mischung von Wein und Wasser – Commixtio:

  Der Wein muss „vom Gewächs des Weinstockes“ (vgl. Lk 22,18) stammen und naturrein sein. Die Beimischung von Wasser entstammt nicht jüdischem, sondern griechischem Brauch[595] und herrschte nach Josef Andreas Jungmann[596] „schon zur Zeit Jesu auch in Palästina“[597].

- Die Händewaschung – Lavabo

  Von der Händewaschung (lat. lavabo) ist im Ps 26,6 die Sprache: „Ich werde waschen“. Unter Lavabo wird die Händewaschung des Priesters verstanden.

  Die liturgische Händewaschung entspricht dem Verlangen der inneren Reinigung und des Abwaschens von Schuld. Die Händewaschung ist ein Zeichen der Buße. Diesen letzten Bußakt wird mit den gesprochenen Worten des Priesters verbunden: „Herr, wasche ab meine Schuld, von meinen Sünden wasche mich rein“ (Ps 51,4).

- Das Inzensieren der Gaben

  Als künftige Gestalten des Leibes und Blutes Christi sind sie in besonderer Weise geheiligt.

---

593 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 345.

594 IGMR (2002) 140: „Oblationes fidelium a sacerdote accipiuntur, adiuvantibus acolytho vel alio ministro.“

595 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 344.

596 Vgl. JUNGMANN, Missarum Sollemnia, Bd. I, 48f.

597 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 344.

> „Wird Weihrauch verwendet, gibt ihn der Priester anschließend ins Rauchfass, segnet ihn schweigend und inzensiert die Opfergaben, das Kreuz und den Altar. Einer, der einen liturgischen Dienst ausübt, inzensiert an der Seite des Altares stehend, den Priester, anschließend das Volk.“[598]

Die Inzensierung der Gaben steht in „geistiger Nähe zum byzantinischen Gebet über dem Weihrauch, das zur Proskomidie gehört“[599]. Der griechische Begriff der Proskomidie bedeutet im ursprünglichen Sinn die Zurüstung der Opfergaben in der Chrysostomusliturgie.[600]

Jeder Beweihräucherung im Gottesdienst wird ein epikletischer Grundton verliehen.

> „Wie der Wohlgeruch nach oben steigt, so soll unsere Opferhingabe Gott wohlgefällig sein. Irgendwie werden die Gaben von Brot und Wein durch die Räucherkreise, die der Priester mit dem Weihrauchfaß um sie zieht, ‚ausgegrenzt‘ aus der profanen Wirklichkeit als Lebensmittel für den sterblichen Leib […]. Und wie die Rauchkreise um Kelch und Hostienschale ja nicht still stehen bleiben, sondern nach oben steigen, so soll alles Ausgegrenzte sich nach oben durch Christus zum Vater erheben.“[601]

3.4.4.2 Das Emporheben von Kelch und Hostie

Die Elevation und bezieht sich auf das Emporheben von Kelch und Hostie während der Schlussdoxologie des Eucharistiegebetes.

Sie wird zurückgeführt auf die stadtrömische Liturgie des 7. Jahrhunderts. Zunächst beschränkte sich die *große Elevation* nur auf die Schau der Hostie, die im 13. Jahrhundert als Gestus für die Schau und Anbetung der Gemeinde entstanden ist.[602]

---

598 IGMR (2002) 144: „Deinde, si incensum adhibetur, sacerdos illud in thuribulo imponit atque oblata, crucem et altare incensat. Minister stans ad latus altaris sacerdotem incensat, deinde populum.”

599 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 346.

600 Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch, 164.

601 KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 222.

602 Vgl. SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph, Art. Gesten/Gebärden, Liturgische, in: TRE 13, 151-155, hier: 154.

In der Eucharistiefeier findet die Elevation nach folgendem Ritus statt, wobei sich hinsichtlich der rituellen Ausgestaltung mimetische Elemente und Ehrfurchtsgesten mischen:

- Leichtes Erheben von Brot und Kelch.
- Leichte Verneigung zum Brot- und Kelchwort.
- Kniebeuge.
- Eventuell auch ein Glockenzeichen jeweils nach dem Brot- und Kelchwort.
- Weihrauch-Inzensierung.[603]

3.4.4.3 Ausfaltung der Kommunionriten

Die *Brotbrechung* (fractio) gab der Eucharistiefeier ursprünglich ihren Namen unter Hinweis auf 1 Kor 10,16f.

- Der Ritus der Brotbrechung im Kommunionteil der Messe

  Die Brotbrechung zählt zu einem Komplex von Texten und Riten, die der Vorbereitung auf das eucharistische Mahl dienen: Vaterunser, Friedensgruß und Brotbrechung. Das Brotbrechen ist Bestandteil des Mahles und findet seinen sinnvollen Ort zwischen Dankgebet und Mahlhandlung. Als unverzichtbarer Mahlritus findet sich das Brotbrechen nicht nur beim Abendmahl, sondern in den vor- und nachösterlichen Mahlberichten (vgl. Mk 6,41; Mk 14,22; Lk 24-30f.). Die anderen Elemente sind im Neuen Testament nicht an dieser Stelle bezeugt.[604]

  Die Geste des Brotberechens ist kein isolierter Vorgang, sondern steht mit der Kommunionfeier in Verbundenheit (vgl. 1 Kor 11).

---

603 Vgl. MEYER, Eucharistie, 347.

604 Vgl. ebd.

In der Apostelgeschichte wird die Feier des Brotbrechens der ersten christlichen Gemeinden in den Privathäusern bezeugt (Apg 2,42.46). Die Brotbrechung wird zur Bezeichnung für die christliche Mahlfeier. Gemeint ist immer das gesamte Mahlgeschehen, das sich im Segnen, Brechen, Essen des Brotes und im Segnen, Herumreichen des Kelches sowie Trinken des Weines ereignet.[605] Das Brotbrechen war für die Christgläubigen aus der Frühzeit nichts Außergewöhnliches. Beim Brotbrechen handelte es sich ursprünglich um einen beim jüdischen Mahl gewöhnlichen Vorgang, bei dem der Hausvater das Brot brach und die einzelnen abgebrochenen Stücke weiterreichte. Dieser Vorgang gewann eine besondere Bedeutung, so dass die Christen die ganze Feier der Eucharistie danach bezeichneten.

Zunächst wird auf die praktisch-symbolische Bedeutung hingewiesen: Die abgebrochenen Stücke wurden zum Symbol und auch zum Synonym für die Tischgemeinschaft. Alle Mahlteilnehmer essen von dem *einen* Brot, dem Leib Christi, und bilden den einen Leib Christi. Alle Teilhabenden an dem *einen Brot*, bilden *den einen* Leib Christi. Das *eine Brot* ist die Gemeinschaft mit dem Leib Christi.[606] Die ursprüngliche Bedeutung des Brotbrechens zeigt, dass *alle* in der Kommunion von dem *einen* Brot essen, das Christus ist, und dadurch *ein* Leib werden (vgl. 1 Kor 10,17). Das Brechen des Brotes besitzt eine tiefe und für die Eucharistiefeier zentrale Symbolik. Im Anteil-Erhalten an dem einen Brot (und ebenso an dem einen Kelch) wird die Anteilnahme „am Schicksal Jesu realsymbolisch verwirklicht“[607]. Die *Brotbrechung* ergibt sich aus der Notwendigkeit des Teilens des (einen) Brotes für die vielen und gewinnt eine besondere Aussagekraft.[608] Darüber hinaus verweist die Brotbrechung auf den gewaltsamen Tod Jesu, dessen gedacht wird.

---

605 Vgl. BECKER, Hans-Jakob, Das Brotbrechen, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg, Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 87-89, hier: 87.

606 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 373-375, bes. 373.

607 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 238.

608 SCHMIDT-LAUBER, Gesten/Gebärden, 154.

Die Eucharistiefeier ist Gedächtnis des Todes und der Auferstehung:

> „Die Gebärde der Brotbrechung, die von Christus beim Letzten Abendmahl vollzogen wurde und die in apostolischer Zeit der ganzen Eucharistiefeier den Namen gab, ist ein Zeichen dafür, dass die vielen Gläubigen bei der Kommunion von dem einen Brot des Lebens, das der für das Heil der Welt gestorbene und auferstandene Christus ist, ein Leib werden (1 Kor 10,17).“[609]

Da sich die Gottesdienstgemeinde immer mehr als Zuschauerin der Klerikerliturgie entwickelte und die Kommunionhäufigkeit infolge der Furcht vor dem *heiligen Mysterium* rückläufig wurde, verlor in der römischen Kirche die Brotbrechung ab dem 9. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung. Ein weiteres Kriterium des Bedeutungsverlustes ergab sich durch die Notwendigkeit der Einführung einer *vorgestanzten Hostie* und die *Reduktion* der Brotbrechung auf das Brechen der einen Priesterhostie. Die ursprüngliche Bedeutung der Brotbrechung (vgl. 1 Kor 10,17) wurde durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils wiederhergestellt.[610]

> „Wo sich das Um-den-Altar-Stehen (circumstantes) verwirklichen lässt, sollte beim Brot die Dimension des austeilenden Hausvaters, beim Kelch hingegen die den Kelch untereinander teilende Mahlgemeinschaft zeichenhaft akzentuiert werden (vgl. Lk 22,17-20).“[611]

Im Laufe der Jahrhunderte hat sich während der Brotbrechung das *Agnus Dei* als Begleitgesang entwickelt. Das *Agnus Dei* wurde im 7. Jahrhundert verbindlich in die Eucharistiefeier aufgenommen und wurzelt in den Vorstellungen der Liturgie des Ostens. Bereits in frühester Zeit wurde das eucharistische Brot als Lamm bezeichnet, das die Sünden der Welt Hinwegnehmende (vgl. Off 5,6-8).

---

609 IGMR (2002) 83: „Gestus fractionis a Christo in ultima cena peractus, qui tempore apostolico toti actioni eucharisticae nomen dedit, significat fideles multos in Communione ex uno pane vitae, qui est Christus pro mundi salute mortuus et resurgens, unum corpus effici (1 Cor 10,17).“

610 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 238f.

611 BECKER, Das Brotbrechen, 89.

Dem Agnus Dei (Confractorium) kommt als Begleitgesang (Litanei) an dieser Stelle eine meditative Bedeutung zu. Sinnvollerweise wäre die Litanei nach der Länge und Dauer des Brotbrechens abzustimmen.[612]

In den Gesangsbüchern findet sich eine Dreizahl der Anrufungen. Der Ritus der Brotbrechung ist dem Priester bzw. Diakon vorbehalten:

„Der Priester bricht das Brot und gibt ein Stück der Hostie in den Kelch, zum Zeichen der Einheit von Leib und Blut des Herrn beim Werk des Heils, das heißt des lebendigen und verherrlichten Leibes Jesu Christi. Die Anrufung Lamm Gottes (Agnus Dei) wird üblicherweise von der Schola oder vom Kantor im Wechsel mit dem Volk gesungen oder zumindest mit lauter Stimme gesprochen. Die Anrufung begleitet die Brechung des Brotes. Deshalb kann man sie so oft wie nötig wiederholen, bis der Ritus beendet ist. Die letzte Anrufung schließt mit den Worten gib uns deinen Frieden (dona nobis pacem).“[613]

- Kommunionspendung

Der Kommunionspendung geht eine *Vorbereitung und eine Einladung* voraus:

„Da die Eucharistiefeier das österliche Mahl ist, ist es angebracht, dass die in rechter Weise disponierten Gläubigen nach der Weisung des Herrn seinen Leib und sein Blut als geistliche Speise empfangen. Darauf sind die Brotbrechung und die anderen vorbereitenden Riten ausgerichtet, wodurch die Gläubigen zur Kommunion unmittelbar hingeführt werden.“[614]

Für eine Vorbereitung auf einen fruchtbaren Kommunionempfang sind die vorgesehenen Gebete des Priesters Privatgebete und daher in der Liturgie problematisch, denn die Vorbereitung ist *eine Sache* der *ganzen Gemeinde*“[615].

---

612 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 238f.

613 IGMR (2002) 83: „Sacerdos panem frangit et partem hostiae in calicem immittit, ad significandam untiatem Corporis et Sanguinis Domini, in opere salutis, scilicet Corporis Christi Iesu viventis et gloriosi. Supplicatio Agnus Dei a schola vel a cantore, populo respondente de more cantatur, vel saltem elata voce dicitur. Inovatio fractionem panis comitatur, quare repeti potest quoties necesse est adusque ritum peractum. Ultima vice concluditur verbis dona nobis pacem.”

614 IGMR (2002) 80: „Cum celebratio eucharistica convivium paschale sit, expedit ut, iuxta mandatum Domini, Corpus et Sanguis eius a fidelibus rite dispositis ut cibus spiritualis accipiantur. Ad hoc tendunt fractio aliique ritus praeparatorii, quibus fideles ad Communionem immediate adducuntur.”

615 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 375.

„Der Priester bereitet sich mit dem entsprechenden stillen Gebet vor, damit er den Leib und das Blut Christi fruchtbringend empfängt. Auch die Gläubigen tun dies, indem sie schweigend beten. Der Priester zeigt sodann über der Patene bzw. Hostienschale oder über dem Kelch das eucharistische Brot den Gläubigen und lädt sie zum Gastmahl Christi ein. Zusammen mit den Gläubigen erweckt er einen Akt der Demut, wobei er sich der vorgeschriebenen Worte aus dem Evangelium bedient.“[616]

- Vor dem Kommunionempfang zeigt der Priester den Gläubigen das eucharistische Brot. Die Worte des Hauptmanns von Kafarnaum sind aus der Hl. Schrift entnommen sind (vgl. Mt 8,8). In diesem biblischen Zitat kommt die Gesinnung der Demut zum Ausdruck.

- Zur Spendung der Kommunion ist ein ehrfurchtsvolles Verhalten im Umgang mit dem Allerheiligsten geboten: Die Ehrfurcht bei der Reichung des Leibes und Blutes des Herrn ist nicht nur dem geweihten Priester, sondern auch den Kommunionhelfer/Innen zu Eigen. Als vorbildliches und lebendiges Zeugnis des Glaubens sind als Ehrfurchtsbezeugung die Kniebeuge sowie ein respektvoller Umgang geboten, denn nach außen hin wird die innere Haltung offenbart. Das vorbildliche Handeln im Reichen des Leibes und des Blutes Christi bleibt nicht ohne Auswirkung der Gottesdienstgemeinde.

  Zur Frage der Hand- oder Mundkommunion erwähnt Michael Kunzler, dass die Weise der Kommunion zeitweilig nicht immer unumstritten war. Die Handkommunion ist die ältere Kommunionweise. Im 9 Jahrhundert führten eine zunehmende Angst vor Missbrauch sowie Ehrfurcht zur Weise der Mundkommunion. Durch die Instruktion der Gottesdienstkongregation „Memoriale Domini“ vom Mai 1969 wurde es den Bischofskonferenzen freigestellt, die Handkommunion als eine weitere Kommunionweise zuzulassen.[617]

---

[616] IGMR (2002) 84: „Sacerdos oratione secreta se praeparat, ut Corpus et Sanguinem Christi fructuose accipiat. Fideles idem faciunt silentio orantes. Deinde sacerdos panem eucharisticum super patenam vel super calicem fidelibus ostendit eosque ad Christi convivium invitat; simul autem cum fidelibus actum humilitatis, verbis utens evangelicis praescriptis, elicit.“

[617] Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 377.

- Zur Kommunion *unter beiden Gestalten* sieht die Grundordnung des Römischen Messbuchs vor: „Das Blut des Herrn kann man empfangen, indem man unmittelbar aus dem Kelch trinkt, oder durch Eintauchen der Hostie oder mit einem Röhrchen beziehungsweise mit einem Löffel.“[618]

- Im Abendland kam die Kelchkommunion erst seit dem 12. Jahrhundert zunehmend außer Gebrauch. Zum Wandel der Handhabe der Kelchkommunion macht Michael Kunzler aufmerksam:

  „Obwohl in den Wandlungsworten selbst der Befehl des Herrn: ‚bibite ex eo omnes‘ [trinket alle daraus] enthalten war und ist, gab es eine ganze Reihe von Gründen für diese schwerwiegende Veränderung. Zunächst die Angst vor dem Verschütten oder von sonstiger Verunehrung des Sakraments. Sie führte zu Kommunionformen, die kein eigentliches Trinken mehr aus dem einen Kelch waren, z.B. das Eintauchen der Hostie in den Kelch oder das Trinken mit Hilfe eines Saugröhrchens (‚fistula‘).“[619]

3.4.4.4 Handlungsgebärde im Bereich der Hand bzw. der Finger

Die Hand ist ein sehr wichtiger Träger. Die Hand kann geschlossen oder geöffnet sein, dient zum Empfang und der Übergabe von Gegenständen. Das Auflegen der Hände dient als Zeichen der Übertragung eines Auftrages oder als Zeichen der Besitznahme. Die Hand ist ein Organ der Kontaktaufnahme und in besonderer Weise auf Kommunikation angelegt ist.

Das Berühren mit der Hand gehört zu den Urgebärden des Menschen und zu den ältesten Kultgebärden der Menschheit. Die Heilung des Blinden (Lk 18,35-43) ist ein Beispiel zur Veranschaulichung der heilsamen Begegnung des Blinden mit Jesus, der durch seine Berührung zum Sehenden wird. Im kultischen Vollzug drückt diese Gebärde Hinwendung und zum anderen aus.

---

[618] IGMR (2002) 245: „Sanguis Domini sumi potest vel ex ipso calice directe bibendo, vel per intinctionem, vel cum calamo, vel cum cochleari.”

3.4.4.5 Die Handlungsgebärde der Handauflegung

Die *Gebärde der Handauflegung* ist religionsgeschichtlich weit verbreitet. Sie findet, zur Einsetzung eines Dienstamtes bzw. Beauftragung und im Kontext von Heilungen. Als Ausdrucksgebärde des Vorstehers ist die Handauflegung in vielen liturgischen Feiern, wie Taufe, Firmung, Ordination und Krankensalbung von zentraler Bedeutung. Sie findet sich außerdem im jüdisch-christlichen Kontakt als Segenshandlung. Im Alten und im Neuen Testament ist sie reich bezeugt und „symbolisiert grundlegend Zuwendung zum und Identifikation mit dem anderen sowie in der Folge die Übertragung von Segen und Vollmacht"[620].

Die Handauflegung kann sich individuell auf eine Person oder kollektiv auf mehrere beziehen. Eine konkrete Ausführung dieser Gebärde erfolgt durch das Erheben der Hände über einzelne bzw. einer Gruppe von Menschen. Das Halten der Hand bzw. beider Hände über einer bzw. mehreren Personen liegt in der Bedeutung des Schutzes und des Segens. Durch das Kreuzzeichen wurde diese Gebärde seit dem Mittelalter zunehmend verdrängt.[621]

Bei einer *individuellen Handauflegung* auf eine Person liegen beide Hände auf dem Haupt des anderen. Während der *kollektiven Handauflegung* werden die Hände auf eine Gruppe von Gläubigen bzw. über die versammelte Gottesdienstgemeinde ausgestreckt. Die Handauflegung kann sich mit einer Reihe anderer Gebärden verbinden. Zum Beispiel kann sie beim gottesdienstlichen Segen mit dem Kreuzzeichen einhergehen. Als *Symbol der Zuwendung* steht die Handauflegung in einem inneren Zusammenhang mit der Gebärde des Händereichens oder der Umarmung (amplexus). Beim liturgischen Segen werden die Hände vor dem Segensvollzug gefaltet und nach dem Segen wieder die Grundstellung des Faltens eingenommen.[622]

---

619 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 378.

620 SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 34.

621 Vgl. ebd.

622 Vgl. ebd.

Üblich ist eine Handauflegung bei den sakramentalen Feiern (Amtsübertragung, Sakrament der Versöhnung, Taufe, Firmung, Trauung Krankensalbung) und bei zahlreichen Segnungen.[623]

- Bei der *Amtsübertragung* erfolgt die Handauflegung in besonders zeichenhafter Form (Ordinationen: Bischofs-, Priester- und Diakonweihe) als Zeichen der Übertragung von Amt, Sendung und Vollmacht. Der Primizsegen, die segnende Handauflegung eines neugeweihten Priesters, ist in der Volksfrömmigkeit tief verwurzelt.[624]

- Die Gebärde der Handauflegung vermag im *Sakrament der Versöhnung* die Freude über Gottes Barmherzigkeit neu wecken.

- Statt Anklage und Verurteilung erhält der Pönitent einen Freispruch, der Versöhnung und Heilung nach sich bringt. Die Handauflegung könnte wesentlich für eine Neubelebung des Bewusstseins der Barmherzigkeit Gottes beitragen. In der erhobenen Rechten des Priesters vor der Absolution sind nur noch Reste der einstigen Handauflegung beim Bußsakrament zu entdecken. Bei der früh-christlichen Kirchenbuße wurde anlässlich eines schweren und offensichtlichen Vergehen eine mehrjährigen Bußzeit und mit dem Ausschluss des Kommunionempfangs verhängt. Die Versöhnungsfeier geschah in festlicher Form: Meistens am Gründonnerstag wurde vor der ganzen Gemeinde der Büßer durch die Handauflegung wieder in die volle sakramentale Gemeinschaft der Gläubigen und mit Gott aufgenommen. Diese Gebärde der Handauflegung als verbindendes Zeichen ging verloren durch das trennende Gitter der neu eingeführten Beichtstühle. Heute entfällt die Handauflegung beim Vorhandensein der gewohnten Beichtstühle zur Gänze. Aber auch in den neu geschaffenen Beichtzimmern erfährt diese Gebärde keine Neubelebung.[625]

---

623 Hier werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit personale Segenshandlungen und sakramentale Feiern angeführt. Ausführungen zu Benediktionen und Segenshandlungen im Bereich der Gegenstände und Materialien siehe Teil III, 7. Kap. über Benediktionen und Segenshandlungen.

624 Vgl. KASPAR, Geheiligte Zeichen, 118.

625 Vgl. ebd., 118f.

- Nach der *frühen überlieferten Taufordnung* legt der Bischof dem Neugetauften die Hände auf, salbt ihn dann mit dem heiligen Öl und bezeichnet seine Stirn mit dem Kreuz.[626]

- Bei der *Firmung* ist das Ausbreiten der Hände des Bischofs bzw. Firmspenders beim Gebet zum Heiligen Geist ein sakramentaler Ausdruck der Geistmitteilung.[627] Die Handauflegung steht „bei der Firmung in Verbindung mit der Salbung als Zeichen der Geistsendung“[628].

- Die Kernriten der *Krankensalbung* sind die schweigende Handauflegung, die sich an den biblischen Handauflegungsgesten orientiert. Verstanden wird die Handauflegung als Heilungs- und Trostgesten, aber auch als Zeichen der menschlichen Nähe. Ein weiterer Ritus ist die Salbung mit dem vom Bischof anlässlich der gefeierten Chrisammesse geweihtem Öl. Wenn dieses nicht zur Verfügung steht, wird die Ölweihe vom Priester selbst vollzogen. Während der alte Ritus eine fünf- bis sechsfache Salbung (Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände und gegebenenfalls Füße) enthielt, werden nach dem neuen Ritus nur noch die Stirn und die inneren Handflächen gesalbt. Im Normalfall spricht der Priester ein Dankgebet für das Öl in einer Weise der *jüdischen Berakah*.[629]

  Die Begleitworte handeln von der Sündenvergebung und sind vom Hl. Jakobus inspiriert:

  > „Ist jemand krank unter euch? Er rufe die Ältesten der Gemeinde u sich, und sie mögen über ihm beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden.“ (5,14f.)

---

626 BIERITZ, Liturgik, 226.

627 Ebd.

628 KASPAR, Geheiligte Zeichen, 118.

629 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 438-449, bes. 443.

Nach dem neuen Ritus dient die Salbung der Stärkung sowie der Aufrichtung des Kranken und der Vergebung der Sünden durch die Reinigung der Seele. Die Salbung mit geweihtem Öl steht in Verbindung mit der ganzheitlichen Heilung des Menschen.[630]

- In manchen *Heilungsgottesdiensten* hat die Handauflegung ebenfalls Eingang in die Praxis gefunden. Es bleibt zu erwähnen, dass diese Gebärde sowohl eine Ausdrucks- wie auch eine Handlungsgebärde bedeutet.[631] Michael Kunzler berichtet, dass nach dem Neuen Testament "die Handauflegung eine Gebärde des Segnens und des Heilens ist"[632]. Diese Handlung hat sich besonders in der schweigenden Handauflegung in der Krankensalbung erhalten. Sie wird auch in der physischen Berührung des Erkrankten zum wichtigen Zeichen mitmenschlicher Solidarität.[633]

3.5 Gebetsgebärden der Hände

Verschiedene Haltungen der Hände sind eindrückliche Ausdrucksgebärden, die mit anderen Gebärden des betenden Menschen verbundenen sein können. Die *Bewegung der Hände* und *die Armhaltung* erlangt eine hohe Bedeutung für die Decodierung der Körpersprache.

Während gefaltete Hände Sammlung, Ergebung und Hingabe symbolisieren, drücken ausgebreitete und erhobene Hände Offenheit und Empfangsbereitschaft aus. „Die aneinandergelegten Handflächen signalisieren in deutlicher Körpersprache die Sammlung, den Gang nach innen, die Engführung der seelischen und körperlichen Kräfte auf ein inneres Tun."[634]

Diese fromme Gebetsgebärde entspricht einer spirituellen Grundhaltung sowohl in der Liturgie wie auch beim persönlichen Gebet im „stillen Kämmerchen":

---

630 Vgl. ebd.
631 Ebd.
632 Ebd., 175.
633 Vgl. ebd.

„Wenn du aber betest, so geh in deine Kammer, und nachdem du deine Tür geschlossen hast, bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist! Und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten“ (Mt 5,6).

3.5.1 Das Falten der Hände

Das Falten der Hände ist zeichenhafter Ausdruck für die Verbundenheit mit Gott und drückt als überzeugende Gebetsgebärde innere Ruhe und Sammlung aus.

Nach Friedrich Heiler berührt der Mensch den Himmel als Wohnstätte Gottes. Indem er um seine Gnadengaben bittet, hält er die geöffneten Hände in Empfangsbereitschaft.[635] In der westlichen Liturgie ist die Gebetshaltung durch ein Aneinanderlegen beider Hände und das Falten der Hände durch ineinander gelegte Finger üblich. Beide Gebärden sind bekannt als Zeichen der Sammlung und Hingabe im persönlichen Gebet. Die Gebetshaltung der gefalteten Hände stellt eine Ausgangsgebärde des Geweihten dar, die mit weiteren Gebärden (z.B. Segnen, Handauflegung) verbunden wird.[636]

Das *Falten der Hände* zählt zu den bedeutendsten Ausdruckgebärden. Als Urgebärde ist in der römischen Liturgie der Gestus der zusammengelegten Hände (lat. manus iungere) bekannt. Diese Gebetshaltung ist weit verbreitet durch ein Aneinanderlegen der Hände und stammt aus dem *mittelalterlichen Lehensbrauchtum*. Dieser Gestus leitet sich aus dem *fränkischen Lehnsbrauchtum* her, bei dem der Vasall den Eid mit zusammengelegten Händen beim Abschluss eines *Lehensvertrages* in die Hände des *Lehnsherrn* leistet. In der Feudalstruktur des Mittelalters legte der Lehensnehmer bei der Übertragung eines Lehens seine gefalteten Hände in die geöffneten Hände des *Lehensgebers,* die dieser daraufhin schloss.[637]

---

634 KASPAR, Geheiligte Zeichen, 120.

635 HEILER, Friedrich, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche u. religionspsychologische Untersuchung, (ND München [5]1923), München u.a. 1969, 101f.

636 SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 34.

637 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 50.

Michael Kunzler bemerkt zum Falten der Hände als eine lange Tradition. Diese Gebetsgebärde war ein *Rechtssymbol* und entstammt dem Germanischen. Durch dieses Symbol wurde auch die Kampfkraft, das Eigentum und sogar das eigene Leben in die Hand eines Höheren übergeben. Der so genannte „Handgang" ist als Rechtssymbol noch im heutigen Weiheritus beim Gehorsamsversprechen des Weihekandidaten geltend: Der Weihekandidat legt seine Person in die Hände des Bischofs, der ihn durch diesen Akt zur Seelsorge aussendet. Die Faltung der Hände ist eine überzeugende Gebetsgebärde, die in der Liturgie vom Liturgen und seiner Assistenz im Gegenüber der Gemeinde eingenommen wird. Michael Kunzler berichtet im Zusammenhang der Gebetsgebärden auch über eine leicht missverständliche Gebärde. Dieses Missverständnis käme dann zustande, wenn beim Gebet die Handflächen vor der Brust aneinander liegen, steil nach oben gerichtet, und diese Gebärde unstimmig mit der Lebensführung einiger Christen ist und deshalb eher ein *Frömmeln* statt einer echten *Frömmigkeit* darstelle, das wiederum leicht Anstoß errege.[638] Allerdings ist Vorsicht vor einem vorschnellen Urteil der Heuchelei geboten.

Viele dieser genannten Gebetshaltungen gelten als echte Ausdrucksgebärde vor Gott, wenn sie einer wahren inneren Haltung entspringen und alles Theatralische und Gekünstelte vermeiden.

Nach Peter Paul Kaspar sind die gefalteten Hände nicht nur Ausdruck der Sammlung und des – in sich versunkenen – Gebets. Sie stellen auch die liturgische Grundhaltung dar. Ausgehend von dieser Ausdrucksgebärde als Grundhaltung bzw. Ausgangspunkt können sich die Hände buchstäblich entfalten, indem sie seitlich ausbreitet oder ausgebreitet erhoben werden. Gefaltete Hände sind so Ausgangspunkt vieler anderer Gebärden (bei der Orantenhaltung und Handauflegung, beim Segensgestus, beim Kreuzzeichen).[639] Bei der Haltung der geöffneten Hände über den Häuptern der Gläubigen bedeutet diese Zeichenhandlung, dass der Segen Gottes auf alle herabgebetet werden soll.[640]

---

638 Vgl. KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 79.

639 Vgl. BIERITZ, Liturgik, 224.

640 Vgl. KASPAR, Geheiligte Zeichen, 115-117, bes. 116.

3.5.2 Die Orantenhaltung

Auch das *Erheben und Ausbreiten der Hände* zählen zu den bedeutendsten Ausdrucksgebärden.

Die bereits erwähnte Orientierung beim Gebet durch die Wendung nach Osten findet seine Begründung im Judentum. Dieser Brauch schlägt sich zuerst in den nachexilischen Texten nieder. Die Christen standen in der Frühzeit der Kirche in der Orantenhaltung mit dem nach Osten gerichteten Blick. Der Christ erwartet den wiederkommenden Herrn von Osten her (vgl. Mt 24,27).

Da der Priester als Anführer der Gemeinde an der Spitze der Gemeinde steht, richtet er seinen Blick in dieselbe Richtung wie sie, nämlich nach Osten zur aufgehenden Sonne hin. Diese Blickrichtung zum Aufgang des Sonnenlichts bestand seit dem Altertum.[641] Das Gebet in stehender Körperhaltung mit erhobenen Händen ist unter der Bezeichnung der Orantenhaltung (von lat. orare, d.h. beten) eine der ältesten und zugleich ehrwürdigsten Gebetshaltung.

Im Tempelweih-Gebet Salomos wird diese Gebetshaltung zum Ausdruck gebracht:

> „Wenn dein Volk zum Krieg gegen seinen Feind auszieht auf dem Weg, den du sie sendest, und wenn sie dann zum Herrn beten in Richtung auf die Stadt, die du erwählt hast, und auf das Haus, das ich deinem Namen gebaut habe, dann höre im Himmel ihr Gebet und ihr Flehen und schaffe ihnen ihr Recht!“ (1 Kön 8,44f)

Im Alten und Neues Testament wird die Orantenhaltung als allgemein verbreitete Gebetshaltung der Christen bezeugt. Sie ist gleichsam identisch mit dem Erheben der Hände zu Gott. Im frühen Christentum galt die Orantenhaltung als typische Gebetshaltung. Diese Gebetshaltung in der Orantenstellung wurde neben anderen Gebetsgebärden im Mittelalter eingeschränkt bzw. blieb allein den Klerikern vorbehalten. Nach Michael Kunzler zeigt sich eine Reservierung der Orantenstellung dem vorstehenden Priester.

---

641 Vgl. LANG, Uwe M., Conversi ad Dominum – Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau, in: Forum Katholische Theologie 16 (2000) 81-123.

Dies kann damit zusammenhängen, dass im Mittelalter das Erheben der Hände als Erinnerung an die gekreuzigten Hände Jesu verstanden wurde, den der Priester in der Eucharistiefeier darstellt. Bedingt durch diese Jahrhunderte lange Reservierung für den Klerus, ist diese Gebetsgebärde auch in der heutigen Liturgie dem vorstehenden Priester vorbehalten.[642]

In der Regel ist die Orantenhaltung mit erhobenen und ausgebreiteten Händen mit den Amtsgebeten (Präsidialgebete als eigentliche priesterliche Gebete), Tages-, Gaben- und Schlussgebet verbunden. Das Ausbreiten der Hände nimmt seinen Ausgang von dieser Grundhaltung und kehrt wieder zu ihr zurück. Diese Gebetsgebärde liegt in der Bedeutung einer Umarmung.[643] Beim Aufruf des Gebetes mit den Worten: „Lasset uns beten!“ ist beim Ausbreiten und Erheben der Hände im Unterschied zu einer mehr *angedeuteten* bzw. *gedankenlosen Handbewegung* bemerkbar. Die nach oben geöffneten Hände weisen zum symbolischen Ort Gottes, zum Himmel. Der Aufruf soll von einer kurzen Stille begleitet sein, die zur Sammlung der Gemeinde und des Priester dient.[644]

In manchen Ländern, wie z.B. in den Kirchen Frankreichs, wurde diese uralte Gebetsgebärde bereits entklerikalisiert und den Gläubigen beim Vaterunser zugänglich. Außerdem bildet der Betende durch die Orantenhaltung das Kreuz nach. Diese Urgebärde des in der Eucharistie vorstehenden Priesters bringt die Bereitschaft zum Empfang der Gnadengaben zum Ausdruck und steht im Zusammenhang der Erinnerung an die gekreuzigten Hände Jesu im mittelalterlichen Verständnis. Bedingt durch eine über Jahrhunderte dauernde Reservierung für den Klerus, kann diese Gebärde als wichtiges Element der Verleiblichung in unserer derzeitigen liturgischen Praxis zu einer Verlebendigung beitragen. In manchen Ländern, wie z.B. in den Kirchen Frankreichs, nehmen die Gläubigen beim Vaterunser diese Gebärde ein. Der betende Mensch erhebt seine Hände zu Gott mit nach oben geöffneten Handflächen. Diese Urgebärde bringt die Bereitschaft zum Empfang der Gnadengaben zum Ausdruck.

---

642 Vgl. KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 78.

643 BIERITZ, Liturgik, 224f.

644 Vgl. KASPAR, Geheiligte Zeichen, 115f.

Diese Gebetsgebärde kann vor allem beim Vaterunser als wichtiges Element der Verleiblichung in unserer derzeitigen liturgischen Praxis zu einer Verlebendigung beitragen.[645]

In der heutigen Liturgie wird dieser Gebetsausdruck aller Gottesdienstfeiernden wieder entdeckt. In der Gegenwart ist diese Gebärde einzelner oder kleinerer Gruppen in beinahe allen Kirchen beobachtbar.

3.5.3 Die Gebärde der Bekreuzung und des Kreuzens der Hände über der Brust

Die Besiegelung mit dem Kreuzzeichen liegt in der Bedeutung der Angehörigkeit zu Christus, dem Gekreuzigten.

> „Das Kreuzzeichen zur Einleitung des Evangeliums ist seit dem 9. Jahrhundert bekannt. Seit dem 11. Jahrhundert werden dann zusätzlich zur Bekreuzung der Stirn die des Mundes und der Brust sowie des Evangelienbuches bezeugt. Nasch der Lesung des Evangeliums bekreuzten sich die Anwesenden gewöhnlich erneute. Die Gemeinde bekreuzt ihre Stirn, damit sie dadurch gepanzert sei gegen die Arglist des Teufels, gegen den bösen Feind, der den Samen des Wortes Gottes aus den Herzen der Hörer rauben möchte. Durch das Kreuzzeichen werden die Herzen von bösen Gedanken gereinigt. Die apotropäische Bedeutung des Kreuzzeichens auf der Stirn, später auch auf dem Mund und auf der Brust, bleibt in den Auslegungen bis Durandus bestehen. Daneben wird eine andere Auslegung durch Amalar für viele spätere Liturgiker bestimmend. Er deutet die Sitte, gerade die Stirn zu bekreuzen.“[646]

Außerdem drückt der Besiegelte durch das Bekreuzen aus, dass er sich unter dessen Schutz stellt.[647] Eine bekannte Gebetshaltung ist das *Kreuzen der Hände über der Brust* (cancellatio manum), das vor allem in den Ostkirchen gebräuchlich ist. Dieser Gebetsgestus ist aus dem Orient über Byzanz ins Abendland gekommen. Diese Geste wird von den Arabern und Türken und den parsischen Mazdaanbetern noch heute geübt.[648]

---

645 Vgl. KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 78.

646 JOSUTTIS, Der Weg in das Leben, 132f.

647 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 41.

648 Vgl. HEILER, Gebet, 103.

Häufig begegnen lässt sich diese Haltung mit dem Blick auf Bildwerke, wo sie jedoch nicht immer Zeichen des Gebetes ist, sondern meist zum Ausdruck anderer Gefühle, wie Trauer, Ergebung, Bewunderung, dient.[649]

In der westlichen Liturgie ist die Gebetshaltung ein Aneinanderlegen beider Hände und das Falten der Hände. Nur gelegentlich ist das Kreuzen der Hände über der Brust im Westen beobachtbar.

3.5.4 Das Schlagen an die Brust als Ausdruck der Reue und Gesinnung der Buße

Die Gebärde des Schlagens an die Brust ist als Ausdruck der Reue und Bußgesinnung zu erachten. An die eigene Brust schlagen mit der Faust ist „ein weit verbreitetes Zeichen des Schuldbekenntnisses und der Reue […], genauer: gegen das Herz als Sitz der Sünde“[650].

Die aus der Heiligen Schrift bekannten Worte des Zöllners bringen Reue und Bußgesinnung zum Ausdruck: „Der Zöllner aber stand weitab und wollte sogar die Augen nicht aufheben zum Himmel, sondern schlug an seine Brust und sprach: Gott, sei mir, dem Sünder, gnädig!“ (Lk 18,13) Ein weiteres biblisches Beispiel ist der sich für unwürdig haltenden Hauptmanns von Kafarnaum, der um die Heilung seines Dieners bittet: „Herr, bemühe dich nicht! Denn ich bin nicht würdig, dass du unter mein Dach trittst. Darum habe ich mich selbst auch nicht für würdig gehalten, zu dir zu kommen; sondern sprich ein Wort, und mein Diener wird gesund werden“ (Lk 7,6f.).

Diese im Glauben vollzogene Gebärde hat seinen Sitz im gottesdienstlichen Schuldbekenntnis und besitzt zusammen mit Worten der Selbstbezichtigung eine hohe Aussagekraft, die nicht nur Sündenvergebung, sondern auch Heilung nach sich zieht.[651]

---

649 Vgl. EISENHOFER, Ludwig, Darstellende Formen. Die liturgische Körperhaltung, in: DERS. Handbuch der Katholischen Liturgik, Bd. I: Allgemeine Liturgik, Freiburg im Breisgau 1932, 251-282, bes. 268.

650 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 53.

651 Vgl. ebd.

Nach dem Kommunionempfang lässt sich ein Halten der Hände vor dem Gesicht bei vielen Gläubigen beobachten. Diese Geste kann als Förderung der Konzentration während des (Dank-)Gebetes und zur Vermeidung der Ablenkung gedeutet werden.

3.6 Gesten und Gebärden im Bereich des Hauptes

Zum Bereich der personalen Zeichen zählen auch Gesten und Gebärden im Bereich des Hauptes. Hermann Reifenberg führt bei seiner Untergliederung verschiedene Gesten an, in denen der Bereich der Augen, des Mienenspiels und der Bereich des Mundes sowie der Bereich der Stirn, Ohren und Nase bedeutsam sind.[652]

3.6.1 Der Gesichtsbereich – Augenbewegungen – Blickkontakt – Minenspiel

„Das menschliche Gesicht verfügt über eine hohe Ausdruckskraft.“[653] Die Augenbewegungen, der Blickkontakt und das Minenspiel zählen zum Gesichtsbereich.

- Das Erheben, Senken und Schließen der Augen:

  Zum Bereich der Augen zählt das Erheben, Senken und Schließen der Augen, das oft in Verbindung mit dem Neigen des Hauptes steht. Das Schließen der Augen lässt auf ein „Sich-Versenken“ während des Gebetes, der Meditation und der Aufmerksamkeit bei den Schriftlesungen bzw. der Predigt schließen. Diese Gesten drücken die *innere Einkehr* aus. Die Augen sind nicht nur *Fenster der Seele*, sondern können wesentlich den Dialog bzw. das Predigtgespräch bestimmen. Die Mimik ergibt sich aus dem Zusammenspiel der Ausdrucksbewegungen und -formen des menschlichen Gesichts.[654]

---

652 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 127f.

653 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 46.

- Der Blickkontakt

  Blicke vermögen zu fesseln, können auch eine tödliche Gleichgültigkeit erzeugen. „Die Augen sind der Spiegel der Seele.“ Zum Mienenspiel zählt der Blick, der das Innere des Menschen verrät. Ein Bibelzitat dient zur Veranschaulichung:

  > „Die Lampe des Leibes ist das Auge; wenn nun dein Auge klar ist, so wird dein ganzer Leib licht sein; wenn aber dein Auge böse ist, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß die Finsternis!“ (Mt 6,22f.)

  Tatsächlich widerspiegeln die Augen psychische Vorgänge im Innern des Menschen. Helmut Wenz betont die Bedeutsamkeit des Blickkontaktes des Liturgen zum Gegenüber der Gemeinde. Das Blickverhalten zeichnet sich durch den Wechsel von An- und Wegblicken und der unterschiedlichen Dauer der Blickphasen aus. Für eine positive Kommunikation ist eine relativ geringe räumliche Entfernung der Kommunikationspartner erforderlich, um die Gesichtszüge des Gegenübers erkennen zu können.[655]

- Das Mienenspiel

  Der Begriff „Mimik“ bezeichnet die Gestik des Mienenspiels im Gesicht. Die Mimik kommt durch ein Zusammenspiel der einzelnen Gesichtsteile zustande. In der Regel besitzen mimische Signale klare und eindeutige Bedeutungen und bewegen sich auf drei verschiedenen Ebenen: Der „typische Gesichtsausdruck“ signalisiert persönliche Eigenschaften. Durch die Mimik werden Emotionen, wie Freude, Überraschung, Angst, Trauer, Wut, Ekel und Interesse signalisiert. Zu den Interaktionssignalen zählen andere Ausdrucksformen. Insbesondere wird die verbale Sprache durch mimische Signale unterstützt.

---

654 Vgl. BIERITZ, Liturgik, 206.

Auf Grund gesellschaftlicher Konventionen unterscheidet sich das freie Mienenspiel durch eine übliche Mimik, die bei einem Festakt Ernsthaftigkeit oder bei Begrüßungszeremonien einen freundlichen Gesichtsausdruck signalisiert.[656]

3.6.2 Gesten im Bereich des Mundes

Zu den Gesten im Bereich des Mundes zählen der liturgische Kuss, Friedensgruß bzw. Bruderkuss und das Anhauchen bzw. Blasen:

- Der liturgische Kuss zählt ebenfalls zu den Ausdrucksgebärden (ähnlich wie Umarmung), der nicht nur zur Begrüßung erfolgt, sondern auch ein intensives Symbol der Zuwendung und Verehrung bzw. des Respekts darstellt. Der *liturgische Kuss* ist nur noch in stilisierter Form üblich und wird je nach Kulturkreis häufig durch andere Formen ersetzt. In den östlichen Riten wird das Küssen der Hände oder Finger des Nachbarn bzw. mit einer Verneigung bezeugt. In der Kultur des Mittelmeers ist der Kuss ein Zeichen der Ehrfurcht und Form der Begrüßung.

- Als intensives Zeichen der Nähe und Verbundenheit ist der Kuss vor allem im intimen zwischenmenschlichen Bereich zu verstehen. In Form der Begrüßungsgeste ist der *Kuss auf Wange oder Hand* gebräuchlich.

- Im liturgischen Kontext gewinnt das *Küssen von Personen* beim Friedenskuss und das *Küssen von Gegenständen* als Zeichen besonderer Verehrung des Evangeliars bzw. des Altares Bedeutung. In den Kirchen des Westens bleiben in der nachkonziliaren Messfeier der Kuss des Altars bei der liturgischen Eröffnung und nach der Entlassung sowie der Kuss des Evangelienbuches nach der Verkündigung erhalten. In den östlichen Kirchen ist das Küssen der Hände des Klerus und der geweihten Gegenstände gebräuchlich.

---

[655] Vgl. WENZ, Helmut, Körpersprache im Gottesdienst. Theorie der Praxis und Kinesik für Theologie und Kirche, Leipzig 1995, 30.

In der byzantinischen Liturgie wird der Friedenskuss nur noch zwischen dem Liturgen und Diakon in einer angedeuteten Weise ausgetauscht. Die Ausdrucksgebärde des Kusses erfährt wegen der intimen Berührung einer anderen Person in einigen Kulturkreisen durch das Reichen der Hand einen Ersatz. Der Kuss als Ausdruck der Zärtlichkeit ist im Bewusstsein der Menschen unserer Kultur geläufiger.[657] In den verschiedenen Ersatzformen zeigt sich eine *zeit- und kulturbedingte Eigenart*.[658]

- *Der Kuss gilt als Symbol der Verehrung* von Gegenständen vor allem am Beginn (Begrüßung) oder Ende (Verabschiedung) einer liturgischen Handlung:

> „Wenn heute als Ersatzhandlung für den Friedenskuß das Händereichen in den Gottesdienst eingeführt werden soll, dann ist dieser Reformversuch in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Es drückt sich darin die Einsicht aus, dass das einfache Nebeneinandersitzen der Gottesdienstteilnehmer dem kommunikationsstiftenden Sinn des kultischen Geschehens nicht entspricht. Auch bleibt der Respekt vor den Ängsten, die die körperliche Annäherung zwischen Unbekannten auslösen kann, gewahrt. […] Freilich wird man darüber streiten können, ob nicht statt einer solchen hilflosen Geste, wie es das Händereichen darstellt, der Verzicht auf alle körperlichen Zeichen einer sonst nicht vorhandenen Verbundenheit glaubensgemäßer, weil realitätsgerechter ist.“[659]

Im ursprünglichen Sinn ist mit der „oralen Berührung das Motiv der Kraftübertragung verbunden, das auch in dem verehrenden Kuss des Altares, der Reliquien und Ikonen u.a. noch mitschwingen mag“[660].

Der Kuss, der mit dem Überreichen bzw. Gebrauch liturgischer Geräte einherging, besteht in der nachkonziliarischen römischen Liturgie nicht mehr. Der Kuss erscheint vor allem als Symbol der Verehrung von Gegenständen am Beginn oder Ende einer liturgischen Handlung.

---

656 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 46.

657 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 35f.

658 Vgl. JOSUTTIS, Der Weg in das Leben, 132.

659 Ebd.

Bezogen auf die Teilnehmer an einer liturgischen Feier, markiert der Kuss den Beginn einer Phase des gemeinsamen Tuns (z.B. Beginn der Eucharistie).[661] „Eine wichtige, freilich mit Diskretion behandelnde Frage ist es, wie in einer erneuerten Liturgie im Glauben gründende menschliche Nähe (Vertrautheit, Zuneigung) in der Bewegungsdimension angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann.“[662] Diese Frage lässt sich nicht leicht beantworten. In der liturgischen Praxis wird einer häufigen Feststellung zufolge die stilisierte Form des Friedenskusses im Reichen der Hände nicht angemessen zum Ausdruck gebracht. In der Gegenwart tun sich nicht wenige Menschen schwer mit dem Zeichen zur Friedens- und Gemeinschaftsbezeugung. Besonders in den Städten herrscht eine zunehmende Individualisierung und Anonymität.

- *Der Friedensgruß* entspricht der apostolischen Sitte: „Grüßt einander mit heiligem Kuß“ (Röm 16,16a). Er wurde als Zeichen der Bruderliebe in die Liturgie eingebracht. Der Bruderkuss „auf die Wangen zu Beginn der Eucharistiefeier bzw. zur Begrüßung der Neugetauften in der Gemeinde wird schon in den frühesten liturgischen Dokumenten bezeugt.“[663] Eine Stilisierung des Kusses erfolgte durch eine Umarmung oder durch den östlichen Gebrauch des Küssens der Hände bzw. durch eine Kusstafel (Paxtafel, lat. Pacificale). Der Friedenskuss der Hände erfolgt in der byzantinischen Liturgie nur noch in einer angedeuteten Form zwischen Liturge und Diakon. Rom verfolgte eine andere Spur, indem es schon unter Papst Innozenz I. (401-417), vor allem aber mit Gregor dem Großen (590-604) den Friedenskuss als Vorbereitung der Kommunion verstand und nach dem Vaterunser unmittelbar mit der Kommunion verband. Die Durchführung des Friedenskusses nahm im 13. Jahrhundert vom Altar aus seine Richtung an die Gemeinde.[664]

---

660 BERGER, Rupert, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien [4]2008, 234.

661 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 36.

662 Ebd.

663 BIERITZ, Liturgik, 229.

664 Vgl. SCHMIDT-LAUBER, Gesten/Gebärden, 154.

Nach einer strikten Trennung beider Geschlechter wurde der Kuss durch die Paxtafel der Stilisierung unterworfen. Im Westen wurde die Paxtafel an die Gläubigen zur Verehrung weitergereicht.[665]

- *Der Friedensgruß* ist das *„signaculum orationis“,* das auf das Beschließen des Gebetes unter dem Zeichen des Kusses hinweist. Dieses Zeichen beschließt das gemeinsame Beten, das deshalb am Ende des Katechumenen-Gottesdienstes stand. Als Zeichen der *Bruderliebe* hat sich der *Friedenskuss* (Bruderkuss) in die Liturgie eingebracht. „Grüßt einander mit heiligem Kuß! Es grüßen euch alle Gemeinden des Christus.“ (Röm 16,16) Der *Friedensgruß* geht vom Altar an die Gemeinde aus. In der heutigen liturgischen Praxis erfolgt durch den Diakon bzw. Priester, eine Einladung zum Friedensgruß, deren Worte üblicherweise lauten: „Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung.“[666]

- Das *Hauchen und Blasen* steht im Bedeutungszusammenhang „des Belebens (einhauchen, beseelen) oder des Vertreibens (exorzistisches Blasen)“[667]. Seit alters stehen die Zeichen Blasen und Hauchen im liturgischen Gebrauch. Neben der Vertreibung können Hauchen und Blasen im positiven Sinn auch zur Belebung beitragen. Das Vertreiben hat eine exorzistische Funktion. Zum Exorzismus„wusste sich die Kirche zu allen Zeiten verpflichtet. Ihm nachzukommen erkennt sie auch heute noch als ihre Aufgabe. Doch ist man sich heute darüber im Klaren, dass es keine eindeutigen Kriterien für eine Entscheidung gibt, ob bestimmte Krankheitserscheinungen auf unmittelbare dämonische Einflüsse zurückzuführen sind und jemand, der sich von der Macht des Bösen nicht voreilig und leichtfertig angewandt“[668].

---

665 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 35f.

666 IGMR (2002) 181: „Offerte vobis pacem.“

667 REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 127.

668 KLEINHEYER, Bruno / SEVERUS, Emmanuel von / KACZYNSKI, Reiner, Sakramentliche Feiern, Bd. 2: Ordination und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus (GdK 8,2), Regensburg 1984, 281.

Der Exorzismus wurde „im Zusammenhang der Taufvorbereitung zum Gebet der Befreiung, in der Erwachseneninitiation steht die Stärkung des geistlichen Lebens vor der Befreiung aus der Macht Satans im Vordergrund“[669].

3.6.3 Gesten im Bereich Stirn, Ohren und Nase

Zu den Gesten im Bereich Stirn, Ohren und Nase zählen der Effata-Ritus, die Stirnsignierung und die (Scheitel-)Salbung:

- Beim *Effata-Ritus* werden dem Neugetauften „die Ohren zum Hören und der Mund zum Zeugnisgeben geöffnet, indem der Täufer diese berührt und […] an die Heilung des Taubstummen erinnert“[670]. Die Berührung von Ohren und Mund erfolgt mit dem Finger bzw. Hand. Finger und Hände sind im Bereich des Hauptes sowie in der Bezeichnung des kleinen Kreuzzeichens auf die Stirn als Segensgestus und beim Ritus am Aschermittwoch durch die Stirnbezeichnung sowie in der Taufliturgie bedeutsam. Der Effata-Ritus ist ein „im klassischen römischen Ritus exorzitischer Ritus der Taufvorbereitung“[671]. In seiner biblischen Grundlage ist der Effata-Ritus der Erzählung von der Heilung eines Taubstummen in Mk 7,31-37 nachgestaltet. „Und er […] legte sein Finger in seine Ohren und berührte mit Speichel seine Zunge; und er blickte zum Himmel, seufzte und spricht zu ihm: Hefata! Werde geöffnet!“ (Mk 7,33f.)

- Stirnsignierung und die Salbung des Hauptes mit Chrisam-Öl

  Bei den Katechumenatsriten sind Stirnsignierung, Exorzismus unter Handauflegung, der Effata-Ritus, die exorzistische Salbung von Brust und Schulterblättern üblich. Dazu zählen das Gebet unter Handauflegung und die *Stirnsignierung*. Die *Scheitelsalbung* wird in der liturgischen Deutung als Priester-, Königs- und Prophetensalbung des Täuflings aufgefasst.

---

669 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 482.

670 MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 130.

Zu den Katechumenatsriten und des Taufritus ist eine wesentlich reichere Ausfaltung mit Orationen, Taufwasserweihe, Wassertaufe, Salzreichung und Abrenuntiation (Entsagung vom Teufel und vom Bösen bei der Taufhandlung) bedeutsam. Im Taufgottesdienst erfolgen *nach der Tauchung* eine Scheitelsalbung und die *Konsignation* durch den Bischof.[672]

„Der römische Taufgottesdienst schließt mit einem ‚Konsignation' genannten Ritenkomplex. Dieser besteht aus zwei selbständigen Akten: dem ursprünglichen Geistverleihungsritus in Gestalt eines Gebetes um die Gaben des Heiligen Geistes (motivisch an Jes 11,2 angelehnt, wie in Mailand zur Zeit des Ambrosius) unter Handauflegung, darauf einer Bezeichnung der Stirn mit dem Kreuzzeichen (mit Chrisma). Dieser letzte Ritus ist wohl nicht, wie fast durchgehend angenommen, als Salbung (stilisierte Hauptsalbung) zu verstehen, sondern als Bekreuzigungsritus im Sinn der eschatalogischen Versiegelung, als Abschlußritus des ganzen Ritengefüges der Taufe. Dieser Doppelritus ist in Rom strikt dem Bischof vorbehalten; wenn ein Presbyter tauft, wird die Konsignation aus dem Taufgottesdienst herausgelöst und bei nächster Gelegenheit vom Bischof nachgeholt. Als der römische Taufritus im Frankenreich rezipiert wurde, nannte man den Ritus, gallischem Sprachgebrauch folgend, ‚confirmatio': Es ist die mittelalterlich-neuzeitliche Firmung, die sich seit dem Frühmittelalter endgültig von der Taufe verselbständigt und in der Schultheologie des Hochmittelalters als eigenes Sakrament gezählt wird."[673]

Im Bereich des Hauptes sind das Berühren von Gegenständen mit der Stirn, die entsprechende Kopfbedeckung zur Auszeichnung des Bischofs mit der in Beziehung stehenden Abnahme und Aufsetzen der Mitra ebenfalls von Bedeutung.

4 ZEICHEN IN SACHBEZOGENHEIT

Im sachlichen Feld werden Gegebenheiten (res) behandelt. Die Ausführungen zur Sachbezogenheit spielen eine wichtige Rolle im christlichen Gottesdienst. Im Wesentlichen stehen die sachlichen Zeichen mit den personalen Zeichen in Verbindung, allerdings nicht in einem vollen Umfang.

---

671 Ebd., 129f.

672 Vgl. ebd., 130-135.

673 Ebd., 108f.

Sachliche Elemente können im strengen Sinn nur in Bezug auf bzw. in Verbindung mit personalen Zeichen sein. Im Rahmen einer liturgischen Neuorientierung wird betont, dass die Sinnlichkeit eine große Anziehungskraft auf die Menschen ausübt. Im christlichen Gottesdienst erlangen besonders die Perspektiven der Sinnenwelt eine große Geltung. Der menschliche Sinnesbereich wurde bereits thematisiert. Um den Anschein eine Verdoppelung zu vermeiden, wird an dieser Stelle die Bedeutsamkeit der Sinne für die Kontaktaufnahme und besonders die originale Sichtweise Hermann Reifenbergs zum optischen Bereich als *personales und sachliches* Zeichen aufgegriffen.

Hermann Reifenberg zählt die Bestandteile des Optischen zu den *sekundären Teileinheiten* der sachlichen Zeichen, die im Gegensatz zu den personalen Zeichen mit der visuellen Wahrnehmbarkeit von Gegenständen zu tun haben bzw. mit den in Verbindung damit stehenden aktuellen Aktionen. Hinsichtlich dieser Teileinheiten weist Hermann Reifenberg auf die *Verwendung* der sachlichen Zeichen als *generelles Ausdrucksmittel menschlicher Daseinsgestaltung* hin.[674]

Die geistige Dimension will sich in der sichtbaren Welt einen Ausdruck verschaffen. In der Glaubenshaltung erfährt der Mensch in seiner schaffenden und spielerischen Eigenschaft die existentiell-dialogische Begegnung von Ewigem und Zeitlichem, Sichtbarem und Unsichtbarem. Hermann Reifenberg stellt die *Elemente der Offenbarung* allgemein als Erinnerungsgut voran. „Gott spricht zu seinem Volk, Boten Gottes treten auf und wirken Zeichen, aber auch: Menschen antworten Gott in Sprache und optischen Elementen. Ganz besonders gilt das seit der Erfüllung der Offenbarung durch Jesus Christus.“[675] Der Kommunikationsvorgang mit Gott und den Menschen ereignet sich nur mittels der Sinne: Jesus Christus ist der sichtbare und hörbare Bote Gottes und kann sogar Wort Gottes (vgl. Joh 1,1-3.) und Bild Gottes (vgl. Kol 1,15) genannt werden. Im Dienst des *transzendenten Geschehens* steht das Wort und der Sinnesbereich, die Zeichen, Berührung, der Duft und Geschmack sowie Genuss.[676]

---

674 Vgl. ebd., 132f.

675 REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 42.

676 Vgl. ebd.

Weiters ist Hermann Reifenberg der Ansicht, dass *Teileinheiten* den Umriss des reichen Feldes der *konkreten Formen des Optischen* (Bestandteile ähnlicher Beschaffenheit) aufweisen. Das Material gehört zum *optischen Bereich*, der *Baustoff* des optischen Bereiches. Das Sichtbare erweist sich in Zeichen, im Bild. Visuelles Handeln in seiner vielfältigen Gestalt bedeutet rezeptiv, optisch Eindruck schaffen sowie optisch Eindruck (mit den Augen) wahrnehmen. Diese Zeichen sind als Bestandteile des Optischen von geringerer Bedeutung. Es handelt sich – im Gegensatz zu den personalen Zeichen – um die *visuelle Wahrnehmbarkeit* von Gegenständen.[677] Zur Veranschaulichung dienen folgende Beispiele: Erntegaben gelten als zeichenhafter Ausdruck der Güte Gottes und Anlass zum Dank. Die Duftstoffe werden für religiöse Riten verwendet. Das Visuelle (Zeichen) gewinnt hohe Bedeutung für die Zeichenhaftigkeit der Liturgie. Die sichtbaren Zeichen fördern den *Kommunikationsprozess* des Gottesdienstes. Zeichen bedürfen einer Vermittlung.Auf Grund dieser Vermittlung wird nach Philipp Harnoncourt von *sachbezogenen, person-* bzw. *beziehungsbezogenen* Zeichen gesprochen:[678]

- Sachbezogene Zeichen:

  Zu den sachbezogenen Zeichen zählen z.B. Informationen, die einen Sachverhalt mitteilen. Das Medium für sachbezogene Informationen ist die Sprache.

- Personenbezogene Zeichen:

  Die Mitteilungen sind nicht nur sachlich bestimmt, sondern erhalten eine emotionale Prägung und sind zugleich personenbezogen.

- Beziehungsbezogene Zeichen:

  Durch ein beziehungsbezogenes Zeichen wird eine Beziehung konstituiert und bekannt gegeben. Für beziehungsbezogene Information bildet nicht die Sprache das Medium der Mitteilung, sondern Musik, Körpersprache, Kunst. Diese können die verbale Sprache unterstützen sowie auch ersetzen.[679]

---

677 Vgl. ebd., 116f.

678 Vgl. HARNONCOURT, Zeichen und Symbole, 65.

679 Vgl. ebd.

4.1 Der Materialgegenstand im Geltungsbereich liturgischer Vollzüge

Auf das weite Feld der sachlichen Zeichen kann aus bereits genanntem Grund nur in einem sehr beschränkten Umgang eingegangen werden. Die Schöpfungswerke Gottes geben Anlass, nach Gott zu fragen bzw. sie als Geschenk (Offenbarung) anzunehmen. Auch die veredelten geschaffenen Dinge sind Zeichen des *transzendenten Bezuges*. Sachliches bzw. Gegenstände als Menschenzeichen sind Gabe der Natur. Gaben sind Zeichen Gottes und können auch Zeichen des Menschen sein.[680]

Im Rahmen der sachlichen Zeichen als *Offenbarung und Resonanz* weist Hermann Reifenberg auf die maßgebliche Prägung von der *Wechselbeziehung Gott und Mensch* hin, die auch für liturgische Vollzüge geltend ist. „Die sachlichen ‚Dinge' sind also vollständig nur mittels ihres dynamischen Koordinatensystems begreifbar oder befinden sich ‚in Bewegung' und erhalten ihre Prägung vom gesamtliturgischen Wechselwirken zwischen Gott und Mensch."[681]

Im nächsten Abschnitt werden die sachlichen Zeichen nach der jeweiligen *physikalischen Beschaffenheit* untergliedert. Einige exemplarische Beispiele werden vorausgreifend aufgenommen, wie das Wasser, der Weihrauch und die Asche, die für die liturgische Verwendung eine besondere symbolische Bedeutung erlangen.

- Das *Wasser* besitzt eine reinigende Kraft von Schmutz und Sünde durch das Waschen mit Wasser oder das Untertauchen. Es wird für Durstleidende angeführt, das zugleich ein Zeichen des Lebens und ein Zeichen der Hilfsbereitschaft bedeutet. Im übertragenen Sinn bedeutet das Untertauchen und Aufsteigen aus dem Wasser das neugeborene Leben des Menschen. Geweihtes Wasser versinnbildlicht eine Leben spendende und heilende Kraft Gottes.[682]

---

680 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 136f.

681 Ebd., 135.

682 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 252-254.

- Der *Weihrauch* verströmt einen Wohlgeruch und besaß bereits in der Antike einen kostbaren Wert. Das Aufsteigen des Weihrauchs zum Göttlichen besitzt eine *zentrale symbolische Bedeutung*, wie das das Aufsteigen des Gebetes. Dem Weihrauch werden auch Heilkräfte und eine besänftigende Wirkung auf Geist und Gemüt zugeschrieben. Allerdings stand mancherorts die Darbringung von Weihrauch kurz vor der Abschaffung.[683] Das alttestamentliche Volk Israel pflegte im Tempel beim Morgen- und Abendgebet die Darbringung von Räucheropfern. Eine weitere Symbolik des Weihrauchs bedeutet auch das *Vorangehen Gottes seines Volkes Israel in einer Wolke* in der Wüste. Die „Verhüllung sowohl der Bundeslande als Ort der göttlichen Offenbarung und Gegenwart wie auch als Zeichen der verhüllenden Demut des Hohenpriesters, wenn er in das Allerheiligste eintrat“[684]. Das Geheimnis des Weihrauchkorns liegt darin, dass es „aus dem Lebenssaft des Baumes strömt und zu einem kleinen Korn gerinnt und erstarrt“[685].

  > „Sein tiefstes Geheimnis entfaltet und entläßt das Weihrauchkorn, wenn es ins Feuer oder auf die Kohleglut im Weihrauchfaß gelegt wird. Indem es verbrennt und gleichsam symbolisch stirbt, verströmt es seinen inneren Reichtum, seine konzentriert Lebenskraft zur Anbetung Gottes, zur Verehrung der Heiligen wie sicherlich auch zur festlichen Freude der Menschen und ihres feierlichen Gebets.“[686]

  Hinsichtlich der Verwendung von Weihrauch wird unterschieden „zwischen liturgischer Verwendung im Gottesdienst der Kirche und außerliturgischer Verwendung im frommen Brauchtum“[687].

- Die *Asche* weist auf Umkehr und Buße des Menschen hin. Die Fastenzeit beginnt mit dem Aschenkreuz. Zeichenhaften Ausdruck finden Bitte und Dank vor dem Hintergrund des Verzeihung zusagenden Gottes.[688]

---

683 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 135.

684 LÄPPLE, Alfred, Kleines Lexikon des christlichen Brauchtums, Augsburg 1996, 259.

685 Ebd., 259f.

686 Ebd., 260.

687 PFEIFER, Michael, Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung, Regensburg 1997, 121.

688 Vgl. ebd.

Die Asche soll aus den gesegneten Palmzweigen des Vorjahres bereitet werden.Die Symbolik der Asche liegt in einer Doppelbedeutung. Einerseits ist Asche Staub bzw. Erde, die den Menschen an Tod und Vergänglichkeit erinnert: „Aus Staub bist du gebildet. Zum Staub wirst du zurückkehren!“. Anderseits wird auf die *Verbrennung der Asche* hingewiesen. Verbrennung (Feuer) bedeutet in der alten Symbolsprache ein Vorgang der Läuterung und zielt auf die Reinigung des Menschen. Zugleich erinnert die Asche an die beginnende Reinigungszeit.[689]

4.2 Gliederung der sachlichen Zeichen in feste – flüssige – luftförmige Elemente

Bei der Gliederung der *sachlichen Zeichen* handelt es sich nach Hermann Reifenberg um Gegenstände des natürlichen unbelebten Bereiches.

Die physikalischen Hauptzustandsarten sachlicher Zeichen lassen sich in *feste Elemente, Flüssiges* und *Luftförmiges* neben dem *Luft-Gestirnbereich* gliedern.[690]

4.2.1 Feste Elemente:

Als Beispiele für feste Elemente werden das Salz, die Erde und Asche, das Feuer und Gestein bzw. Metall angeführt.

- Salz

  Das *Salz* ist ein „Zeichen der Reinigung, Schmackhaftigkeit, Lebenskraft und Bewahrung von Fäulnis“[691].

---

689 Vgl. KASPAR, Geheiligte Zeichen, 50.

690 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 138-143. Diese Gliederung dient einer Übersicht. Eine diesbezügliche Entfaltung, vor allem hinsichtlich der Inzensierung, erfolgt im in Teil III, Kap. 7 über Benediktionen und Zeichenhandlungen.

691 Ebd., 139.

Im Alten Testament wurde das Salz als Opferbeigabe verwendet. In der christlichen Liturgie hat das Salz als Speise bei der *Salzbenediktion*, bei der Wassersegnung und im Brauchtum des Katechumenats Eingang gefunden.[692]

- Erde

  Aus der Erde, die den *Mutterboden* darstellt, entsprießen zahlreiche Substanzen. Auch der Leib des Menschen entstammt der Erde und kehrt im Tod zu ihr zurück. Die Erde besitzt beim christlichen Begräbnis eine wichtige Bedeutung und ist ein Zeichen der Buße, das sich im Barfußgehen ereignet.[693]

- Asche

  Die Asche steht in einer gewissen Nähe zur Vergänglichkeit und Umkehrgesinnung. Das Zeichen der Asche hat sich in der Liturgie als Ausdruck der Buße am Aschermittwoch und im Bußgottesdienst eingebürgert. Asche ist einerseits Staub, Erde, anderseits entsteht richtige Asche durch die Verbrennung. Diese Verbrennung deutet symbolisch auf die Läuterung und Reinigung des Menschen hin.[694]

- Feuer

  Das Feuer besitzt ebenfalls eine reinigende Kraft und wirkt beim Entstehen der Asche mit. „Im Feuer versuchte man edles Metall von Verunreinigungen zu befreien. So sah man in der das Osterfest vorbereitenden Bußzeit der – wenn auch schmerzhaften, so doch heilsamen Läuterung.“[695]

- Gestein und Metall

  Steine als *althergebrachte Zeichen* des Gedenkens werden mit speziellen zusätzlichen Zeichen geschmückt.

---

692 Vgl. ebd.
693 Vgl. ebd., 139.
694 Vgl. KASPAR, Geheiligte Zeichen, 50-52, bes. 50.

Edelstein und Gold spielen in der christlichen Liturgie eine Rolle. *Edelsteine und Edelmetalle* (Gold) sind zunächst eine Schöpfungsgabe und finden überdies in der christlichen Kunst Verwendung. Gestein und Metall finden ihre Verwendung im Bereich der christlichen Kunst.[696] Bei Festanlässen spielen Edelsteine und Edelmetalle als Schöpfungsgabe und Schmuck eine Rolle.[697]

4.2.2 Flüssige Elemente

- Wasser

  Als Beispiel eines flüssigen Elementes wird erneut das *Wasser* als Inbegriff des Lebens wegen seiner Heilkraft angeführt, aber auch wegen der Bedrohung der zerstörenden Flut. Wasser ist ein Getränk und dient ebenfalls zur Besprengung und Reinigung, beispielsweise beim sonntäglichen Taufgedächtnis. Das Wasser steht auch in Verbindung mit der Taufe und erhält somit eine besondere Bedeutung.

- Chrisam

  Auch Mischungen aus Öl und Balsam (Chrisam) finden in der Liturgie Verwendung. Die Salbung mit Chrisam weist auf das „königliche Priestertum“ des Getauften hin und findet auch bei der Firmspendung, Feier der Krankensalbung und bei der Ordinationsliturgie Verwendung.

- Flüssige Produkte des pflanzlichen und tierischen Sektors

  Nennenswert sind auch *flüssige Heilmittel*, flüssige Produkte des pflanzlichen und tierischen Sektors.[698]

---

695 Ebd.

696 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 140.

4.2.3 Luftförmige Elemente

- Licht und Feuer sind uralte Zeichen des Göttlichen

- Sie sind auch wichtige Gebrauchsgüter für die Beleuchtung und Entfachung des Herdfeuers. Die Kirche findet für das Feuer eine vielfache Verwendung. Die Gestirne, Sonne, Mond und Naturgewalten (Blitz) stehen in diesem Zusammenhang. Das Feuer kommt in vielfacher Verwendung vor (Osternacht und Sonnwendtage) neben dem Luzernarium in der Osternacht und bei der Vesper. Das Sabbatlicht steht in Verbindung mit dem alten kultischen Brauchtum.

- Öle, Chrisam zählen zum Bereich des Duftes

  Die Aussagen des Weihrauchduftes leiten sich von seinem Wohlgeruch her (vgl. 2 Kor 2,15; Eph 5,2; Phil 4,18), aber auch von der aufsteigenden Bewegung des Rauches nach oben.[699]

- Luft und Sturm als Zeichen des Lebendigen und der Kraft

  Als Beispiel ist der Pfingstbericht aus der Apostelgeschichte (Apg 2,1-3) erwähnenswert. *Luft und Sturm* gelten als Zeichen des Lebendigen und der Kraft.

- Luft-Gestirn-Bereich

  Gestirne gelten als Lichtspender. Die Himmelsrichtungen mit dem Sonnenaufgang und Sonnenuntergang sowie das Wetter stehen damit in Zusammenhang. Sonne- Mond und Sterne sind Zeichen der Ordnung. Sie können auch im Zusammenhang des Unheils stehen, bedingt durch bestimmte Witterungseinflüsse.

---

[697] Vgl. ebd.
[698] Vgl. ebd. 140f.
[699] Vgl. ebd., 141-143.

Wettersegen und Erntedank stehen ebenfalls im Zusammenhang des Luft-Gestirn-Bereichs und nehmen Elemente wie Aussaat und Ernte auf.

Im christlichen Bereich sind *Licht und Dunkelheit als Gegensatzpaar* bedeutsam. Das Licht erscheint in Form der Kerzen, Fackeln, Lampen.[700]

4.3 Veredelte bzw. künstlich unbelebte Gegenstände

Veredelte bzw. künstlich unbelebte Gegenstände dienen der Zeichenhaftigkeit in verschiedenen Bereichen, die nach Hermann Reifenberg einer Übersicht dienen.

- Zeichenhaftigkeit im Bereich Handwerk, Technik und bildende Kunst

  Darunter ist ein bewusst gestaltetes Tun gemeint, in dem der Mensch aus dem Materialbestand der Natur auswählt, um zu entwerfen, zu formen, zu ergänzen und zu beschneiden. Dieses Tun zählt zum Bereich der Technik, des Handwerks und der Kunst. Solche Gegenstände gehen über das vordergründig Praktische hinaus, in dem sie zum Zeichen werden können. Die Einzelelemente können eher vielfältig und in Raum und Zeit differenziert betrachtet werden. Es muss Aufgabe der Neuentdeckung alter Zeichen wie auch Suche nach neuen sein.[701]

- Der Bereich Lineares, Bildhaftes und Plastisches

  Nach Hermann Reifenberg ist einer der wichtigsten Bereiche des Zeichens in der Liturgie das „Abge-Bild-ete“[702]. Damit meint er das Abbilden in seiner linearen Form (Linien), in der Flächenhaftigkeit (Bild) und in einer mehrdimensionalen Weise (Plastisches). Als erstes Beispiel ist das Kreuz als Zeichen von Tod und Auferstehung erwähnenswert.[703]

---

700 Vgl. ebd.
701 Vgl. ebd., 144f.
702 Ebd., 145f.
703 Vgl. ebd.

In diesem Bereich sind Bilder und Abbildungen in linearen Graphiken und flächige Tafelbilder, Mosaik, Malereien in zahlreiche Bildformen, wie Kollagen nennenswert, aber auch die plastische Darstellung in Skulpturen, Statuen und Denkmäler, aber auch optische Medienbilder.[704]

- Der Bereich Ort, Raum und architektonische Grundbeschaffenheit

  Der *Ort* hat für die Christengemeinde eine zeichenhafte Aussagekraft. Von Bedeutung ist der Ort der Versammlung, Unter freiem Himmel können unter den Aspekten der *Schöpfung und Natur* das Osterfeuer, das Johannesfeier, die Bittgottesdienste stattfinden. Die geschlossenen Räume werden unter differenzierten Aspekten gesehen.[705]

  Öffentliche Räume, Gemeinderäume oder das Privathaus, das an das Abschiedsmahl Jesu erinnert, treten in einen je eigenen Blickpunkt verschiedener Gestaltung. In besonderer Weise bietet der *Kirchenraum* Akzente unterschiedlicher Größe, wie Kirche und die dazugehörigen Räume, Teilbezirke wie Seitenkapellen, Taufräumen, Beichtzimmer oder auch Kapellen. Hinsichtlich der *architektonischen Grundbeschaffenheit* zeigt ein Blick in die Architekturgeschichte mit den Grundplänen der Romantik, Gotik, Renaissance und des Barocks. Erwähnenswert sind dazu auch zahlreiche Details und Sonderformen: Bistumskirche, Gemeindekirche, Klosterkirche, Stiftskirche und Wallfahrtskirche. Neben des Aussagegehaltes der Säulenstellung, Gewölbe, Fenster zählen die Ausgestaltung und Ausmalung sowie die Anordnung von Raumelementen.[706]

- Der Bereich feststehender Ausstattungstücke und Mobiliar

  Von den spezifischen Gottesdienstformen geprägt sind für den Wortgottesdienst bewegliche Gebrauchsgegenstände.

---

[704] Vgl. ebd.
[705] Vgl. ebd., 146.
[706] Vgl. ebd., 146f.

Das *Gestühl, Bänke und Sitze,* sowie Spezialformen wie *Kathedra, Sedilien, Chorgestühl, Beichtstuhl, Beichtzimmerausstattung* und das *Brautgestühl* gehören zur Grundausstattung.

Pult, Ambo, Kanzel und die damit im Zusammenhang stehenden Gegenstände, Orgel, Glocken und sonstige Bestandteile zählen dazu. Taufbrunnen, Taufstätte, Taufkapelle und die dazugehörigen Aufbewahrungsorte der Sakramente, aber auch Altar, Tabernakel und Gabentisch.[707] Sie sind für die Sakramentenliturgie bedeutsam und im Rahmen der Zeichenliturgie hier einzuordnen.

- Der Bereich der liturgischen Gefäße und Geräte, aber auch der Instrumente, Devotionalien und der liturgischen Kleidung.[708]

  Für die *„sakrale Kunst"* ist nach der Konzilskonstitution das prägende Merkmal der „edlen Schönheit" anstatt des „bloßen Aufwandes" zu beachten (vgl. VatII SC 124). Für die Dinge, die zur Liturgie gehören, wie Geräte, Kirchenraum, Ausstattung, Gewandung und Textilien, ist als Maßstab geltend, dass sie wahrhaft würdig, geziemend und schön sind. Sie sind Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit und geeignet für den Dienst im Heiligtum (vgl. VatII SC 122,2).

  Die *Gewandung*[709] bildet einen umfangreichen Bereich des Zeichenhaften. „Dabei ist ebenfalls zu bedenken, dass alle entsprechenden Einzelbestandteile ‚im Dienst' stehen, sie sollen etwas von der heilshaften Begegnung zwischen Gott und den Menschen bekunden."[710]

---

707 Vgl. ebd., 147.

708 Siehe Ausführungen Teil III, Kap. 4.2 Gestaltungselemente der Prozession.

709 Siehe Ausführungen Teil III, Kap. 4.2.6 Die Prozessionskleidung.

710 Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 150.

4.4 Zusammenfassung und Unterbreitung weiterer Vorschläge

Die vielfältige Zeichensprache bietet Möglichkeiten des ganzheitlichen Ausdrucks. Die Welt der Symbole in personaler bzw. körpersprachlicher und sachlicher bzw. materieller Hinsicht besitzt eine hohe Ausdruckskraft. Der gläubige Mensch bedient sich verschiedener Ausdrucksformen und kombiniert die Lautsprache mit der Körpersprache.

Die meisten Grundbedürfnisse lassen sich durch körpersprachliche Zeichen, wie Haltungen, Gesten, (Handlungs-)Gebärden, ausdrücken. Diese erlangen in der Feier der Liturgie in besonderer Weise als Ausdruckshandlungen eine Bedeutung. Die materielle Symbolik unterstreicht das Ausgedrückte der verbalen und nonverbalen Sprache und stellt wichtige Elemente der zeichenhaften Liturgie dar. In den Ausführungen kommt die Zeichenfunktion zur Sprache, die eines deutenden Wortes oder eines begleitenden Gebetes bedarf.

Die Vorschläge[711] beziehen sich vornehmlich auf das liturgische Handeln als ganzheitlich-ganzmenschliches Tun und auf die sinnlich-räumliche Dimension des liturgischen Ausdrucks sowie der Bewegungsdimension (liturgische Handlungen und Gebärden). Roland A. Sequeira erachtet Hermann Reifenbergs Ausführungen ungenügend, in manchem sogar fragwürdig und macht vor dem Hintergrund des skizzierten Forschungsstandes *Vorschläge zur Systematik und Terminologie*.[712]

Nach den Gliederungen und Beschreibungen von Hermann Reifenberg (neben anderen Autoren) stellt Ronald A. Sequeira zu den *systematisch terminologischen Fragen* des Forschungsstandes fest:

---

[711] Die Ausführungen über Zeichen und Symbole im christlichen Gottesdienst entsprechen im Wesentlichen einer Übersicht nach Hermann REIFENBERG mit Ausnahme einiger Ergänzungen weiterer AutorInnen und Texte der Konzilskonstitution. Die Gliederung personaler und sachlicher/materieller Zeichen dieser Darstellung dient lediglich als Hinweis für eine zeichenhafte Liturgie. Im Gesamtverlauf der Dissertation fließen Symbole und Zeichen bzw. Signale in personaler und sachlicher Hinsicht ein. Zum Teil wurde der Bereich der zeichenhaften Liturgie in den bisherigen Ausführungen bereits vorweggenommen, vor allem in den Grundlegungen der Liturgie. Weitere Ausführungen folgen (siehe Teil II, Kap. 9.6.2, über die Kirchenmusik. Auch in den Ausführungen über Volksfrömmigkeit, Prozession, Wallfahrt, Benediktionen und Segenshandlungen und den liturgischen Tanz wird eine Entfaltung angestrebt (siehe Teil III).

[712] Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 24-29.

„Aber auch diese Systematik und Begrifflichkeit befriedigt nicht, zumal sie schon vom Ansatz her (Einordnung in den *optischen* Bereich) fragwürdig ist.“[713]

Eine noch *pragmatischere Lösung* bietet Hans-Christoph Schmidt-Lauber, welcher zwischen Grundhaltungen des Körpers und besonderen Gesten unterscheidet und in einer eher kurzen Ausführung Grundhaltungen des Körpers schildert. Dabei verzichtet er auf den Versuch einer weitergehenden Systematik. Zu den Grundhaltungen zählt die statische Komponente der Körperhaltung: das Stehen, das Sitzen, das Knien, die Verneigung und das Händefalten.[714]

> „Der heutige Sprachgebrauch läßt eine klare Abgrenzung der beiden Begriffe Geste und Gebärde voneinander kaum zu. Sie werden weithin synonym verwendet. Gebärde (mhd. Gebaerde, ahd. Gibarida = Benehmen, Aussehen, Wesensart) hat dabei seine ursprünglich umfassende Bedeutung der äußeren Haltung im weitesten Sinn eingebüßt und wurde zur Ausdrucksbewegung für Gedanken und Gefühle vornehmlich durch Gesicht und Hände.“[715]

Eine ähnliche Verengung erfuhr der Begriff *Geste* (lat. gestus von gerere = tragen, an sich tragen, zur Schau stellen) erfuhr eine verengte Sicht. Der Begriff bezeichnet die körperliche Ausdrucksbewegung, vor allem der Hände und des Kopfes im Unterschied zur Ausdrucksbewegung des Gesichtes (Mimik).

Die Mimik vermag die sprachliche Kommunikation zu begleiten und zu verstärken, aber auch zu ersetzen. Vielleicht könnte bei der Geste mehr eine bewusste Ausdrucksabsicht zugrunde liegen, die den Teilnehmer/Innen einer Gruppe oder Kulturgemeinschaft verständlich ist. Hingegen wird bei der Gebärde eher eine unmittelbare Körpersprache verstanden, beispielsweise das Lachen, Weinen und Tanz unabhängig der Kulturgemeinschaft.[716]

---

713 Ebd., 26.

714 Ebd.

715 SCHMIDT-LAUBER, Gesten/Gebärden, 151-155.

Besondere Gesten werden der Bewegungskomponente zugerechnet. Zu den Gesten mit einer besonderen Gewichtung zählen die Bekreuzung als Symbol des Kreuzes (großes und kleines Kreuzzeichen), die Handauflegung als älteste und bedeutendste Geste, der Friedensgruß als Zeichen der Bruderliebe, der Friedenskuss als Kommunionsvorbereitung und die Elevation (Emporheben von Kelch und Hostie).[717]

Aber auch die Geste des Anhauchens als Symbol der Geistmitteilung, das Brotbrechen, das Ausziehen der Schuhe (vgl. Ex 3,5), die Berührung des Bodens mit der Stirn, der Tanz in der Liturgie, der in Afrika zu einem neuen Beispiel liturgischer Akkulturation geworden ist, die Prozession der Gemeinde im Abendland zählen dazu. Hans-Christoph Schmidt-Lauber weist außerdem auf die Bedeutung der Gesten hin, die in der Liturgik, aber auch in der Seelsorge als Bedeutung der Kommunikation und als wortbegleitendes Zeichen eine Neuentdeckung gefunden hat.[718]

Im Rahmen der nonverbalen Kommunikation entstehen die Gesten des einzelnen und der Gemeinschaft „zunächst spontan, gewinnen aber im Kontext des *korporativen* Gottesdienstes wie im alltäglichen Leben eine helfende, verbindende und vertiefende Kraft, wenn sie begründet und kontrolliert bleiben“[719].

Hugo Rahner legt eine historisch-theologische Rechtfertigung der Bewegungsdimension, insbesondere des Tanzes, vor.[720]

Antoine Vergote‘s theologische Anthropologie erörtert das Verhältnis von Wort und körperhaftem Ausdruck.[721]

Ludwig Eisenhofer behandelt im „Handbuch der Liturgik“ die Bewegungsdimension unter dem Begriff „Darstellende Formen“[722], die er als „liturgische Körperhaltungen“ auffasst.

---

716 Ebd.
717 Vgl. ebd.
718 Vgl. ebd.
719 Ebd., 155.
720 RAHNER, Sinn des Tanzes, 7-13.
721 VERGOTE, Symbolische Gebärden und Handlungen, 95-102.

Eine nennenswerte Bedeutung wird der *Haltung der Hände* zugemessen. *D*ie *Handauflegung* und *das Kreuzzeichen* verdienen eine besondere Aufmerksamkeit:

- *Die Handauflegung* zählt zu den ältesten, bis ins Judentum zurückgehenden Riten und „wurzelt in der allgemeinen symbolischen Auffassung der Hand als Sinnbild aller menschlichen Tätigkeit, insbesondere der in ihr sich äußernden Macht und Kraft.“[723]

- *Das Kreuzzeichen* war von Anfang an kein Symbol der Christen, sondern es diente zur Segnung (Selbstsegnung, Segnung anderer Personen oder Sachen). Es verleiht einen sinnenfälligen Ausdruck, dass „*alle Gnaden*, welche die Liturgie vermittelt, *aus der Quelle des Kreuzes stammen*“[724]. Der Hl. Apostel Paulus sieht im Kreuz „die Summe der christlichen Lehrverkündigung und Gnadenfülle“ (vgl. 1 Kor 1,17f.).[725]

Nach *Ronald A. Sequeira* werden die Gebärden dabei nicht als untereinander verbundene Bewegungsabläufe behandelt. Sie sind eher als statische, voneinander unabhängige Haltungen beschrieben.[726]

Aimé-Georges Martimort machte in seinem herausgegebenen Werk „L‘Église en prière. Indroduction à la liturgie“, Paris 1961, das in deutscher Bearbeitung als „Handbuch der Liturgiewissenschaft“ erschienen ist, erstmals einen Versuch einer systematischen Darstellung.[727] In Martimorts Handbuch findet sich eine Einteilung in „Haltungen, Gebärden, Handlungen“, die in einer kurzen Zusammenfassung aufgelistet werden:[728]

---

722 EISENHOFER, Darstellende Formen, 251-282.
723 Ebd., 268.
724 Vgl. ebd.
725 Vgl. ebd., 273.
726 Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 24.
727 MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 166-174.
728 Vgl. ebd.

- Der Ausdruck *Gebärde* stammt von gebaren, „geberde“ und besagt zunächst Verhalten, Benehmen, Aussehen und Wesen. Wegen der Verengung aus heutiger Sicht führt der Ausdruck Geste auf „gestus (lat.)“ bzw. „gerere“, d.h. sich benehmen, zurück. Martimorts Handbuch enthält auch Hinweise auf eine Bedeutung mancher Gebärden biblischen Ursprungs einschließlich der Gebärden des Herrn. Die liturgischen Körperhaltungen wurden in einer sehr begrenzten Zahl wiedergegeben. Berücksichtigt wurden nur das Stehen, das Knien, das Sitzen, die Verneigung und die Prostration.[729]

- Liturgische Gebärden sind eher in einer bruchstückhaften Sicht behandelt. der mittelhochdeutschen Sprache. Zum Beispiel wird auf die praktische Bedeutung der Händewaschung nach bestimmten Funktionen hingewiesen. Einige von ihnen besitzen einen sakramentalen Charakter. Zur Anführung gelangen auch: Das Auflegen der Hände, das Erheben und Ausbreiten der Hände, der Friedenskuss, das Anhauchen, das Schlagen an die Brust, das Erheben der Augen zum Himmel. Da die Liturgie nicht nur auf die Innerlichkeit bedacht ist, wird das Tun des Menschen in ganzheitlicher Sicht betont.[730] Haltungen, Gebärden sind Ausdruck eines ohne Trennung von Leib und Seele existierenden Menschen.

- Aimè-Georges Martimort grenzt die Handlungen von den Gebärden ab. Dies zeigt sich bereits in der Betonung des ersten Satzes: „Die Liturgie begnügt sich nicht mit Gebärden, sondern sie kennt auch Handlungen.“[731] Martimorts Handbuch enthält auch Hinweise auf eine Bedeutung mancher Gebärden biblischen Ursprungs einschließlich Gebärden des Herrn. „Auch Christus hat sich der Gebärden bedient, um seine Wunder zu wirken, obwohl ein einziges Wort dafür genügt hätte.“[732]

---

729 Vgl. ebd.
730 Vgl. ebd.
731 Ebd., 174.
732 Ebd., 167f.

> Einige Beispiele von ihnen besitzen einen sakramentalen Charakter: Dazu zählen das Auflegen der Hände, das nicht auf den sakramentalen Gebrauch beschränkt war und der Friedenskuss, der schon in den Briefen der Apostel als liturgische Gebärde erwähnt wird. Das Anhauchen einer Person oder Sache ist eine exorzistische Gebärde und kann auch in der Bedeutung der Mitteilung heiligender Kraft liegen. Eine besondere Erwähnung finden hier auch drei besonders ausdrucksstarke Gebärden: das *Schlagen an die Brust* als Zeichen der Reue und der Demut, das *Erheben der Augen zum Himmel*, das heute nur mehr bei der Zelebration der Messe zu bestimmten Augenblicken beobachtet werden kann, jedoch in der Urkirche bei den Gläubigen als ein allgemeiner Brauch nach dem Vorbild Jesu Geltung erlangte. Dazu zählen ebenso das *Erheben und Ausbreiten der Hände.*[733]

Erwähnenswert ist, dass Hermann Reifenberg hat die Ansätze von Aimè-Georges Martimorts aufgegriffen und diese in seinem 2. Band seines herausgegebenen Werkes „Fundamentalliturgie“[734] weitergeführt hat.

Der Missionswissenschaftler *Thomas Ohm* untersuchte nach dem 2. Weltkrieg die Gebetsgebärden nichtchristlicher Völker und verglich sie mit denen des Christentums.

Thomas Ohm führt unter den Gebetsgebärden folgende an:

- Die Gebärde des Antlitzes (der Augen, das Lachen und Weinen, Küssen, Spucken, Neigung und Drehung des Kopfes).

- Die Gebärde der Arme und Hände bezeichnet die Gestensprache (der Hände, Berühren, Streicheln, Ausbreiten, Klatschen, An-die-Brust-Schlagen Kreuzzeichen, Handauflegen usw.).

---

[733] Vgl. ebd., 173f.

- Gebärden des ganzen Körpers bzw. von Teilen desselben, z.B. Treten, Gehen, Laufen, Wendung, Verbeugung, Knien, Hüpfen, Springen, Tanzen, Zittern und Schaudern, Atmung, Änderung der Blutzirkulation, Be- und Entkleidung.“[735]

Thomas Ohm knüpfte an die Systematik von *Friedrich Heiler* mit seinem Werk „Das Gebet“ an. Friedrich Heiler versteht unter „Gebetsgestus“, z.B. die Prosternation bzw. Prostration, das „Sich-Verbeugen“, das Hüpfen, das „An-die-Brust-Klopfen“ usw., unter „Gebetshaltung“ versteht er z.B. das Händefalten, das Stehen, das Sitzen, das Knien usw.[736]

Im Unterschied zu Friedrich Heiler konzentriert sich Thomas Ohm auf die „Gebetsbewegung“.[737] Unter „Gebetsgebärde“ versteht Ohm z.B. die Gebärde des Antlitzes, die Gebärde der Arme und Hände und Gebärden des ganzen Körpers bzw. von Teilen desselben, z.B. Treten, Gehen, Laufen, Wendung, Verbeugung, Knien, Hüpfen, Springen, Tanzen, Zittern und Schaudern, Atmung, Änderung der Blutzirkulation, Be- und Entkleidung.[738]

> „Alle Völker sollen sich nach dem Urteil von Sachverständigen im Gebaren von anfänglicher Natürlichkeit, Freiheit und Gebärdenfreudigkeit zu später Unnatürlichkeit, Gebundenheit und Gebärdenträgheit, von früher Wandlungsfähigkeit zu später Erstarrung und von einzelnen Gebärden zu ganzen unabhängigen linguistischen Systemen mit eigenem Wortschatz, eigener Syntax und eigenen Gesetzen entwickelt haben. Bei den Gebetsgebärden soll die Entwicklung eine gleiche oder ähnliche gewesen sein.“[739]

Ronald A. Sequeira unternimmt einen Vergleich und erachtet die Ausführungen des Missionswissenschaftlers Thomas Ohm sehr aufschlussreich. Trotzdem erachtet Ronald A. Sequeira die Anknüpfung von Thomas Ohm an Friedreich Heiler unbefriedigend.

---

734 REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 117-133.

735 OHM, Thomas, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, Leiden 1948, 25f.

736 HEILER, Gebet, 98-109.

737 Vgl. OHM, Gebetsgebärden, 26.

738 Vgl. ebd.

739 Ebd.

Die Ausführungen bieten ebenfalls keine *systematische Darstellung* bezüglich der Unterscheidung der verschiedenen Bewegungsformen in ihrer Ausdrucksqualität und der Miteinander-in-Beziehung-Setzung.[740]

Ronald A. Sequeira wendet ein, dass Thomas Ohm nicht sieht, dass es sich um unterschiedliche Bewegungsvorgänge handelt, die verschiedene Inhalte ausdrücken und eine Einheit bilden. Er biete keine Darstellung, die die verschiedenen Bewegungsformen hinsichtlich ihrer Ausdruckqualität unterscheidet. Er unterscheide nicht zwischen einem Bewegungsvorgang, der zum Gebetsausdruck gehört, und einem, der entweder eine Begleiterscheinung im Rahmen des gesamten Bewegungsgeschehens oder die Folge des Gebetsausdrucks ist. Nach Ronald A. Sequeira vollzieht die „Gebetsbewegung" bzw. „Gebetsgebärde" eine Entwicklung, die eine eindeutige Parallele zu der Entwicklung des Wortes und des Tons aufweist.[741]

Teresa Berger wendet hingegen ein, dass für Ronald A. Sequeira die „sprachlich-symbolische Stufe die höchste Ausdrucksstufe"[742] ist. Erst in weiterer Folge ist die Bewegung „liturgisch, d.h. unmittelbarer Ausdruck von Gott selbst."[743] Bewegung und Tanz vollziehen sich in einem bestimmten Bedeutungszusammenhang, der auf seine einzelnen Aspekte zurückwirkt. Von daher hat der liturgische Tanz seine Bedeutung und Aussagekraft.

Teresa Berger betrachtet diese Problematik *kontextuell*. „Diese ‚kontextuelle' Perspektive relativiert das Problem der Liturgiefähigkeit einzelner Bewegungen"[744]. Tanz und Bewegung lassen sich nicht auf eine bestimmte Bewegungsstufe festlegen. Der Gottesdienst als Kommunikation und Dialog steht in einem Bedeutungszusammenhang, deren Decodierung immer in einem größeren Gesamtzusammenhang steht.[745]

---

740 SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 24.

741 Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 70-73.

742 BERGER, Liturgie und Tanz, 47; vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 174.

743 BERGER, Liturgie und Tanz, 47.

744 Ebd., 48.

745 Vgl. ebd.

Das Handeln der Kirche ist im Namen Christi in durchschaubaren Zeichen und im verkündigenden Wort erfahrbar. „Zeichen und Vorverständnis, Sakrament und Glauben, sollen durch die Liturgie verlebendigt werden.“[746] Diese Erfahrung setzt jedoch die Befähigung des gläubigen Menschen voraus, sich selbst zum Ausdruck zu bringen.

5 RITUELLES HANDELN UND DIE NOTWENDIGKEIT DER LITURGISCHEN PROPÄDEUTIK

Rituale sind Phänomene expressiven Verhaltens. denn die liturgischen Vollzüge ereignen sich, wie bereits mehrmals angeführt, in Wort und Zeichen. Das Geschehen des Gottesdienstes kann durch rituelles Handeln eine Entlastung unter der Berücksichtigung der bereits angeführten personalen und sachlichen Symbolik bewirken. Dies wird erfahrbar in der rituellen Inszenierung. Ein rituelles Handeln wird in wiederkehrenden Regeln vollzogen, dessen Handlungsform symbolisch einen Sinngehalt ausdrückt. Ein christliches Fest ist wesentlich als Ritual zu beschreiben. Zunächst bedarf es einer Übereinkunft ritueller Zeichen, so dass diese nicht jeweils neu erfunden werden müssen. Das Ritual bezeichnet allgemein einen wiederholbaren Vollzug in Wort und Zeichen. Um der Gefahr der Routine zu entgehen, ist von der Kirche die Bejahung des Wertes und der Angemessenheit ritueller Zeichen begrüßenswert.

Werner Jetter berichtet über den gottesdienstlichen Gesamtzusammenhang:

> „Man hat es bei Gottesdienstritualen in ihrem konkreten Vollzug nie nur mit Formularen, sondern immer mit einer konkreten Lebensgestalt in einem konkreten Kontext zu tun […]. Für die geistliche Dynamik, den theologischen Rang und die soziale Fruchtbarkeit des Gottesdienstes hat der Kontext der kirchlichen Praxis und der Lebenszusammenhang mit der ganzen christlichen Praxis mindestens ebensoviel wenn nicht noch mehr zu bedeuten, wie der Gottesdienstvollzug.“[747]

---

[746] EMMINGHAUS, Die Messe, 152.

[747] JETTER, Symbol und Ritual, 90.

Rituelles Handeln besitzt fünf Hauptaspekte:

- Es enthält bestimmte, ausdruckskräftige Formen.
- Es spielt sich im Rahmen der Öffentlichkeit (Gruppe) ab.
- Es wird durch Tradition und Autorität gestützt und geprägt.
- Es bedeutet eine Demonstration der Gemeinschaft bzw. Mitgliedschaft.
- Es ermöglicht eine Identifizierung des Individuums mit der Gruppe, ihren Normen und Traditionen.

Wie bereits erwähnt, sind Rituale auf Wiederholung angelegt. Die Wiederholung ist ein wesentliches Kennzeichen eines Rituals: „Die Wiederholung macht das Ritual zum Gemeingut für viele, das sich einzelne, aber auch Massen aneignen können, das Bildungs- und Altersschichten und sprachliche Grenzen umgreift.“[748] Um die Wiederholung zu gewährleisten, ist auf die Einfachheit der Rituale zu achten. Das Ritual ist in der Nachahmung erlernbar. Es soll praktikabel und nachvollziehbar sein. Nur so kann eine Vielfalt von Deutungen Raum gewinnen.

> „Daß Rituale einem Überschuß an Raum geben können, nur dies macht ihre Wiederholung sinnvoll: es bleibt darin ein Spielraum der Freiheit, in dem Neues zum Zug kommen kann. Ohne diesen Spielraum könnten die Rituale der Christenheit deren Glauben nicht darstellen Wenn die Wiederholung nicht den lebendigen Nachvollzug, sondern die Dressur meint, ist das Ritual in falschem Gebrauch.“[749]

Rituale gelten als *darstellendes Handeln*, das der *Entlastung und Vereinfachung* dient. Liturgische Vollzüge können in Situationen der Veränderung eine stabilisierende Funktion wahrnehmen.

Rituale dienen den Menschen, sie in ihrer Not, „zu begleiten und ihnen zu helfen, auch mittels einer Feier.

---

[748] Ebd., 104.
[749] Ebd.

Die Liturgie bewegt sich im Spannungsfeld von Glaubensfeier und Ritendiakonie. Dabei ist zu fragen, wie dies angemessen geschieht und was Liturgie hier leisten kann und was nicht“[750].

> „Die *Ritendiakonie* betrifft ein Thema, das in vielen Pastoralkonferenzen von Seelsorgerinnen und Seelsorgen hoch kontrovers erwogen wird. Es handelt sich um die Pastoral zu den Lebenswenden und den Umgang mit den ‚Ritualen‘, welche die Leute in nach wie vor hohem Maß aus oftmals diffusen ‚religiösen Gründen‘ von den Großkirchen wünschen. Die Kirchen selbst definieren diese ‚rites de passage‘ entlang einer menschlichen Biographie aber vorrangig als Momente am grundsakramentalen Vorgang der Kirche selbst: also als sakramentale Feiern christlichen Glaubens inmitten einer glaubensfesten Gemeinde. Die Kirche und ihre Theologie, der sich die bestellten Seelsorger verpflichtet wissen (sollten), denken somit mehr von der liturgischen Feier her, die Menschen hingegeben kommen aus den Erfahrungen ihres Lebens. Das ‚Gläubige‘ und das ‚Leutereligiöse‘ stehen in einer beträchtlichen Spannung.“[751]

5.1 Rituale als Sinn und Identitätsstiftung

Der Ort dieser Sinnstiftung bildet das Fundament für die Alltagsexistenz. Der Sinn ist vorgegeben und kann nicht jeweils neu erfunden werden. Der Gottesdienst erweist sich für Einzelpersonen und für die verantwortlichen Akteure des *liturgischen Aktes* als „herausragender Ort und als privilegierte Zeit der ‚Identitätsfindung der Gläubigen‘“[752].

Das Fest schmückt nicht bloß eine das tägliche Leben aus, sondern dient der Sinn- und Identitätsstiftung, bei dem der Sinnraum des Lebens abgeschritten wird. Dies geschieht durch rituelle Inszenierungen einer ganz bestimmten Geschichte. Feste und Feiern werden begangen im Abgehen *bestimmter heiliger Orte* bzw. sind *rituelle Begehung* der *Lebenswenden*. Für jene, die diesen Sinnraum abschreiten, dient dies als *Identitätsstiftung*. Dies gilt besonders für die gemeinsamen Rituale einer Familie oder Gemeinschaft.[753]

---

750 SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 179.

751 Ebd., 279.

752 Vgl. HAHNE, Gottes Volksversammlung, 47.

753 Vgl. ebd.

5.2 Rituale als Bewahrung der Identität

Rituale gelten unverzichtbar für die Bildung und Bewahrung der Identität. Nach einem Vertrautwerden spiegeln Rituale Ordnungen wider und geben dem Gemeinschaftsleben eine *tragfähige Basis*. Rituale binden ans Alte, das *altehrwürdig* wirkt und setzen es fort.[754]

Trotzdem darf die Eucharistiefeier nicht auf ihre rituelle Funktion reduziert werden. Die Feier der Eucharistie ist der Ort der steten Erneuerung der Kirche. Die Wiederholung bringt etwas ins Spiel, in dem Neues zum Zug kommt. Obwohl Rituale einfach sein müssen, können sie reiche Facetten aufweisen, denn veränderte Situationen können *den alten Ritus in eine neue Beleuchtung* rücken bzw. einem *Überschuss an Bedeutung* Raum geben. Darin liegt der Sinn der Wiederholung.[755] „Ein erschöpftes Ritual wird zur Mumie, die kein Volk mehr, sondern nur noch Besucher besitzt. Es ist zur absonderlichen oder ästhetischen Konserve geworden.“[756] Dies hat zur Folge, dass damit dem Alten nicht mehr Lebendigkeit verliehen wird und das Neue gefährdet.

Werner Jetter berichtet über das *Ritual als Traditionsvermittler*[757]:

> „Wo Rituelles entsteht, ist vorher schon Rituelles gewesen. Deshalb muss niemand die Ritualisierung erfinden oder einführen wollen: es gibt immer schon Vorgänge auf allen Gebieten und Nachbargebieten. Rituale wollen Dauer und schließen sich gerne an etwas Dauerhaftes an. Sie sind im buchstäblichsten Sinn die geborenen Traditionsvermittler.“[758]

5.3 Integrations- und Kommunikationsrituale

Rituale sind nicht auch Phänomene kommunikativen Verhaltens. Integrations- und Kommunikationsrituale besitzen nach Werner Jetter eine abgrenzende und verbindende Wirkung.

---

754 Vgl. JETTER, Symbol und Ritual, 96f.

755 Vgl. ebd., 104.

756 Ebd., 104f.

757 Ebd., 96.

> „Weil Rituale die Werte und Ziele und das Geschichtsbewusstsein einer Gemeinschaft anschaulich machen und ausdeuten, grenzen sie damit die Teilnehmer von all denen ab, die sich nicht daran orientieren. Sie stellen somit im klassischen Sinn so etwas wie ‚notae ecclesiae' dar: sie sind die Grenzmarkierungen und die Integrationssymbole der positiven Religion. Und weil sie die Gemeinschaft so anschaulich abgrenzen und zugleich integrieren, verwachsen sie auch so leicht und fast zwangsläufig mit ihren allgemeinen Lebensgewohnheiten."[759]

Mit der Anschaulichkeit der Rituale hängt eine andere Grenze zusammen, in dem sie den Räumen und Zeiten verhaftet sind und ihr Wesen Kulturräume und Epochen abstecken kann. Rituale können auch Menschen miteinander verbinden. Besonders gilt dies für die Feste des Kirchenjahres, die zu einer gemeinsamen Erfahrung Gottes führen können und die den Grund menschlicher Gemeinschaft offenbaren. Persönliche Rituale schaffen eine Verbindung zu anderen Menschen und vermögen Klarheit in den Beziehungen zu schaffen. *Integrationsrituale* können auf eine andere Weise Menschen miteinander verbinden, so dass eine tiefe innere Gemeinschaft und Gemeinsamkeit entsteht. In den *Kommunikationsritualen* kann eine Teilnahme in verschiedener Intensität erfolgen.[760] „Integrationssymbole und -rituale setzen häufig verschiedene Teilnahme-Normen aus sich heraus und interpretieren sich dadurch auch selber verschieden."[761] Werner Jetter spricht von *Fast-nicht-Teilnehmern*, die neben den durchschnittlichen Kommunikanten stehen, und von *braven Ritualisten*, die neben ganz *eigenwilligen* und *überschwänglichen Partizipianten* stehen.[762] Erfahrungsgemäß ist diese Erwähnung bei der gegebenen Forderung *der* tätigen Teilnahme im Gottesdienst nicht unwichtig.

5.4 Rituale als Hilfe zur Lebensbewältigung

Rituale sind unverzichtbar, da der Bearbeitung und Bewältigung neuer Lebenserfahrungen einen helfenden Beitrag leisten. Verbindende Rituale wirken in je verschiedenen Lebenssituationen als Lebensbewältigung.

---

758 Ebd.

759 Ebd., 99.

760 Vgl. ebd., 98-100.

761 Ebd., 100.

762 Vgl. ebd.

Der Glaube „wird durch das ritualisierte Angebot von der Daueraufgabe entlastet, sich in jeder persönlichen Lebensschwierigkeit und in jeder neuen Lebenslage neu definieren zu müssen“[763].

Die wesentliche Sinnmitte des Lebens ist die Zuwendung Gottes. In *Versöhnungsritualen* und in *Trauerritualen* kann die heilende Kraft deutlich gemacht werden. Die *therapeutische, heilsame Dimension* der Feier ist in den sakramentalen Feiern, besonders in den gegenwärtigen säkularen Kulturen einer Großstadt zu pflegen. Die Sehnsucht nach Heilung spielt im nach Antwort suchenden Menschen eine zentrale Rolle.[764] Vielfach suchen Menschen in anderen spirituellen Gemeinschaften diese Sehnsucht zu stillen. Nach Paul Zulehner ist „die neue Respiritualisierung weithin eingebunden an eine Reritualisierung.“[765] Die Eucharistiefeier besitzt insofern eine *therapeutische Kraft*, als das Ritual einen wesentlichen Beitrag zur Lebensbewältigung leisten kann.

5.5 Liturgie- und Symbolfähigkeit

Liturgische Körperhaltung und –Bewegung sind in der Liturgie von elementarer und unterschätzter Bedeutung. Die gegenwärtige Situation lässt sich nicht ohne die Geschichte des allgemeinen Bewegungsverständnisses und der liturgischen Gestik bzw. Gebärden begreifen. Alle Gemeindemitglieder, die ihren Glauben in Gesten und Gebärden, Prozession und Tanz zum Ausdruck bringen, können zur Festlichkeit eines Gottesdienstes einen Beitrag leisten.

Ein vertieftes Eingehen auf Wesen, Form und Geist der Liturgie kommt dem liturgischen Leben zugute und beruht auf einer Bildung, die sich nach der Ansicht Romano Guardinis seit dem Mittelalter immer mehr verloren hat.

---

763 Ebd., 94.

764 Vgl. ZULEHNER, Paul M., Ritendiakonie, in: Benedikt KRANEMANN / Thomas STERNBERG / Walter ZAHNER (Hgg.), Die diakonale Dimension der Liturgie. Klemens Richter anlässlich seines 65. Geburtstages und seiner Emeritierung (Quaestiones disputatae 218), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2006, 271-283, bes. 282f.

765 Ebd., 282.

Innerhalb der „Liturgischen Bewegung“ drängten sich bereits dringend anstehende Fragen auf, was denn *in der jeweils eigenen Zeit lebendig* ist und welche Aufgaben dringend anstehen, damit Einzelne und die Gesamtheit zur entsprechenden Weise des Verhaltens im liturgischen Leben geführt werden.[766]

Werner Jetter stellt in seinem Buch „Symbol und Ritual“ eine Vielschichtigkeit des Symbolischen vor: „Symbolisches“ gibt es bzw. kann es auf allen Gebieten des Lebens geben. Dem geistigen Leben der Menschen sind dafür ein Bedürfnis nach Symbolisierung und die Fähigkeit zu Eigen. Es scheint kennzeichnend zu sein, „dass ihm nahezu alles zu einem Symbol werden kann.“[767] Hans Loof betrachtet das Symbol unumgänglich und bemerkt folgendes: „Der Mensch will träumen und sich von Symbolen und Leitbildern führen lassen (und nicht bloß in Wachheit leben).“[768]

5.5.1 Der Ansatz Romano Guardinis zur Liturgie und Symbolfähigkeit

Hinsichtlich der Liturgie- und Symbolfähigkeit bedarf es nach Romano Guardini einer liturgischen Bildung. Romano Guardini betrachtet die Anerkennung des Wesentlichen im liturgischen Geschehen und seine Verwirklichung im liturgischen Akt in der nachneuzeitlichen Welt als Aufgabe lebendiger Bildungsarbeit. Romano Guardini beabsichtigte in seiner Schrift „Liturgie und liturgische Bildung“ eine Vertiefung, um an das *Kernstück* kirchlichen Lebens, das Wesentliche der Liturgie heranzukommen. Es handelt sich nicht nur um liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse, sondern um „eine volle Wirklichkeit, die neben dem Erkennen noch vieles andere umfasst: ein Tun, eine Ordnung, ein Sein“[769]. Am Anfang des 20. Jahrhunderts spricht sich Romano Guardini für eine *Wiederentdeckung der Bewegungsdimension* aus und leistet zur Sinnenfälligkeit der Zeichenvielfalt innerhalb der liturgischen Feier einen wertvollen Beitrag, um die dahinter liegende verborgene Wirklichkeit zu entdecken.

---

766 Vgl. JETTER, Symbol und Ritual, 24-27.

767 Ebd., 24.

768 LOOF, Hans, Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie (Kantstudien 69), Köln 1955, 170f.

769 GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 24.

Der frühe Ansatz Romano Guardinis in seinem bereits genannten Werk „Vom Geist der Liturgie“[770] aus dem Jahre 1918 und sein Beitragen innerhalb der Liturgischen Bewegung werden immer wieder in die Literatur aufgenommen. Zu dieser Wiederentdeckung lautet eine Aussage von Romano Guardinis: „Der Mensch muss wieder symbolfähig werden.“[771]

Allerdings sind dafür notwendige Voraussetzungen im Gottesdienst erforderlich und die Hinzuführung zu leiblichen Vollzügen von bleibender Aktualität:

> „Es gilt, den Inhalt der betreffenden heiligen Handlung ganz klar, in seiner eigensten Wesenhaftigkeit herauszuheben und, dem entwicklungsmäßig bedingten Fassungsvermögen des Kindes angepaßt, zu Bewußtsein zu bringen; es gilt ferner, die betreffende Gebärde, Körperhaltung oder Handlung in ihrer ganz besonderen Struktur, in ihrer Statik und Dynamik und spezifischen körperlichen Qualität bewußt zu machen, sie ganz schön und klar und ausgereift vollziehen zu lassen und beides zu verschmelzen.“[772]

Im vorschulischen Bereich ist die Familie bzw. das familiäre Leben für den Glauben und der Glaubensvollzüge von fundamentaler Wichtigkeit, da sie in den ersten prägenden Jahren einen tiefen Rückhalt bildet mit bleibendem Bestand. In die liturgische Bildung sind die liturgiefeiernde Gemeinde, die Familien, die Gemeinschaften und Gruppen der Pfarrgemeinden in die deutende Erschließung der Symbole einbezogen. Unter dem Besagten sind Anknüpfungspunkte zur Leibexpressivität gegeben. Die Person Jesus Christus bildet den entscheidenden theologischen Maßstab und den einzigen Inhalt der Liturgie. Bei einer gegebenen Fremdheit und bei einem Unverständnis gegenüber liturgischen Handlungen, soll diese mit neuem und lebendigem, religiösen Inhalt gefüllt werden. Hinsichtlich der Berücksichtigung der Symbolsprache besteht die Forderung nach einer kompetenten Leitung, um der Gefahr eines Effektes des Theaters oder der Show zu entgehen.

---

770 GUARDINI, Romano, Vom Geist der Liturgie (Herderbücherei 1049), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1983.

771 GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 36.

772 Ebd., 46f.

Der liturgische Tanz als nonverbale Ausdrucksform einer professionellen Gruppe kann einen Ausschluss der Gemeinde mit sich bringen. Dies bedeutet einen Widerspruch zur *tätigen Teilnahme aller Gläubigen*. Eine weitere Gefahr bildet die Überschätzung der Menschen.[773]

Romano Guardini stellt eine Frage in Aussicht: „Geschieht das, um sie Gott zur Verfügung zu stellen, damit wieder wahrhaft christliche Lebenshaltung und wahrhaft christliche Kultur möglich werde?“[774]

Die verkümmerten Organe sollen neu zur Entfaltung gebracht werden. Ob das Verlangen des Menschen nach dem hervordrängenden Leben sich zur Liturgie erhöht, wird von Romano Guardini als eine der dringlichsten der geistlichen wie kultureller Zukunft Problematik angesprochen. Romano Guardini stellt eine seit dem Mittelalter fortschreitenden *Lockerung* der *wesensgemäßen Verbindung von Leib und Seele* und die *Armseligkeit der Kultur der Neuzeit* fest. Er geht der Grundsatzfrage hinsichtlich des Wesens liturgischen Verhaltens nach.[775] Romano Guardini betont das Erwachen jener „Organe, die den Geist im Leibe offenbaren und im Körperlichen das Geistige lesen und auszudrücken vermögen“[776]. In diesem Zusammenhang ergeben sich für Romano Guardini weitere Fragen, nämlich nach der *Beschaffenheit* des Menschen, der *Gemeinschaft*, der *Kräfte*, der *Organe*, des *Seins insgesamt*, die in der Liturgie wesensgerecht eingesetzt werden.[777]

Symbole gehören zur alltäglichen Praxis des christlichen Lebens. Romano Guardini betont das *Symbolverhältnis* zwischen Leib und Seele. Der *Leib als Symbol der Seele* kann betrachtend nachvollzogen werden: Das Körperliche kann als *Symbol des Geistigen* betrachtet werden, das Lachen als Symbol der Fröhlichkeit, das Weinen als Symbol der Trauer und Klage.

---

[773] Vgl. ebd., 36-43, bes. 36-40.
[774] Ebd., 43.
[775] Vgl. ebd.
[776] Ebd., 40.

Diese Gemütsbewegungen drücken sich durch Mimik und Gebärden aus. Die leiblichen Vollzüge in der Liturgie drücken die Seele aus und wirken wieder auf sie zurück.[778]

Allen Fragestellungen geht eine anthropologische Betrachtung voraus, „denn um ein ganz bestimmtes Können handelt es sich hier, um ein Werden und Wachsen, Sein. Das heißt also, um ein Problem der ‚Bildung' im eigentlichen Sinn des Wortes."[779] Romano Guardinis Ansätze sind sehr zielführend für eine Neubesinnung des Liturgie- und Symbolverständnisses und stellen ein Einlassen auf die Symbolik unter Beweis. Er strebte eine Vertiefung der theologisch-liturgischen Deutung derselben an.

Es ging ihm weniger um traditionelle Formen und Riten, sondern – im Rahmen der Bildungsarbeit – um die „Symbol- bzw. Liturgiefähigkeit", um den Mitvollzug der Gemeinde und um eine echte, lebendige Spiritualität des Menschen. Ein im rechten Sinne verstandener Kult schließt die menschliche Befähigung mittels symbolischer Handlungen mit ein. Der „Kult" steht in einem Zusammenhang mit der Kultfähigkeit. Gottesdienstliche Handlungen sind an Rituale gebunden. Rituale sind *expressiv* und gewähren Sprache und Ausdruck. Romano Guardini bezweifelte neben der Liturgiefähigkeit auch die *Kultfähigkeit* des modernen Menschen und regt ein neues Bewusstwerden und einen pfleglichen Umgang mit kultischen Elementen an. „Der Mensch verlernte, mit den Dingen zu leben und im Dienst an ihnen sein eigenes Wesen auszudrücken."[780] Kult schließt die menschliche Befähigung mittels symbolischer Handlungen mit ein. „Der Mensch verlernte, mit den Dingen zu leben und im Dienst an ihnen sein eigenes Wesen auszudrücken."[781] In einer liturgischen Feier können Dimensionen angesprochen werden, die aus dem außerliturgischen Bereich herrühren und auf Gott hin gedeutet werden. Das Symbolverhältnis ist in einem Doppelaspekt erkennbar: „offenbarend und erkennend, gebend und empfangend".[782]

---

777 Vgl. ebd.
778 Vgl. ebd., 28f.
779 Ebd., 24.
780 Ebd., 55.
781 Ebd.
782 Ebd., 34.

Hinsichtlich der *Liturgiefähigkeit* des säkularisierten Menschen stellt sich in der Herausforderung der Zeit die Frage nach einer verbindlichen Liturgie in Zukunft, die für alle geltend ist. Symbol- und Liturgiefähigkeit bilden den Ansatz einer liturgischen Erneuerung. Es erfordert einen Einsatz, die für den größten Teil der modernen Menschen verloren gegangenen Kulturgüter, wie beispielsweise den liturgischen Tanz. Innerhalb der Bewegungsdimension kann der liturgische Tanz in den verschiedensten Lebenssituationen einen Beitrag zur Lebensbewältigung leisten.

5.5.2 Lebendige Bildungsarbeit im Licht des II. Vatikanums

Unter dem Besagten stellt sich die Notwendigkeit einer liturgischen Propädeutik heraus. Für die Diskussion liturgiewissenschaftlicher Quellen besteht eine Fülle an Literatur.

Zahlreiche Vertreter der Liturgiewissenschaft nahmen sich vor, sich von der, wenn auch frommen, Rubrizistik abzusetzen und von den Äußerlichkeiten zu deren theologischen Kern vorzudringen. Die Basis bildet die tatsächlich historische Liturgiepraxis. Aus dem Hintergrund der historischen Bedeutung ergibt sich Verständnis der heutigen christlichen Liturgiepraxis. In der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzil wird hinsichtlich liturgischer Ausbildung im ersten Kapitel, II. Abschnitt in den Artikel 14 bis 20 Aufmerksamkeit geschenkt, das auch den Klerus mit einschließt (vgl. VatII SC 14-20). Im mehrmals aufgegriffenen Kapitel (VatII SC 14) hinsichtlich der „tätigen Teilnahme aller Gläubigen“ ist die „liturgische Bildung des Klerus“ ebenso bedeutsam. Durch eine gründliche Aus- und Weiterbildung des Klerus kann das Ziel der Liturgiereform erreicht werden.[783]

Die Liturgiekonstitution lässt eine Forderung erkennen, die sich auf „eine gediegene Ausbildung der Dozenten für die Liturgiewissenschaft an theologischen Ausbildungsstätten bezieht“ (VatII SC 15).

---

[783] Vgl. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 78-81, bes. 78f.

Für Welt- und Ordenspriester werden Fortbildungsmaßnahmen angeboten, „damit sie immer voller erkennen, was sie im heiligen Vollzug tun, damit sie ein liturgisches Leben führen und es mit den ihnen anvertrauten Gläubigen teilen“ (VatII SC 18).

> „Die Kleriker in den Seminaren und Ordenshäusern sollen eine liturgische Formung des geistlichen Lebens erhalten, und zwar durch eine geeignete Anleitung, damit sie die heiligen Riten verstehen und aus ganzem Herzen mitvollziehen können, dann aber auch durch die Feier der heiligen Mysterien selbst und die anderen Vom Geist der heiligen Liturgie durchdrungenen Frömmigkeitsformen […]. So soll das Leben in den Seminaren und Ordensinstituten durch und durch vom Geist der Liturgie geformt sein.“ (VatII SC 17)

Damit der „Glaube der Teilnehmer genährt und ihr Herz zu Gott hin erweckt“ (VatII SC 33) werden soll, ist auch das „Ergriffensein von der Heiligen Schrift“ (VatII SC 33) vonnöten.

Außerdem sollen die Geistlichen „um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung bemüht“ und bedacht sein, „dass sie die Erde nicht bloß mit dem Wort, sondern auch durch das Beispiel führen“ (VatII SC 19).

In der Liturgiekonstitution wird auch die Liturgiekatechese behandelt, zu der die Pflicht der Unterweisung gehört, die sich unmittelbar mit der Liturgie befasst. Vorgesehen sind in den Riten gegebenenfalls kurze Hinweise, die vom Priester oder vom Zuständigen des Gottesdienstes nach dem vorgeschriebenen Text oder in freier Anlehnung an ihn gesprochen wird (vgl. VatII SC 35,3). Darüber hinaus kann ein Kommentar als Gebetseinleitung und Hinführung zum besseren Verständnis der Lesungen erfolgen. Kommentare (lat. adminitiones) dienen der Unterweisung der Gläubigen. Die „Förderung des liturgischen Lebens in Bistum und Pfarre“ wird in VatII SC 41 behandelt, während die „Förderung der pastoralliturgischen Bewegung“ in den Artikeln 43-46 der Liturgiekonstitution Bedeutung erlangt. Bezüglich der „reicheren liturgischen und biblischen Bildung“ ergeht eine Mahnung an die sich mit dem Stundengebet Beschäftigten, dass ihr „Herz mit der Stimme zusammenklingt“ (VatII SC 90).

Katechetische Unterweisung bedeutet, den Glauben *zu erleuchten* und *ihn zu stärken*, das Leben *im Geiste Christ zu nähren* und *zum bewussten und aktiven Mitvollzug* des Mysteriums der Liturgie zu führen (vgl. VatII SC 4). Im Konzilsdokument „Presbyterorum ordinis“ vom 7. Dezember 1965 wird die Feier der Eucharistie „Quelle und Gipfel aller Evangelisation“ bezeichnet, die ihren Ausgang von der „Erziehung zum Geist der Gemeinschaft“ nimmt (VatII PO 5f.).[784]

5.5.3 Bedeutung der Katechese in den nachkonziliaren Dokumenten

Im „Allgemeinen Katechetischen Direktorium“[785] vom 11. April 1971 werden Aussagen über Katechese und dem liturgischen Gebetsleben gemacht:

> „Daher muß die Katechese die tätige, bewusste und echte Teilnahme an der Liturgie der Kirche unterstützen, indem sie nicht nur die Bedeutung der Riten erklärt, sondern auch die Herzen der Gläubigen zum Gebet erzieht, zur Danksagung, zur Buße, zum Erfassen der Bedeutung der Symbole erzieht“ (Art. 25).

Da sich Schwierigkeiten bei der Durchführung der Liturgiereform einstellten, diente ein Hinweis in der Instruktion „Inaestimabile Donum“[786] vom 3. April 1980.

Diese Instruktion enthält Begründungen für die nachkonziliare Reform, die einerseits im unzureichenden Wissen der Priester und andererseits der Gläubigen bestand und daher der Förderung der liturgischen Bildung in den Priesterseminaren und an den Theologischen Fakultäten bedurfte.[787] In einem veröffentlichten Brief von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1989 ist das Bemühen um die liturgische Bildungsaufgabe ersichtlich:

---

784 Vgl. ebd. 80f.

785 KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, Directorium Catecheticum Generale „Ad normam decreti“ vom 11. April 1971, lat. in: AAS 64 (1972) 97-176, dt. in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen, Bd. 66, Bonn 1998, 13-114.

786 Vgl. KONGREGATION FÜR DIE SAKRAMENTE UND DEN GOTTESDIENST, Instruktion „Inaestimabile Donum“ vom 3. April 1980, lat. in: AAS 72 (1980) 331-343, dt. in: VApSt 16, Bonn 1980. Darin sind einige Normen für die Feier und Verehrung der heiligen Geheimnisse der Eucharistie erlassen.

787 Vgl. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 78-81.

> „Dies ist eine Arbeit, die langen Atem braucht und in den Seminaren und Bildungsstätten beginnen und durch das ganze priesterliche Leben sich fortsetzen muß. Dieselbe Bildung, ihrem Stande angemessen, ist auch unentbehrlich für die Laien, um so mehr, als diese in vielen Religionen dazu aufgerufen werden, immer höhere Verantwortung in der Gemeinschaft zu übernehmen“ (Art. 15).

Im Apostolischen Schreiben „Vicesimus quintus annus“[788] erklärt derselbe Papst, die Liturgiepastoral steht in der ständigen Bemühung, mittels einer intensiven Erziehung eine Vertiefung der Liturgie der Kirche und ihres geistigen Erbes zu erlangen (Art. 3).

> „Mit Ausnahme des Direktoriums für Kindermessen gerät eine liturgische Propädeutik, geschweige denn das Projekt präkatechumenaler Gottesdienstformen, nicht in das Blickfeld der Verfasser dieser Dokumente. Sie gehen von einem verengten Verständnis von liturgischer Bildung und Erziehung aus, das den traditionellen Rahmen nicht sprengt. Dieser Tatbestand scheint mir symptomatisch zu sein. Man verschwendet nicht allzu viele Gedanken auf diesen Bereich, vielleicht aus der Sorge heraus, der Gottesdienst könne verpädagogisiert und damit eine Spielwiese der Religionspädagogen und Katecheten werden, eine sicher nicht ganz abwegige Sorge. Aber der mögliche Missbrauch darf uns nicht daran hindern, liturgische Bildung als eine unabdingbare Aufgabe anzusehen und deren Reichweite neu zu vermessen.“[789]

In diesem Schreiben wird u.a. auch das „Grundanliegen“ dargelegt, um „das christliche Leben mehr und mehr zu vertiefen“ (Art. 3). Ralph Sauer bemängelt ein Defizit in den kirchlichen Dokumenten, in denen die Aussagen über *Art* und *Umfang* der *Befähigung zum liturgischen Mitvollzug* sehr allgemein gehalten sind. Außerdem könne nichts Konkretes über den Umfang der dringlichen und *liturgischen Bildung und Erziehung* daraus erfahren werden.[790]

5.6 Zusammenfassung

Eine lebendige Bildungsarbeit steht in Beziehung zur Erfüllung der konziliaren Erträge. Ein Blick in die gottesdienstliche Praxis der Gegenwart zeigt ein Defizit.

---

[788] JOHANNES PAUL II., Apostolische Schreiben „Vicesimus quintus annus“ zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution, vom 4. Dezember 1988, lat. in: AAS 81 (1989) 897-918, dt. in: VApSt 89, Bonn 1989.

Mit Ralph Sauer und AutorInnen bzw. vieler Liturgen und Verantwortlichen wird die Frage aufgeworfen, wie weit der echte Wille zu einer *Neubesinnung* auf die *Zeichenkraft* und *Neubelebung der Gebärdensprache* vorhanden ist. Der Mangel bezieht sich teilweise auf Unwissenheit und Unverständnis.[791] Eine liturgische Bildungsarbeit könnte dazu verhelfen, dass neben theoretischen Einführungen die Gläubigen auch Kenntnisse humaner Grundhaltungen erlangen, um sie zu einer lebendigen liturgischen Feier zu führen. Eine entsprechende Hinführung dient auch dem Aspekt der Einheitlichkeit der liturgischen Gebärdensprache.

6 GOTTESDIENST-GESTALTUNG IM SINNE DES „GESTALT-GEBENS“

Im Zusammenhang von liturgischem Handeln und Vollzügen wird zunächst auf das Wort „Gestaltung“ eingegangen. In der Liturgie kann „Gestalt-geben“ bzw. „gestalten” bedeuten, Kreatives und Spielerisches einzubringen, in der die Bewegungsdimension und die liturgischen Zeichenwelt keineswegs zu kurz kommen dürfen. Immer wieder wird das Wort „Gottesdienst-Gestaltung“ vernommen. Wenn von Gestaltungsfähigkeit die Sprache ist, verlangt die Vorbereitung eines Gottesdienstes eine hohe Aufmerksamkeit. Diese beansprucht die schöpferischen Kräfte und einen vollen Einsatz. Alle gläubigen ChristInnen versehen ihren Dienst auf Grund des gemeinsamen Priestertums in der Nachfolge des Herrn und im Geist Gottes. Ein freihändiges, aktivistisches Produzieren widerspricht dieser Gestaltungsfähigkeit. Die Teilnehmer sprechen nicht als einzelne, „sondern – auch wenn sie ihre kreativen Fähigkeiten entfalten – als Glieder des einen Gottesvolkes, die den einen Vater im Himmel verehren und untereinander Brüder und Schwestern in Jesus Christus sind“[792].

---

789 SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 84f.

790 Vgl. ebd., 78-84, bes. 84.

791 Vgl. ebd., 84f.

792 LEHMANN, Karl, Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten. Festvortrag anlässlich des 50-jährigen Bestehens des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier am 17. Dezember 1997, in: Benedikt

6.1 Was spricht für und gegen den Begriff der Gottesdienst-Gestaltung?

Was heißt Gottesdienst-Gestaltung im eigentlichen Sinne des Wortes und klingt dieses Wort nicht nach Verfügbarkeit und menschlicher Machbarkeit? Das Wort *Gottesdienst-Gestaltung* ist unangemessen, zumal Gott der Ersthandelnde und Gottes Geist am Werk ist. Die Betonung des dialogischen Geschehens in der Liturgie ist bereits mehrmals angeklungen. Auch die Dimensionen der Katabasis und Anabasis sind an den Beginn der Ausführungen gestellt. Aus dem Ruf/Antwortgeschehen leitet sich ab, dass die Liturgie von Seiten des Menschen nicht machbar ist. Die Liturgie steht unter dem Einfluss des Geistes Gottes und ist in ihrem Kern jeder Willkürlichkeit und alleinigen Verfügung menschlicher Gestaltung bzw. Machbarkeit entzogen.

Daher ist die Sprache von einer *Gestaltung* der Liturgie sehr missverständlich. Die Sprache von *Gestalten* liegt in der Bedeutung von *Gestalt geben*, in dem etwas Gestaltloses durch den Menschen Gestalt annimmt. Wenn ein Töpfer in künstlerischer Feinarbeit ein besonders schön geformtes Kunststück schafft, verleiht er darin neben seiner handwerklichen Geschicklichkeit auch Züge, die Freude und Zufriedenheit ausdrücken. In einem weiteren Sinne von *Gestalten* kann ein schon vorhandenes Werk einen neuen Ausdruck erhalten.

Die Konzilsväter des II. Vatikanums haben sich vor allem durch die Forderung der *tätigen, bewussten, inneren und äußeren, geistlich fruchtbringenden Teilnahme* der Gläubigen ein Ziel gesetzt. Der Sinn des Schlagwortes „participatio actuosa“ liegt darin, dass die göttliche Ordnung und das menschliche Handeln in einzigartiger Weise verbunden werden sollen. Liturgie findet seinen konkreten Ausdruck in der Gemeinde, die in Verbindung mit der ganzen Kirche steht. In der versammelten Gemeinde verwirklicht sich die Gemeinschaft, die auf die Ursprünge der Liturgie bis auf die Urkirche zurückreicht und seit ihren Anfängen einen verbindlichen Charakter aufweist.[793]

KRANEMANN / Eduard NAGEL / Elmar NÜBOLD (Hgg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1999, 226-235, hier: 232.

[793] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 81-94, bes. 81-86.

Es handelt sich um eine bestimmte Gemeinschaft, der Kirche. In dieser verwirklicht sich die Gemeinschaft, die auf die Ursprünge der Liturgie bis auf die Urkirche zurück reicht und seit ihren Anfängen einen verbindlichen Charakter aufweist. Die Liturgie verdankt sich einer jahrhundertealten Tradition, in der die Liturgie zu einer verbindlichen Form gewachsen ist. Ein vorgegebener Rahmen wahrt vor Subjektivismus und Manipulation.[794]

6.2 Liturgisches Spannungsverhältnis zwischen Ordnung und Freiheit

Zwischen fester Ordnung und schöpferischer Freiheit besteht ein Spannungsverhältnis. Ausgehend von dieser Spannung zwischen Ordnung und Freiheit können innerhalb eines bestimmten Rahmens der Liturgie Probleme entstehen. Nach Stefan Rau sichert die „Liturgische Ordnung […] nicht Gottes Wirkungsmöglichkeiten, sondern die Verbindung der sichtbaren Kirche zu ihren mystischen Wurzeln in den liturgischen Feiern, vor allem der Eucharistie“[795].

Neben einer räumlichen und zeitlichen Vorgabe ist in diesem Spannungsverhältnis zunächst zu fragen, welche Teile der Liturgie Raum für spontane und kreative Einschübe offen lassen?

Weitere Fragen ergeben sich nach der Stabilität und Veränderung, die durchaus nebeneinander bestehen können. Oder: Wo erlangt die Eigenerfahrung und ihre Interpretation im Gottesdienst ihren Raum? In der weiteren Ausführung wird versucht, auf diese Fragen eine Lösung zu finden.

6.2.1 Verantwortung der kirchlichen Autorität zur Bewahrung der Ordnung.

Die Verantwortung zur Bewahrung der liturgischen Ordnung liegt bei der kirchlichen Autorität.

---

[794] Vgl. ebd.

[795] RAU, Die Feiern der Gemeinden, 301.

> „Hatte Can. 1257 des Kodex von 1917 allein dem Heiligen Stuhl das Recht zugestanden, die ‚heilige Liturgie zu ordnen und die liturgischen Bücher zu approbieren', so eröffnet das Konzil den Bischöfen und den nationalen Bischofskonferenzen einen gewissen Mit-Spielraum, den es jedoch für die Ortsgemeinden und ihre Leiter nachdrücklich ausschließt.[796]

Das II. Vatikanische Konzil zeigt eine Öffnung für einen gewissen Spielraum gegenüber den Bischöfen und den nationalen Bischofskonferenzen. Es sind jedoch nicht alle liturgische Feiern der katholischen Kirche zentral von Rom geregelt, und einige liturgischen Feiern sind nicht auf der Ebene einer Bischofskonferenz geregelt. Nach dem Wortlaut der Konzilskonstitution und des Kirchenrechtes der Katholischen Kirche heißt es:

> „§ 1. Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu. Diese Autorität liegt beim Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes beim Bischof.
>
> § 2. Auch den rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen.
>
> § 3. Deshalb darf durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern." (VatII SC 22; vgl. can. 838 CIC/1983)

Auch Winfried Haunerland drängen sich Fragen zu einer „authentischen Liturgie"[797] auf, um herauszufinden, welcher Weg zu beschreiten ist:

> „Geht es in ihr [der Liturgie] – plakativ gesprochen – zuerst um einen Vollzug der universellen Kirche, an dem die Mitfeiernden teilnehmen dürfen, oder soll ein Gottesdienst je neu Ausdruck individueller Glaubenshaltungen und Erfahrungen konkreter Feiergemeinden sein? Stärker handlungsbezogen formuliert: Garantiert allein eine universalkirchliche Ordnung die Authentizität der Liturgie oder ermöglicht allein schöpferische Freiheit, dass eine gottesdienstliche Versammlung authentisch feiern kann?"[798]

---

796 HAHNE, Gottes Volksversammlung, 138f.

797 Vgl. dazu KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion „Liturgiam authenticam", Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie" vom 28. März 2001, lat. in: AAS 93 (2001) 685-726, dt. in: VApSt 154, Bonn 2001.

798 HAUNERLAND, Winfried, Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität, in: LJ 52 (2002) 135-157, hier: 135.

Nach Werner Hahne weist die Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ auf *keinen* Weg hin, „wie die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt schöpferisch und zum Wohle der Feiergemeinden vor Ort zu gestalten ist“[799].

Eine unmittelbare Rechtskompetenz wurde vor allem für die Zulassung der „Muttersprache (lingua vernacula)“ zuerkannt. Die Artikel 36, 54, 63 und 101 liegen im Zuständigkeitsbereich der Bischofskonferenzen. Weitere Bereiche sind die bereits erwähnten Anpassungsregeln (VatII SC 37-40).

Entscheidend waren die theologischen Grundentscheidungen, aus denen sich Konsequenzen ergaben: Das Volk als *Subjekt und Träger* der Liturgiefeier ruft nach *Inkulturation*, die Einführung der *Volkssprache* und eine den *Menschen angepasste Feierform*. Je nach dem sakramentalen Charakter der Feier stehen diese unter der Leitung der Ordinierten. In der Ortskirche, in der sich Christen versammeln und handeln, muss eine Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche gesichert sein. Dazu wird zunächst der Dienst des Bischofs herausgestellt, dessen Amt nach dem II. Vatikanischen Konzil eine Aufwertung erfuhr. Dem Bischof kommt der eigentliche Vorsitz der Eucharistiefeier zu. Bischof bzw. Bischofskonferenzen sind maßgeblich für die Erstellung der liturgischen Bücher.

Damit Menschen unterschiedlicher Kulturkreise in der Liturgie der Kirche beheimatet sind, bleibt ein verbindlicher Rahmen für die Anpassung (Adaption) bzw. Angleichung (Akkomodation) des römischen Ritus im Wesentlichen erhalten. Es muss ein ekklesiologisches Spannungsverhältnis von Universal- und Ortskirche gewahrt sein.[800] Das Liturgische Recht muss „der Tatsache Rechnung tragen, dass gottesdienstliche Feiern in der Spannung zwischen Freiheit und Bindung stehen. Beide Pole müssen beachtet werden. Fällt ein Pol weg, so führt dies unweigerlich zur Auflösung oder zur Erstarrung liturgischer Formen.[801]

---

[799] HAHNE, Gottes Volksversammlung, 138.

[800] Vgl. SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 32-47, bes. 41f.

[801] KRÄMER, Peter, Das Zueinander von Recht und Pflicht im Gottesdienst. Kirchenrechtliche Überlegungen, in: LJ 53 (2003) 3-32, hier: 8.

Die jüngste Liturgiereform strebte an, dass die Liturgie Zeugnis über eine reiche kirchliche Tradition ablegt. Wie bereits erwähnt, ist Liturgie immer dem Wandel unterworfen. Ausgenommen sind jedoch jene Teile, die dem Wesenskern der Liturgie entsprechen, dem „kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil“ (VatII SC 21). Die Liturgiereform lässt eine Fülle von Gestaltungsmöglichkeiten erkennen, die der schöpferischen Freiheit und der Kreativität Raum geben. In der Realität zeigt sich dies vor allem im Wechsel von Lesung, Antwortgesang und Gebet. Dies lässt jedoch hinsichtlich des schöpferischen Umgangs und Kreativität zu wünschen übrig:

> „Der Eifer für die Förderung und Erneuerung der Liturgie gilt mit Recht als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung über unserer Zeit, als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche; er gibt ihrem Leben, ja dem gesamten religiösen Fühlen und Handeln unserer Zeit eine eigene Note.“ (VatII SC 43)

Dem Volk sollte es erlaubt sein, seiner Spontaneität und Kreativität Raum zu geben und seine eigene Liturgie entsprechend zu feiern, um sich darin entfalten zu können. Zweifellos lässt sich der Gottesdienst nicht zum „Happening“ umfunktionieren. Eine alte Lebensweisheit, die ebenfalls Geltung erlangt, besagt, dass „die Menschen dort abzuholen sind, wo sie stehen. Immer wieder werden Überlegungen angestellt, was in der Liturgie *zu bewahren* und *zu verändern* ist, „was man bewusst machen und wo man Defizite oder Barrieren beseitigen muß“[802].

Eine Vielfalt der Situationen verlangt nach vielfältigen Möglichkeiten. Gefragt sind couragierte Experimente, besonders dann, wenn vornehmlich ältere Gläubige am Gottesdienst teilnehmen. In jeder Gemeinde muss um den rechten Weg gerungen werden, denn der Priester allein kann nicht alles tun und soll es auch nicht.[803]

Die Kunst des Zelebrierens hat nichts zu tun mit einer *überästhetisierenden Beobachtung* von Rubriken. Es bedarf eines entsprechenden Freiheitsraumes, so dass die versammelte Gemeinde aus konkretem Anlass die Liturgie situationsgerecht feiern kann.

---

[802] ROTH, Rainer A., Soll (muß) Gottesdienst ‚Spaß‘ machen?!, in: Anselm BILGRI / Bernhard KIRCHGESSNER (Hgg.), Liturgia semper reformanda (FS für Karl Schlemmer), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1997, 208-222, hier: 208.

[803] Vgl. KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 83.

Nach Richard Geier geben sich viele Priester sehr viel Mühe mit der Vorbereitung der gottesdienstlichen Feiern:

> „Alles ist gut gemeint und läuft wie am Schnürchen ab, bloß will der Funke nicht überspringen, und so bleibt die Feier, die ‚Höhepunkt und Quelle kirchlichen Lebens' sein soll, ziemlich fade. So mancher Priester kann dann der Versuchung nicht widerstehen und greift tief in die Trickkiste, holt Sonntag für Sonntag neue Gags hervor, mit denen er vorübergehend vor allem das kindliche Publikum im Gottesdienst bei Laune halten kann, doch wird das Geheimnis der Liturgie dabei nicht transparenter."[804]

Dabei ist der Anlass der Feier, der Raum der Feier, die Fassungskraft der Versammelten und ihre Anzahl sind zu berücksichtigen. Heute ist nicht zu übersehen, dass die damit verbundenen Möglichkeiten vielfach nicht genutzt werden.

6.2.2 Kreativität und schöpferische Freiheit in der Liturgie der Gegenwart

Im Rahmen einer ansprechenden und lebendigen Feier soll auch den Freiräumen Beachtung geschenkt werden. Da den Bischofskonferenzen ein größerer Handlungsspielraum zugestanden wird, geht dies mit einer Aufwertung der bischöflichen Verantwortung einher. Hinsichtlich der Sakramentenspendung, der Sakramentalien, der liturgischen Sprache, der Bewegungsdimension, der Kirchenmusik und der sakralen Kunst steht es der kirchlichen Autorität zu, für ein Gebiet Anpassungen gemäß den Grundregeln, die in der Liturgiekonstitution enthalten sind, festzulegen (vgl. VatII SC 39).

„Auch den […] für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen" (VatII SC 22,2). Dieser Artikel weist auf einen gewissen Freiraum hin, der von Seiten der Bischofskonferenzen auf einen gewissen Freiraum hindeutet.

---

[804] GEIER, Richard, De arte celebrandi et vivendi, „One-Man-Show" und Sonntagstreue, in: Anselm BILGRI / Bernhard KIRCHGESSNER (Hgg.), Liturgia semper reformanda (FS für Karl Schlemmer), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1997, 193-196, hier: 193.

Liturgie ist, wie der Blick auf die Geschichte zeigt, immer einem Prozess der Entwicklung unterlegen, die im Umgang mit der vorgegebenen Ordnung von der Rücksicht auf die jeweilige Lebenssituation und die Lebensumstände der Teilnehmenden geleitet wird. Bereits in der Frühzeit spricht der Apostel Paulus eine Mahnung aus, um am Guten festzuhalten: "Löscht den Geist nicht aus!" (1 Thess 5,19). Dieser Vers bezieht sich auf das Gute und Bewährte wie auch auf die Prüfung der Eingebungen und Wirkungen des Geistes Gottes. Johannes H. Emminghaus berichtet nach einem Rückblick in die gestalterischen Anfänge des Gottesdienstes über eine „bleibende Identität im Wandel der Messfeier"[805]. Feste Ordnungen bewahren von einem Wildwuchs an kreativer Gestaltung. Daher ist ein Wildwuchs an kreativer Gestaltung zu vermeiden, denn er überfordert alle Beteiligten und trägt eine Unruhe in den Gottesdienst hinein. Außerdem geht der Wildwuchs mit einer Beraubung der notwendigen Wiedererkennungszeichen einher.[806]

Konflikte und Spannungen können auch in der kirchlichen Praxis unter den Liturgen und Laien entstehen. Eine Zusammenarbeit zwischen Liturgen und Laien ist aus heutiger Sicht nicht mehr wegzudenken.[807] Die Konflikte erstrecken sich nicht nur über den Bereich der Bewahrung liturgischer Gesetzesmäßigkeiten und traditionellen Bindungen, sondern zwischen der älteren und jüngeren Generation. Gerade in der Feier der Liturgie sollen Trennungen überwunden werden, eine neue Einheit entstehen, die Gemeinschaft mit dem Leib hergestellt werden.[808]

„Dass die Laien heute auch im liturgischen Geschehen wieder in der ihr eigenen Würde und Berufung geachtet werden, ist letztlich ein Geschenk des in seiner Kirche wirkenden Geistes."[809] Der Hl. Paulus macht im Römerbrief auf die verschiedenen Geistes-Gaben aufmerksam. Nicht alle Glieder verrichten dasselbe. Die Gaben sind nach der jeweils verliehenen Gnade verschieden (vgl. Röm 12,5f.).

---

805 EMMINGHAUS, Die Messe, 81.

806 Vgl. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 63.

807 Vgl. KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 40f.

808 Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 81f.; KUNZLER, Liturgie der Kirche, 258-263; DERS., Lob Deiner Herrlichkeit, 40f.

809 Ebd., 41.

Aus dem 3. Jahrhundert, „etwa aus der Zeit um 225, ist ein kostbares Zeugnis der Liturgie der Märtyrerzeit, die ‚apostolische Überlieferung', besonders interessant für dieses Problem von Freiheit und Bindung in der Liturgie"[810].

Bei Hippolyt von Rom war die „euchologische Freiheit" noch selbstverständlich, „die allein durch die Forderung der Rechtgläubigkeit des Betens begrenzt wird."[811] „Wie meist aller Anfang war auch der der Meßfeier höchst schöpferisch, bis man eine Form gefunden hatte, die den jeweiligen Anforderungen am ehesten genügte, aber doch im Laufe der Geschichte nach neuen Erfordernissen sich wandeln konnte."[812] Allerdings musste die Grundstruktur stets beachtet bleiben. „Vielerlei Elemente aus der soziokulturellen Umwelt wurden immer wieder erprobt und bei Eignung in die Ordnung der Meßfeier eingeschmolzen."[813] Ein christlicher Gottesdienst ist nicht *allein* durch den Vollzug von liturgischen Normen herstellbar, noch unterliegt er ausschließlich Verordnungen, Riten und Texten. Es bedarf einer gewissen Orientierung:

> „Eine Gemeinschaft von Christen bedarf einer gewissen Orientierung, wenn sie sich zum gemeinsamen Gotteslob versammelt, zumal sie sich auch dabei in den Strom einer jahrhundertealten Tradition einfügt, der sie sich verdankt. Dieser vorgegebenen Rahmen bewahrt die Gläubigen vor Subjektivismus und Manipulation durch den zelebrierenden Geistlichen bzw. den Vorsteher oder das vorbereitende Team. Auch für den Gottesdienst gilt die Notwendigkeit vom Wiedererkennungszeichen, die jeder Mensch, nicht nur Kinder, benötigt, um eine Rollensicherheit zu erlangen. Daher kann man der Hierarchie, dem Lehramt der Kirche, nicht das Recht absprechen, die amtliche Liturgie zu ordnen und dafür einen verbindlichen Rahmen festzulegen. Allerdings müsste bei der Festlegung des offenen Rahmens auch auf den ‚Glaubenssinn der Gläubigen' geachtet werden; denn auch aus ihnen spricht Gottes Heiliger Geist."[814]

Nach Ernst Lange bewegt sich die Spannung zwischen Ordnung und Freiheit, zwischen Tradition und Situation sowie zwischen Ritual und der Alltagswirklichkeit.[815]

---

[810] EMMINGHAUS, Die Messe, 87.

[811] GERHARDS, Albert, Liturgie und Recht, in: LJ 33 (1983) 1-4, hier: 3.

[812] EMMINGHAUS, Die Messe, 81.

[813] Ebd.

[814] SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 62.

[815] Vgl. LANGE, Ernst, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, hg. und mit einem Nachwort von Peter CORNEHL (Edition Ernst Lange 4), München ^{2}1984, 138 u. 353.

In diesem Spannungsfeld handelt sich nicht nur um liturgische Gesetzesmäßigkeiten, sondern auch um Konflikte zwischen den Generationen sowie um Konflikte zwischen Liturgen und Laien. In partnerschaftlicher Zusammenarbeit und gegenseitiger Wertschätzung können liturgische Feiern unter der Bewahrung der unveränderlichen Teile und in der Neuschaffung manch neuer Ausdrucksmöglichkeit gelingen, wenn der Samen innerhalb der Pfarrgemeinde gelegt wird. Nach Michael Kunzler bewahrt die Liturgie „Echtheit und Würde […] bei aller Ausdrucksarmut des heutigen Menschen vor dem Trivialen und Banalen“[816].

> „Wir müssen das heilige Spiel neu entdecken, in dem möglichst viele eine aktive Mitspielerrolle übernehmen, in dem unsere Vorstellungen von ‚wahr‘, ‚gut‘, und ‚schön‘ eingebracht werden und das Gott, indem er ‚mitspielt‘, zu einer neuen Wirklichkeit werden läßt, so dass mitten unter uns ein Stück Himmel sich herabsenkt.“[817]

Unter dem bisher Gesagten liegt der Schluss nahe, dass die liturgische Feier einer schöpferischen Freiheit durch Kreativität und Spontaneität und die Neubelebung der Gebärdensprache bedarf, um zu einem ganzheitlichen und tiefen Erleben neu zu erwachen. Gesten und Körperhaltungen sind dem Empfinden des jeweiligen Volkes anzupassen, jedoch so, dass sie dem Sinn und der Bedeutung der einzelnen Teile der Feier entsprechen (vgl. VatII SC 43). Überzeugend ist auch eine schlichte Feier, da meditative Ruhe und Stille in der gegenwärtigen Liturgie gegenüber der immer größeren Hektik und Betriebsamkeit, denen die Menschen heute ausgesetzt, verdient. Ruhe und Stille gewinnen zunehmend einen größeren Raum in den liturgischen Feiern.

Schöpferische Freiheit und traditionelle Bindung sind in ein Verhältnis der Ausgewogenheit zu bringen. Dafür ist ein Gespür für die körperlichen Ausdrucksformen zu entwickeln, das für einzelne Gläubige, aber auch für die ganze Gemeinschaft der Liturgiefeier Geltung erlangt.

---

816 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 255.

817 KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 58.

6.3 Neuere Konzeption des Gottesdienstes als Drama

In der modernen Liturgiewissenschaft wird der Gottesdienst als Drama konzipiert und der liturgische Ort als Spielraum gedeutet. Die Ansätze, die die neuere Liturgiewissenschaft unter dem Aspekt des Spiels betrachtet, entspringen dem Erbe der Liturgischen Bewegung. „Drama leitet sich vom griechischen Wort für ‚Ablauf' her. Alle Begebenheiten haben ihre Bestimmung im Ablauf der Welt."[818] Das „heilige Spiel"[819] ist an Gott gerichtet, in dem die Heilstaten Gottes spielend und handelnd nachvollziehen werden. „Auf der Zeitebene der Vergangenheit äußert sich das Spiel in erster Linie als Nachahmung."[820] In der Gegenwart ist der Begriff der „Mimesis" neu zu fassen: „Zur spielerischen Weltdeutung, die die Vergangenheit einbezieht, gehört in erster Linie das Nachspielen. Es handelt sich hier um das abbildende Spiel, um Spiel, das einem vorgegebenem Plan oder Drehbuch folgt."[821] Dies zeigt sich in der Darstellung, die für den Menschen wesentlich ist. Die dargestellte Wirklichkeit wird durch die Repräsentation explizit gemacht und bedeutet mehr als Nachahmung, insofern, als dadurch das Dargestellte verändert, zum Beispiel abstrahiert werden kann.[822] In neuerer Zeit wird häufig der Spielcharakter der Liturgie betont. Dies bedeutet keinesfalls, dass die Liturgie zu einem Kunstwerk oder einer Theaterwerkstatt entarten darf, sondern Ausdruck eines sehr bestimmten Inhaltes bleiben muss.[823]

> „Wenn schon die zeichenhafte wie die bildliche Repräsentation Gegenwärtigkeit schafft, so gilt dies umso mehr für die handelnd-spielende. Solange der Mensch spielt, befindet er sich ganz in der Gegenwart. Das Spiel ist erfüllte Zeit, und im Zustande der Erfüllung fragt der Mensch nicht nach dem Gestern und Morgen, nicht nach Erledigung oder Planung. Das Spiel kann ihn außer sich sein lassen im wahrsten Sinne des Wortes. Zugleich ist er im Spiel auch in einer intensiven Weise bei sich. Der Wert des Menschen wird im Grunde im Spiel erhöht; der Mensch darf er selbst und sich seiner Würde bewusst sein."[824]

---

818 Ebd., 50.

819 Vgl. GUARDINI, Vom Geist der Liturgie, 58-72.

820 FELBECKER, Sabine, Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (MthA 39), Altenberge 1995, 619.

821 Ebd., 632.

822 Vgl. ebd., 631.

823 Vgl. PACIK, Gestaltung des Altarraums, 261f.

824 FELBECKER, Prozession, 633.

In einem Drama gibt es einen Höhepunkt und einzelne Akte. Das Wort „Dramaturgie“ ist nach Rudolf Pacik richtig zu verstehen: „Liturgie ist, so sagte es schon Romano Guardini, ein heiliges Spiel – doch eines, in dem es nur Mitwirkende (freilich: mit bestimmten Rollen) gibt. Auf den Kirchenraum bezogen: Der Altarbereich ist keine Schaubühne.“[825] Wenn der christliche Gottesdienst als Fest des Glaubens, als „heiliges Spiel“ der Befreiung und Spielraum der versammelten Gemeinde gefeiert wird, liegt der Schwerpunkt auf der Feierstruktur. Liturgie ist „wesenhaft Drama, Ablauf und feierliche Handlung, worin die Dinge dieser Welt Gott entgegen getragen werden, damit sie im Licht des kommenden, ewigen Heils schon jetzt neu erstrahlen und Gott selbst durchscheinen lassen“[826].

Von einer Dramaturgie der Feier wird gesprochen, wenn innerhalb der liturgischen Feier ein *innerer Spannungsbogen* erkennbar ist. Im dramaturgischen Verlauf entsteht dieser spannungsvolle Bogen „in einem Wechsel zwischen Spannung und Entspannung, zwischen dichten Erlebniszeiten und ruhigeren Entspannungsphasen, zwischen hervorgehobenen Elementen und solchen, die darauf hinführen“[827]. Innerhalb des Spannungsbogens lassen sich folgende Phasen feststellen: *Vorbereitungsphase, Eröffnungsphase, Hauptteil und Abschlussphase*. Die Anspannung führt von der Vorbereitung über die Eröffnung zum Hauptteil. Vom Hauptteil erfolgt eine Entspannung über den Abschluss bis zum Ausklang.

6.3.1 Vorbereitungsphase – Innere Sammlung als Vorbereitung

Vor dem „offiziellen“ Beginn des gemeinsamen Gottesdienstes ereignet sich die Vorbereitungsphase, die in Art und Dauer je nach Anlass und Form des Gottesdienstes verschieden sein kann. Die Vorbereitungsphase beginnt bereits zu Hause oder auf dem gemeinsamen Weg zur Kirche bzw. beim Zusammentreffen auf dem Kirchenvorplatz.

---

825 PACIK, Gestaltung des Altarraums, 261.

826 KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 51.

827 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 202.

Gottesdienstliche Gruppen treffen sich nach einer gemeinschaftlichen Vorbereitung auf den Gottesdienst an einem Ort außerhalb des Gottesdienstraumes. Dies kommt einer Sammlung in stiller Meditation gleich.[828]

Oft wird ein gemeinsames Vorbereitungsgebet verrichtet, bevor diese meist kleineren Gruppen zusammen in den gottesdienstlichen Feierraum einziehen.

6.3.2 Eröffnungsphase – Versammlung der Gläubigen

Die Eröffnung verdeutlicht Anlass und Bedeutung der Feier und dient dem Zusammenwachsen der Gläubigen. Diese Phase ist ferner von Bedeutung, die Gläubigen zur gemeinsamen Gottesdienstfeier zu befähigen.

Bei jeder menschlichen Versammlung gibt es festgeprägte Formeln und Elemente. Dies gilt besonders im gottesdienstlichen Bereich.[829]

6.3.3 Hauptphase – Zentrum der liturgischen Feier

Innerhalb der dramaturgischen Struktur bildet der Hauptteil das Zentrum der liturgischen Feier. Dieser wird von der Eröffnung und dem Abschluss eingerahmt und ist je nach Anlass und Form des Gottesdienstes, d.h. je nach der Feier eines Wortgottesdienstes, einer Sakramentenfeier, einer Segnungsfeier, einer feierlichen Andacht neben anderen (nicht genannten) Feiern verschieden. Der Hauptteil weist in sich eine eigene Dramaturgie mit zentralen und weniger zentralen Elementen auf. Innerhalb der Dramaturgie entwickelt sich der Gottesdienst auf ein Zentrum hin und von diesem wieder weg. Es muss jedoch klar sein, was im Zentrum der Feier steht und was als zentraler Inhalt des konkreten Gottesdienstes gelten soll. Der jeweilige Inhalt der Gottesdienstform soll für die Feier angemessen sein. Weiters muss klar sein, was das zentrale Element des Gottesdienstes als solches erfahrbar werden kann und welche Hinführung und welche Entspannung hierfür geeignet sind.

---

828 Vgl. ebd., 202f.

829 Vgl. ebd., 203.

Bei diesen Überlegungen sind die vom II. Vatikanischen Konzil verdankten Feierprinzipien in der Gestaltung zu beachten sind. Danach sind die „tätige Teilnahme“ aller Feiernden, die Vielfalt der Dienste, gegeben durch eine Rollenverteilung, und die Vielfalt der liturgischen Elemente und Ausdrucksformen zu beachten. Der Höhepunkt muss als solcher mit allen Sinnen und ohne Worterklärung erlebbar sein.[830]

Die eingesetzten Elemente dienen der Unterstreichung auf unterschiedliche Weise bzw. der Hervorhebung. Dies geschieht durch einen Wechsel der verbalen Ausdrucksform in Wort und Musik. Eine Verstärkung nonverbaler Elemente wird durch die Gebärdensprache und Bewegung sowie durch Verwendung zusätzlicher materieller Zeichen (z.B. Licht, Weihrauch usw.) bzw. der Stille vor oder nach dem hervorzuhebenden Element bewirkt. Je nach dem Grad der Festlichkeit gestaltet sich festlichere Gottesdienste aufwendiger unter Einbeziehung mehrerer Elemente, Ausdrucksformen und Dienste als andere Feier, zum Beispiel der Werktags-Gottesdienst, wobei von einer *gestuften Feierlichkeit* gesprochen wird.[831]

6.3.4 Abschlussphase mit Ausklang

Der Abschluss stellt gewöhnlich das Ende des Gottesdienstes fest und bildet zugleich eine Brücke in den Alltag hinein. In der Regel wird der Abschluss knapp gehalten und variiert je nach der Gottesdienstform. Charakteristisch für einen *Ausklang* ist der Zerfall der gottesdienstlichen Gemeinschaft in Individuen und Kleingruppen, z.B. Familien, Freundeskreise, Paare. In der Regel geschieht dies nicht abrupt, sondern oftmals durch ein kurzes Verweilen im Gespräch vor der Kirche oder nach einem abschließenden Gräberbesuch.[832]

---

[830] Vgl. ebd., 204f.
[831] Vgl. ebd.
[832] Vgl. ebd., 203f.

6.4 Zusammenfassung

Die Feiergestalt der Liturgie lässt ein theologisches und anthropologisches Geschehen erkennen. Bereits das Wortelement enthält in seiner verbalen Verlautung ein Spannungsmoment. Dies wird durch die Zuordnung von Wort und Zeichen (Symbol und Sprachhandlungen, Aktion und Gestus) übertroffen. Die Liturgie als Handeln (actio) trägt auch einen erfahrungsbezogenen Ansatz. Die erneuerte Liturgie verlangt eine Feier-Kompetenz aller Mitfeiernden. Das „Gestalt-geben“ hat mit der „Kunst des Feierns“ zu tun. Das komplexe Geschehen der Liturgie mit ihrer Vielfalt und Tiefe erfasst auch den schöpferischen Umgang mit den liturgischen Elementen. Das Thema „Dramaturgie im Gottesdienst“ bringt eine stimmige Feiergestalt nach dem dargelegten dramaturgischen Schema mit seinen verschiedenen Aspekten ins Spiel.

7 HISTORISCHER RÜCKBLICK – ZWISCHEN REDUKTION UND WIEDERGEWINNUNG LEIBLICHER VOLLZÜGE

In diesem Kapitel erfolgt ein historischer Rückblick in die Geschichte der Bewegungsdimension. In den folgenden Ausführungen sind einige relevante Phasen der Reduktion und Wiedergewinnung der Gesten und Gebärden bis in die Gegenwart beabsichtigt, die auch die Ausdrucksdimension der Sinne mit einschließt. Das Hauptaugenmerk wird der liturgischen Praxis geschenkt.

7.1 Anfänge des frühen liturgischen Lebens

In einem groben Überblick wird auf die Urgemeinde verwiesen. Die judenchristliche Urgemeinde beteiligte sich noch an Tempelkult und Synagogengottesdienst in Jerusalem. Nach einer baldigen Scheidung des Christentums vom Judentum nahmen die Judenchristen nicht mehr am Synagogengottesdienst teil. Der Gottesdienst der ersten Christen war noch sehr einfach strukturiert. Er ereignet sich im *Dankgebet* bzw. *Segensspruch* (hebr. Berakha, gr. Eulogie, lat. Benediktion) und in der Handlungsgeste des *Brotbrechens* durch den Hausvater.

Dieses Dankgebet ist ein Lobpreis des Vaters. Die Eucharistiefeier bestand aus einem gemeinsamen Mahl. Ein weiterer Gestus zeigt sich darin, dass den Mahlteilnehmern der Segenskelch gereicht wurde (vgl. Lk 22,20).

Die Geste des Brotbrechens fand in Privathäusern aber auch Tag für Tag im Tempel statt (vgl. Apg 2,42.46).[833] Das Unterscheidende des Herrenmahls fand ihren Ausdruck in der „Eucharistie“, zunächst als großes Dankgebet. Sie hat sich seit der Wende des 1. Jahrhunderts zunehmend durchgesetzt. Die Bewegungsdimension des „Sich-Versammelns“ und „Zusammenkommens“ wurde „zum Synonym für den Gottesdienst. Als angezielter Ort dieser Versammlung war ist zunächst der Tempel in Jerusalem zu erwähnen, wo die Christen am jüdischen Gottesdienst teilnahmen.[834]

Die versammelte Gemeinde dankte Gott, dem Vater für die in Christus ereigneten Heiltaten, vor allem der Erlösung. Die Feiergemeinde war sich der Heilsereignisse in ihrer Mitte gegenwärtig bewusst. Der Lobpreis galt und gilt heute noch dem Opfer des Lobes. Brot und Wein galten als Zeichen der Herzenshingabe. Die „Grundgestalt der Meßfeier ist die *Eucharistie*, d.h. das *Lobgebet über den Mahlelementen von Brot und Wein*, die dann freilich zu einem ‚zeichenhaften‘ sakramentalen Genuß bestimmt sind“[835]. Damit kann ein Sättigungsmahl verbunden sein, das in der frühen Kirche in der Agape stattfand. Darüber hinaus fand die Gabendarbringung der Gläubigen ihren Ort in der Eucharistiefeier. Im Vordergrund stand die *christliche Danksagung*, auch wenn unterschiedliche kulturelle Ausprägungen für Differenzierungen sorgen.[836]

Die wichtigste liturgiegeschichtliche Quelle vom Beginn des 3. Jahrhunderts ist die „Apostolische Überlieferung“ des Hippolyt von Rom, die um 215 n. Chr. verfasst wurde und die eine erste genauere Beschreibung der Liturgie und auch Gebetstexte bietet. Die frühchristlichen Quellen geben Aufschlüsse über das frühe liturgische Leben. Die Taufe spielt in neutestamentlicher Zeit eine wichtige Rolle.

---

833 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 281-284.

834 Vgl. SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 114-117, bes. 115.

835 EMMINGHAUS, Die Messe, 61.

836 Vgl. ebd.

Es herrschte die Praxis des zeichenhaften Handelns der Immersionstaufe durch Untertauchen (vgl. Apg 8,38). Die neutestamentlichen Berichte über den Taufritus sind nicht sehr ausführlich. Sie verdeutlichen jedoch, dass es sich um etwas sehr Wesentliches handelt: Das Hinabsteigen in das Wasser und Wiederhinaufsteigen versinnbildlicht den Tod und die Auferstehung Jesu (vgl. Röm 6,1-13). Als weitere Überlieferungen sind das Auflegen der Hände zum Empfang des Hl. Geistes bei einem Neugetauften oder die Heilung der Kranken (vgl. Apg 9,11.17), die Handauflegung zur Aussendung zu Missionsreise (vgl. Apg 6,6; 13,1-3, 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) sowie die Salbung der Kranken mit Öl (vgl. Jak 5,14-16; Mk 6,13) erwähnenswert.[837]

Aus dem 2. und 3. Jahrhundert sind mehrere Quellen überliefert, die nach Alexander Saberschinsky kurz angeführt und besonders in Beziehung *uralter Gesten und Gebärden* gebracht werden können:

- Die *Zwölfapostellehre* mit der Bezeichnung *Didache* wurde erst im Jahr 1873 entdeckt und informiert über das liturgische Leben in den Jahren 80-130 n. Chr.: Taufe, Fasten und Gebet, Feier der Agape und der Eucharistie.[838]

- In den *sieben Briefen des Bischofs Ignatius von Antiochen, die* um 110 n. Chr. entstanden sind, handelt es sich um Ermahnung des Hl. Ignatius: Das häufige Zusammenkommen zur Eucharistie und zum Gebet bieten eine Reinerhaltung des Gottesdienstes gegenüber den Irrlehren. Und nur in Übereinstimmung mit dem Bischof soll Gottesdienstes gefeiert werden.[839]

- Die *Apologie des Philosophen und Märtyrers Justin* († um 165 in Rom) gibt Auskunft über den Gottesdienst. Die Apologie (1. Apologie um 150) ist, wie der Name bereits sagt, eine Verteidigungsschrift, die sich gegen die Verleumdungen über das Zusammenkommen der Christen wendet.

---

[837] Vgl. SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 113-121, bes. 116.

[838] Vgl. ebd., 114-117.

[839] Vgl. ebd.

- Die *Traditio Apostolica* ist aus der Zeit um 215 n. Chr. bekannt. Sie wurde lange Zeit Hippolyt zugeschrieben und ist nur in späteren Übersetzungen überliefert. Diese Quelle enthält die bereits genannten Überlieferungen der, Taufe, der Eucharistie und Agape, Segnungen, Gebete, aber auch das dreistufige Weihesakrament.[840]

- Die *Didaskalie* enthält Ausführungen zum Gottesdienst, allerdings in knapper Ausführung. Diese Kirchenordnung ist in der Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden. Vor allem geht es um die Amtseinführung der Bischöfe und um Vorschriften, die den Sonntag, das Osterfest und die Einrichtung des Kirchengebäudes betreffen. Umso ausführlicher wird die Rekonziliation der Sünder behandelt ohne deren liturgische Akzente.[841]

7.2 Entwicklung zur Reichskirche

Die so genannte konstantinische Wende wirkte sich in Hinblick auf den Gottesdienst in vielfacher Weise aus und beeinflusste ihn vom 4. bis 6. Jahrhundert maßgeblich. Das *Toleranzedikt* von Mailand verlieh Kaiser Konstantin im Jahr 313. Das Christentum fand nach der Härte der Verfolgung die Freiheit und Gleichberechtigung mit anderen Religionen. Im Jahre 380 wurde das Christentum zur Staatsreligion erklärt. Die Wende zeigte sich in vielfacher Weise. In den Städten wurden prächtige Basiliken gebaut. Die räumlichen Gegebenheiten wirkten sich auf den Gottesdienst aus. Elemente des kaiserlichen Hofzeremoniells Eingang fanden ihre Aufnahme. Die Bischöfe zogen in Begleitung von Licht- und Weihrauchträger feierlich in die Kirche ein. Die *Sonntagseucharistie* wurde durch Kaiser Konstantin gefördert, der durch ein weltliches Gesetz den Sonntag im Jahr 321 zum Ruhetag erklärte.[842] Ausgehend von einer bedrängten Minderheit entwickelte sich die Reichskirche, die sich in der antiken Kultur stark ausbreitete. Das Abendland kannte bis ins Mittelalter hinein bereits verschiedene Riten.

---

[840] Vgl. ebd.

[841] Vgl. ebd.

[842] Vgl. ebd., 122-126, bes. 122f.

Seit dem 5. Jahrhundert bildete sich die Liturgie Galliens, die ihre höchste Entfaltung und Verbreitung im 6./7. Jahrhundert erreichte und *eine Bereicherung der römischen Liturgie* mit sich brachte.[843]

7.3 Die römische Liturgie im Frankenreich

Die karolingische Liturgie darf als sehr *sangesfreudig* und *festlich* vorgestellt werden. „Jüngere Forschungen haben erwiesen, dass diese Elemente nicht übernommene vorgregorianisch-römische sind, sondern karolingische Neueinführungen, freilich nicht ohne Einfluß der Liturgie Jerusalems.“[844] Das Kirchenvolk erlebte seine Liturgie intensiv in emotionaler und in Hinsicht der Frömmigkeit. Auch die Karwoche und Ostern erfreuten sich großer Beliebtheit. Das Symbol entsprach dem Volk mehr als eine *rational durchformte* Liturgie.[845]

Eine besondere Zeichenkraft gewann die *Palmprozession* am Palmsonntag mit Hymnengesang, die am Gründonnerstag stattfindende *Fußwaschung* und die *Kreuzverehrung* am Karfreitag mit Improperien (von lat. probrum), Akklamationen und Kreuzenthüllung stand. Die Osterliturgie wurde mit ihren Riten der Feuerweihe miterlebt und die Osterkerze unter dem Gesang „Lumen Christi – Deo gratias“ in das dunkle Gotteshaus getragen. Die Vorliebe dieser Periode für eine feierliche Hymnik zeigt sich im „Exsultet“. Die Osterkerze und das Taufwasser wurden einer Weihe unterzogen. Aus der Osterfeier mit ihrer Dramatik entwickelten sich in späterer Zeit die Osterspiele.[846]

7.4 Die mittelalterliche Wende ins Subjektive im Früh- und Hochmittelalter

Die Sinnenfreude und Schaulust des Menschen im Barockzeitalter drückt sich in zahlreichen Wallfahrten und Prozessionen aus.

---

843 Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 116-118, bes. 116.
844 Ebd., 117.
845 Vgl. ebd., 116f.
846 Vgl. ebd.

Viele Andachten weisen eine Gemütstiefe auf und hatten vor allem das Leiden Christi zum Inhalt in der Form des Kreuzweges oder der Passionsspiele.[847] Im Barockzeitalter spielten die *irrationalen Elemente* eine größere Rolle als zu anderen Zeiten und erstreckt sich über einen Zeitraum von 1600 bis 1750. Dies führte zu Wucherungen, aber auch zu Missdeutungen.[848] Damit in Verbindung standen Prozessionen, Wallfahrten sowie sämtliche volksfromme Formen des Gottesdienstes (z.B. Andachten). Viele volksfromme Formen enthalten u.a. irrationale Elemente, die mit Magie, Aberglauben und Wundersucht einhergingen. Dieser Wende geht eine Vorbereitung voraus, die eine Individualisierung und Verinnerlichung der Frömmigkeit entstehen ließ. Diese fand ein zustimmendes Echo, das durch. durch die reformatorische Konzentration auf den „Glauben allen" und die Vereinfachung der Frömmigkeit auf die „Schrift allein" hervorgerufen wurde.[849]

In dieser Zeit herrschte „der anthropozentrische Individualismus des Humanismus und der Renaissance"[850].

7.5 Die Aufklärungsepoche

Die Zeit der kirchlichen Aufklärung brachte im 18. Jahrhundert einen deutlichen Rückgang der Gebärdensprache. Das Volk wurde zum stummen Zuschauer. Nur der Leib des Priesters galt als „weitaus intensiver kultisch handelnder Leib"[851]. Dies ging damit umher, dass nur das Tun des Priesters relevant war. Der Blick für die leiblichen Vollzüge in der Liturgie war auf diejenigen des Priesters gerichtet, dessen Tun einer exakten Vorschreibung unterlag. Die *Aktivität der Gottesdienstgemeinde* beschränkte sich auf ein gemeinsames Handeln in der Gruppe durch Reduzierung auf Knien, Sitzen und Stehen und teilnahmsloses Zuschauen.

---

847 Vgl. HOLLERWEGER, Hans, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (Studien zur Pastoraltheologie 1), Regensburg 1976, 35.

848 Siehe Ausführungen über die Fronleichnamsprozession in Teil III, Kap. 2.4.

849 FRANK, Isnard W., Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf ^{4}1997, 197.

850 MEYER, Eucharistie, 275.

Diese Reduktion der leiblichen Vollzüge der Laien wirkte sich massiv auf das gemeinschaftliche liturgische Handeln aus und artete in einer *Passivität des Volkes* aus. Der heute nur noch selten übliche Opfergang zur Gabenbereitung war einst ein wichtiger Selbstausdruck der Gemeinde in spiritueller und karitativer Hinsicht.[852]

Seit der karolingischer Zeit war das tägliche Brot nicht mehr die Materie der Messe, sondern ein verfremdetes, ungesäuertes, eben ganz *anderes* Brot. Durch den seltenen Empfang des Leibes des Herrn ging auch die Kommunionprozession fast gänzlich verloren. Da die Aufklärung mit diesen Elementen wenig anfangen konnte, kam es zu einem unvermeidlichen Bruch. Dieser Bruch war „umso tiefer, als die Aufklärung die positiven Werte der vorangehenden Woche nicht zu würdigen wusste und bei den negativen Auswüchsen und Wucherungen mit ihrer massiven Kritik ansetzte“[853].

Die Wurzeln der Aufklärung als kultur- und geistesgeschichtliche Epoche reichen bis ins 16. Jahrhunderts zurück. Im 18. Jahrhundert kam sie voll zum Tragen und wirkte sich bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhundert aus.

Nach Hans Bernhard Meyer weist die Aufklärung folgende *allgemeine Charakteristik* auf:

> „Die Herrschaft der (kritischen) Vernunft, aber auch die Pflege des ‚Herzens’, ein entschiedener Moralismus, das Streben nach Einfachheit, ein geschärftes historisches Bewußtsein und daher die Forderung nach Rückkehr zum Wesentlichen der Ursprünge des Christentums kennzeichnen den Geist der kirchlichen Vertreter der Aufklärung.“[854]

7.5.1 Reduktion leiblicher Vollzüge durch die Betonung der Vernunft

Der Gebetshaltung der Juden und der frühen Christen steht die Entwicklung des Zuschauens des gottesdienstlichen Geschehens am Altar in vollkommener Teilnahmslosigkeit entgegen, die eine Ausgrenzung der Gemeinde nach sich trug.

---

851 KUNZLER, Liturgie der Kirche, 168.

852 Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 120f.

853 HOLLERWEGER, Reform des Gottesdienstes, 35.

854 MEYER, Eucharistie, 276.

Die Rolle des Laien beschränkte sich in der Liturgie des 16. Jahrhunderts auf das Schauen, Hören und Denken. Ein Charakteristikum der Neuzeit ist die Zeit der Aufklärungsepoche mit der Betonung der Vernunft (ratio), die sich auf leibliche Vollzüge in der Liturgiefeier – teils bis in die Gegenwart – ihre Auswirkung zeigt. Das Zeitalter der Aufklärung wird auch als Beginn der modernen Zeit erachtet und brachte neue Denkanstöße.

„Die auffallenden Merkmale der Aufklärung sind ihre hohe Einschätzung des menschlichen Geistes und die zentrale Stellung, die man dem Menschen zuschreibt."[855]

Der Appell an die Vernunft der ersten Aufklärung im 17./18. Jahrhundert verwies auf die zweite Aufklärung auf den Gebrauch der Vernunft. Nach Eduard Hegel nennt sich die Aufklärung eine Bewegung, die im 17. Jahrhundert entstand und sich vor allem religiösen, sittlichen und naturrechtlichen Fragen stellte. Ihre radikalste Auswirkung erfuhr sie in Frankreich des 18. Jahrhunderts.[856] Die Tendenzen der Aufklärung nahmen einen erheblichen Einfluss auf die Kirche. Die *Berufung auf die Vernunft* gilt als Maßstab des persönlichen und gesellschaftlichen Handelns und wirkte im Zeitalter der Aufklärung zudem in religiöse und kirchliche Belange.[857]

Zur Zeit des Josephinismus im 18./19. Jahrhundert, der aufgeklärten katholischen Staatskirchenpolitik in Österreich unter und nach Joseph II. († 1790), wurde dem Menschen durch die Nüchternheit und Zweckhaftigkeit das Staunen der Schönheit der Schöpfung weitgehend abgesprochen. Maria Theresia, Joseph II. und ihre Nachfolger beanspruchten die traditionellen Rechte. Unter Kaiser Joseph II gab es Bestrebungen, dass „alle Prozessionen mit Ausnahme jener, die im Missale Romanum enthalten sind, verboten wurden"[858].

---

855 HOLLERWEGER, Reform des Gottesdienstes, 36.

856 Vgl. HEGEL, Eduard, Art. Aufklärung, in: Staatslexikon, Freiburg im Breisgau 1957, 673-679, bes. 673.

857 Vgl. HOLLERWEGER, Reform des Gottesdienstes, 36-39, bes. 38.

> „Beim *Josephinismus* handelt es sich um ein vielschichtiges Phänomen, das nur schwer durchschaubar gemacht werden kann. Vom Aspekt der Gottesdienstreform läßt sich zusammenfassend sagen: Bei der josephinischen Gottesdienstreform wurden Anliegen aufgegriffen, die notwendig einer Lösung bedurft hätten. Diesem Anliegen hatten bereits ausgezeichnete Historiker vorgearbeitet, die sowohl die Grundlage schufen als auch die Ziele der Reform angaben. Es hat der Kirche in Österreich im ausgehenden 18. Jahrhundert auch nicht an Bischöfen gefehlt, die für Reformen aufgeschlossen waren. Bedingt durch das bis ins Mittelalter hinaufreichende Verhältnis von Kirche und Staat, kam den österreichischen Herrschern auch in einer Reform der Kirche und ihres Gottesdienstes eine Rolle zu, und es ist zu vermuten, dass es ohne eine subsidiäre Mithilfe des Staates kaum zu einer nennenswerten Reform der Kirche gekommen wäre.“[859]

Das Mittragen großer Fahnen wurde aus verschiedenen Gründen am 16. Mai 1791 verboten. Mancher Unfug mischte sich in die Motive jener Zeit ein, der einer Förderung der Andacht des Volkes zuwider sprach. Die Kleidung der Fahnenträger bzw. Lustbarkeiten gaben *Anlass zu Gespött*. Das *Abschaffen von Zunftfahnen und der Zünfte* erbrachte eine finanzielle Erleichterung, da die Prozessionen vielfach von den Zünften und Bruderschaften getragen wurde. Sie bestritten die Auslagen für die prunkvolle Gestaltung der Prozessionen, vor allem jene zu Fronleichnam.

Verschiedene Differenzen zwischen Papst und Kaiser gaben hinsichtlich gottesdienstlicher Verordnungen Anlässe zu einer Auseinandersetzung. Ende des Jahres 1781 brachte eine Zuspitzung der Lage, die mit einer *Aufhebung aller beschaulichen Orden, Aufhebung der Klöster* bzw. einer *Pfarrregulierung* einher- ging. *Privatandachten* wurden ebenfalls eingeschränkt und das Ablasswesen verändert. [860]

Im Bemühen um einen raschen und gründlichen Erfolg der Kirchenreform, „sah sich der Kaiser genötigt, für das in Angriff genommene Werk *ein geeignetes staatliches Organ zu schaffen*“[861].

Die Aufklärung wirkte sich im ganzen Abendland aus und beeinflusste das gesamte moderne Denken.

---

858 Ebd., 94.

859 Ebd., 538f.

860 Vgl. ebd., 87-114, bes. 96f.

861 Ebd., 97.

Im Gefolge der Aufklärung wurden verschiedene Frömmigkeitsformen, vor allem die Prozessionen außerhalb des Kirchenraumes als *voraufgeklärt* betrachtet. Die spätere Zeit brachte eine Distanz von der Prachtentfaltung und trug durch die Betonung der Vernunft zur Reduktion der leiblichen Vollzüge bei. Nach Stefan Fassbinder werden einige Gründe[862] für das Zurückdrängen der Wallfahrt in der Aufklärungsepoche angeführt:

- Verhinderung des Geldflusses ins Ausland.
- Furcht vor unkontrollierbaren Menschenansammlungen.
- Streben nach Reinigung von Auswüchsen und Missbrauch.
- Innerhalb der Kirche wurde das Wallfahren teilweise als unkatholisch und unchristlich bewertet (bei durchaus gegebener Bewertung positiver Aspekte einiger Vertreter (Umkehr und geistliche Stärkung).

Vor allem wurden in der Aufklärung Stimmen gegen das seit der Barockzeit prunkvoll ausgestalteten Prozessionswesens laut. Die Aufklärung fand an vielen Erscheinungen des Wallfahrtswesens einen Anstoß zur Kritik, wie aus folgendem Zitat ersichtlich ist:

> „Als Pilger getarnte Straftäter, Gefährdung des Konfessionsfriedens, der Betrieb am Wallfahrtsort (Gedränge, Quantität vor Qualität bei den Sakramenten, Schlägereien, Gelage, sittliche Verfehlungen), Gesundheitsgefährdungen (Seuchenausbreitung, Strapazen der Wallfahrt), wirtschaftliche Schäden (Reisekosten, Vernachlässigung on Hof oder Gewerbe, Investitionen in unproduktive Dinge [Andenken] und Person [Wallfahrtsklerus]), Förderung des Wunderglaubens und damit fatalistischer und fleißabträglicher Einstellungen […], ein im Sinne der Aufklärer falsches Glaubensverständnis der Wallfahrer (Gott lediglich als Nothelfer, Aufrechnen physischer Leistungen vor Gott, Heilige als Schutzgötter), Ansehensverlust der katholischen Kirche durch Missbrauch, Primitivitäten und Übertreibungen im Wallfahrtsbetrieb.“[863]

---

862 Vgl. FASSBINDER, Stefan, Wallfahrt, Andacht, Magie. religiöse Anhänger und Medaillen ; Beiträge zur neuzeitlichen Frömmigkeitsgeschichte Südwestdeutschlands aus archäologischer Sicht (Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters: Beiheft, 18), Bonn 2003, 125.

863 Ebd.

Unter dem Aspekt der Nützlichkeit wurde im Gegensatz zur prunkvollen Liturgie eine Einfachheit erstrebt. Erstrebt wurde eine funktionsgerechte Liturgie, die mit einer Reduktion der leiblichen Vollzüge einherging. Der von der Vernunft geprägte Mensch nahm in der Liturgie eine Schwerpunktverlagerung auf das Wort vor.[864]

Der pfarrliche Volksgottesdienst (Deutsches Hochamt bzw. Deutsche Vesper), die Muttersprachlichkeit und der Wortgottesdienst entsprachen der Forderung, um eine *vernünftige* Mitfeier zu ermöglichen.[865] Vermieden wurde „alles, was bei einer frommen Handlung zu Missbrauch und Aberglauben führen kann und in der Praxis auch tatsächliche hinführte“[866]. Die Durchführung der josephinischen Gottesdienstreform brachte auch eine Einschränkung von Schmuck und Aufwand. Der Brand der Magdalena-Kapelle auf dem St. Stephansfriedhof im Jahr 1781 gab für den josephinischen Staat den ersten Anlass dieser Einschränkung. Diesem Brand lag ein Übermaß von Zierrat anlässlich einer Andacht zugrunde. Daraufhin wurden ein übermäßiger Aufputz aus brennbarem Material und die Anzahl der vielen Kerzen verboten.[867]

Als Begründung wurde der „Missbrauch“, der in den vielen Kirchen herrsche und einer echten Frömmigkeit im Wege stand, angeführt. Der Aufwand wurde als „unpassend“ empfunden. Aus dem gesamten Vermögensstand der Geistlichkeit musste das *Nötige für den Unterhalt der Seelsorge und der Kirchen* bestritten werden. Diese Maßnahmen führten zu großen Widerständen des Volkes. Ebenfalls brachte die Beseitigung des übertriebenen Schmuckes keinen großen finanziellen Gewinn.[868]

> „Die josephinische Gottesdienstordnung brachte für das Andachtswesens die *eine radikale Beschränkung*, die nicht mehr als Reform im positiven Sinn bezeichnet wer kann. Es wurde zwar die *Christenlehre* eingeführt, die ohne Zweifel einer dringenden Notwendigkeit entsprach, aber übrig blieb nur *eine* Andachtsform mit folgenden Elementen: die Allerheiligenlitanei mit den ihr angeschlossenen Gebeten, das Gebet für den Kaiser, das Allgemeine Gebet des Petrus Canisius mit fünf Vater unser und Ave Maria und als Abschluß der Segen mit dem Ziborium.“[869]

---

[864] Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 167-170, bes. 168.

[865] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 146.

[866] HOLLERWEGER, Reform des Gottesdienstes, 491.

[867] Vgl. ebd., 482-493.

[868] Vgl. ebd.

[869] Ebd., 419.

Im Vergleich des finanziellen Gewinnes ist der Verlust unersetzlich. Abgelehnt wurden viele überlieferte Formen, wie Wallfahrt, Heiligenverehrung und das übertriebene Ablasswesen. Diese religiöse Praxis erfuhr wegen der Auffassung dieser Formen als Äußerlichkeit und wegen des Aberglaubens eine zunehmende Ablehnung.

Der tatsächliche Umfang der Reformmaßnahmen zur Zeit des Josephinismus findet im Rahmen dieser Ausführungen keine Berücksichtigung. Zum Gegenstand wurden hauptsächlich relevante Maßnahmen, die im Rahmen der Zeichenhaftigkeit und Ausdrucksgebärden stehen. Der Thematik dieser Arbeit entsprechend, lassen die Ausführungen zur josephinischen Reform den Schluss zu, dass die Aufklärungsepoche dem Leiblichen und Emotionalen eine Geringschätzung entgegen brachte. Die anthropologische Dimension erfuhr erst in späterer Zeit durch die Reform des II. Vatikanums eine Aufwertung. Die josephinischen Neuerungen zeigten ihre Auswirkungen. Die Reformen gingen mit einem erheblichen Widerstand des Volkes einher und widersprachen dem Anliegen des Volkes.

7.5.2 Konzentration auf das „Rein-Geistige“ im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert war in der Liturgie der Blick für die leiblichen Vollzüge verengt und konzentrierte sich auf das Tun des Priesters, das exakt vorgeschrieben war. Die Ritenkongregation war bis 1969 sowohl für die Liturgie als auch für Heiligsprechungsprozesse zuständig. Durch die Ritenkongregation bzw. durch Papst Pius X. kam es zu keinem Durchstoß zum Wesen des christlichen Gottesdienstes. Die Forderungen nach Liturgiereform, die eine *Revitalisierung des kirchlichen Lebens* ins Auge fassten, wurden durch zahlreiche Theologen aufgegriffen, die bis ins 19. Jahrhundert hinein reichten. Unter den Vertretern sind unter anderen der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg und der Regensburger Bischof Johann Michael von Sailer nennenswert. An diesen Persönlichkeiten ist abzulesen, dass eine saubere *Abgrenzung* von der Aufklärung und ihrer Überwindung für den deutschen Bereich kaum möglich ist.[870]

---

[870] Vgl. ADAM, Grundriss Liturgie, 41.

Der Pastoraltheologe Johann Michael Sailer (†1832) gehört dazu. Er prägte durch seine christozentrische Frömmigkeit vor allem in Bayern eine Generation von Priestern und Laien, die von der Mitte der Hl. Schrift und der persönlichen Glaubenserfahrung genährt wurde. Allerdings passte er mit „seiner geistigen Weite und Offenheit, seiner Zurückhaltung gegenüber äußeren Andachtsformen und seiner ireneschen Haltung gegenüber dem gläubigen Protestantismus“[871] doch nicht in das *Erneuerungskonzept* der strengkirchlichen Richtung, die damals besonders von Clemens Maria Hofbauer in Wien vertreten wurde. Der genannte Redemptorist wurde von der Jahrhundertmitte an vielfach nicht mehr verstanden.[872]

> „Ignaz Heinrich Freiherr v. Wessenberg hat als letzter Generalvikar und De-fato-Bischof des alten Bistums Konstanz (1802-1827) hier große Verdienste. Damals in Rom angeschwärzt und im ganzen 19. Jahrhundert als ‚unkirchlich‘ verschrien, wird er heute gerechter beurteilt. Er war keineswegs ein radikaler Aufklärer. Er gehört vielmehr zu den Männern, die das Anliegen, ‚gebildete‘ Priester im Sinne der Aufklärung zu formen, mit spirituellem Tiefgang […]. Seine Tragik war, dass er keinen Anschluß mehr an die religiösen Impulse nach dem Wiener Kongreß fand.“[873]

Hans Hollerweger unternimmt einen Vergleich der josephinischen Gottesdienstordnung mit der Ordnung, die Ignaz Heinrich von Wessenberg zwei Jahrzehnte später vorgeschrieben hat. In diesem Vergleich wird in besonderer Weise eine *starre Uniformität* der österreichischen Gottesdienstordnung bewusst.[874] Die Konzentration auf das „Rein-Geistige“ brachte eine Abkehr von eine ganzheitlichen Haltung des Menschen. Wie bereits erwähnt, wurde in der Neuzeit das „Rein-Geistige“[875] erstrebt. Durch die Konzentration auf das „reine Geistwesen“[876] geriet die Auffassung von einer ganzheitlichen Sicht des Menschen in den Hintergrund. Aus dieser Geisteshaltung erfuhr die Leiblichkeit und damit das Symbol eine Ablehnung. Nach Romano Guardini suchte die Neuzeit „das ‚Rein-Geistige’ und geriet ins Abstrakte“[877].

---

871 SMOLINSKY, Kirchengeschichte der Neuzeit, Bd. II, 48.

872 Vgl. ebd.

873 Ebd., 50f.

874 Vgl. HOLLERWEGER, Reform des Gottesdienstes, 528-542, bes. 534.

875 GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 36.

876 Ebd.

877 Ebd.

> „An die Stelle einer Welt, in der das Geistige sich unmittelbar körperlich aussprach, in Bild, Gebärde und Bau, in sinngefüllten Handlungen, Sitten und tausend Formen des Ausdrucks, in der alles Geist und Innerlichkeit offenbarte und mit Gehalt gesättigt war, trat eine vermeintlich ‚geistige' Welt. Wir sehen jetzt, wie un-geistig sie war: nämlich die Welt der Begriffe, der Formeln, der Apparate, Mechanismen und Organisationen. Das Erstrebte, der ‚Geist' verschwand, erstickte im Mechanismus, und der Leib, von seiner forma verlassen, wurde bloß-biologisch verstanden."[878]

Die Erinnerung an die um 1800 ausgesprochene Krisenzeit darf allerdings „nicht dazu verleiten, damalige Erneuerungsansätze, die von der kirchlichen Aufklärung geprägt waren, pauschal in diese negative Zeitfolie einzubeziehen"[879]. Die Aufklärung nahm durch die mit ihr verbundenen Zeitströmungen einen erheblichen Einfluss auf die christlichen Bekenntnisse und den Gottesdienst der Kirche. Daher blieb der enge Anschluss an die allgemeine Aufklärungsbewegung von deistischen, jansenistischen, antikirchlichen und antikurialen Affekten nicht frei. Die Begegnung mit dem Protestantismus öffnete sich ihrem Einfluss weiter als die katholische Kirche. Die Auswirkung der Aufklärung auf den Katholizismus zeigte sich im Gegensatz zum Protestantismus unterschiedlich und weniger tiefgehend. Die *reine Vernunft* muss nicht zum Bruch mit dem Glauben führen. Vieles ist der Aufklärung zum Opfer gefallen. Durch die stark vorherrschende Wortsprache wurde der körpersprachliche Ausdruck verlernt. Die Lebendigkeit vieler Gesten hat infolge einer Stilisierung die Überzeugungskraft verloren. Gegen diese „Kopflastigkeit" ist die Notwendigkeit eines Einbeziehens der Symbole in die liturgische Feier gegeben. Die Vernachlässigung der sinnlich-leibhaften Ausdrucksdimension brachte vor allem eine Einbuße an der Intensität und Lebensnähe des gläubigen Volkes. Durch den engen Anschluss an Rom und an die Zeiten des Hochmittelalters kam es zu einer „Neubelebung der scholastischen Theologie"[880] Der Scholastizismus der Jesuitenschulen wurde als Fortschritt empfunden und nicht nur von der Wissenschaft, sondern auch von der Seelsorge aufgegriffen."[881]

---

878 Ebd., 36f.

879 SMOLINSKY, Kirchengeschichte der Neuzeit, Bd. II, 48.

880 Ebd.

881 Vgl. VALJAVEC, Fritz, Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien / München 1961, 153-173; HOLLERWEGER, Reform des Gottesdienstes, 38f.

7.6 Das Zeitalter der Romantik mit seiner gefühls- und gemüthaften Komponente

Eine Gegenströmung zum Rationalismus der Aufklärung zeigt die Romantik in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Im Gegensatz zum Rationalismus weist die Romantik einen Zug der Überbetonung des Gefühls und des Gemütes auf. Diese Züge wirkten sich auch im Bereich des Religiösen aus.[882]

> „Romantik ist übrigens keine katholische Bewegung und darf nicht gleichgesetzt werden mit der nachfolgenden katholischen Restauration, wenn auch einige Romantiker später zur katholischen Restauration gestoßen sind und sich gelegentlich in dieser romantische Elemente finden.“[883]

Die Restaurationsbestrebungen standen mit der Romantik in einem Zusammenhang.

7.7 Die „Katholische Restauration“ und ihr Einfluss auf die Würde und Schönheit

Auf die Reformbemühungen der Aufklärung folgten neue Restaurationsbestrebungen. Der Absicht der „katholische Restauration“ entsprach es, „das vermeintlich Zerstörte wieder neu zu beleben.“[884] Obwohl die katholische Restauration selbst keine katholische Bewegung war, beeinflusste ihre Orientierung die Entwicklung der Liturgie.[885] Für die katholische Restauration ist vor allem Abt Prosper Guéranger von Solesmes (1805-1878) in Frankreich nennenswert, der die *Würde und Schönheit der Liturgie* in seinen beiden Hauptwerken „Institutions liturgiques“, entstanden in 3 Bänden in Paris 1840-1851, und „L’année liturgique“, entstanden in 9 Bänden, ebenfalls in Paris 1841-1866, verdeutlichte. Der Name des Solesmeser Abtes erlangte in der Liturgischen Bewegung eine wichtige Bedeutung.[886] Sein Ansatz war restaurativ.

---

882 Vgl. ADAM, Grundriss Liturgie, 41.

883 Ebd. 42.

884 Ebd.

885 Vgl. SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 137.

886 Vgl. Teil I, Kap. 3.4 Die Liturgische Bewegung und der allgemeine kirchliche Aufbruch.

> „Er forderte die kompromisslose Rückkehr zur echten, von allen galli(kani)schen Zusätzen gereinigten römischen Liturgie, auch unter Inkaufnahme, dass viele Diözesen selbst wertvollste Sondertraditionen aufgaben. Die dazu erforderlichen historischen Studien bildeten aber die Grundlage dafür, dass die Liturgische Bewegung mit dem Rückhalt geschichtlicher Erkenntnisse den Aufbruch wagen konnte."[887]

Ungeachtet dessen haben beispielsweise die Prozessionen ihre Bedeutung in der katholischen Kirche und in den Ostkirchen behalten und spielten in vielen traditionell-volkskirchlich geprägten Ländern und Regionen nach wie vor eine große Rolle.

7.8 „Uralte Neuentdeckung" der Körpersprache im 20. Jahrhundert

Eine Wandlung zeigt sich mit dem Ende der Neuzeit. Das Verlangen des Menschen nach einem leibhaften Mittun und Mitbeten erwachte nach einem längeren Stillstand vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhundert. Trotz des Einflusses des Nationalsozialismus auf die verbliebenen liturgischen Formen erwachte im 20. Jahrhundert eine neue Sehnsucht. Zahlreiche Bemühungen waren im Gange, von der „Verkopfung" des geistlichen Lebens wegzukommen. Ein neues Lernen des Betens mit dem Körper veranlasste viele bereits namentlich genannte Vertreter, darunter vor allem Romano Guardini in der Liturgischen Bewegung,[888] eine neues Körperbewusstsein zu erlangen. Dies trug zu einer Wiederkehr der Körperlichkeit in den liturgischen Vollzügen. Nach einem drastischen Rückgang der leiblichen Vollzüge in den vergangenen drei Jahrzehnten erfolgte eine eingehende Erörterung hinsichtlich der Frage nach der liturgischen Bewegungs- und Gebärdensymbolik. In dieser Zeit drängten zahlreiche Erneuerungsbewegungen, vor allem die Jugendbewegung, zu einem ganzheitlichen Menschenbild. Die „Abkehr der *reinen Geistigkeit* des neunzehnten Jahrhundert bedeutet auch „Abkehr von der naturalistischen Stofflichkeit, dem Materialismus"[889]. Die Sprache des Körpers ist

---

[887] KUNZLER, Liturgie der Kirche, 296.

[888] Vgl. Teil I, Kap. 3,3 Die Liturgische Bewegung und der allgemeine kirchliche Aufbruch.

[889] GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 39.

> „die älteste, unmissverständlichste und in der menschlichen Entwicklung ursprünglichste Form der Kommunikation […]. Sie wieder zu entdecken, kann einen Schritt in die Tiefe unserer Seele- und unseres Leibes, d.h. in der leibseelischen Ganzheit bedeuten“[890].

Der Leib ist Träger von Ausdrucksqualitäten. „Unsere Leiblichkeit manifestiert sich – als lebende – in Bewegung, so wie sich alles Leben in Bewegung manifestiert.[891]

Die unter Romano Guardini, Hugo Rahner und zahlreichen weiteren Autoren/Innen in der Zeit vor und nach dem II. Vatikanum erschienenen literarischen Werke sind durchdrungen von einem neuen Geist des Körperbewusstseins. Die Entdeckung der Körpersprache ist „uralt“. Dies zeigt sich im reichen Schatz der Gebetsgesten der früheren Kirche bzw. in der Gebetspraxis nach der Überlieferung der Kirchenväter, aus der geschöpft werden darf. Romano Guardini hat den Ausdruck „Elementargebärden“ geprägt. Nach seinem Verständnis kann sich aus den *Elementargebärden* eine liturgische Gebärdensprache entwickeln. Zu seinem Verständnis wird vermerkt, dass der *geistlich bewegte Mensch* durch Stehen, Knien, Verneigen, Sich-Niederwerfen, Händefaltung und Auflegung sowie Ausbreitung der Arme *geistliche Gebärden* vollzieht. Das Stehen im Sinne des Hinstellens vor Gott während des Gebetes und das *anbetende Niederfallen* wird von Gabriel Bunge als besonderen Ausdruck einer tiefen Ehrfurcht gegenüber Gott gewertet: „Diese innere Haltung drückt der biblische Mensch auch durch eine andere Geste aus: das anbetende Niederfallen. Denn vor der Majestät des Herrn des Alls hat sich jedes Geschöpf zu beugen, der Engel nicht weniger als ‚alle Könige‘, ja ‚die ganze Erde‘.“[892]

G*eistliche Gebärden* sind ein Einüben in ein bestimmtes Können. Sie unterstützen das natürliche Streben der Seele. „Der Körper ist Werkzeug und Ausdruck der Seele.“[893]

---

890 BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 20.

891 BUYTENDIJK, Frederik Jacobus J., Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise, Berlin / Göttingen / Heidelberg 1972, 43.

892 BUNGE, Gabriel, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg ^{3}1999, 13.

Der spirituelle Fortschritt verursacht eine sanfte und behutsame Schwingung Gott entgegen und führt durch Reife und zunehmende Übung der Wachsamkeit zum eigentlichen Ziel, welches auf dem Weg der Kontemplation zu erreichen ist.[894]

7.9 Zusammenfassung

Bewegungsmäßige Ausdrucksformen sind von elementarer Bedeutung, da jedes gottesdienstliche Handeln einer leiblichen Präsenz bedarf und eine Handlung darstellt. Elementare Bewegungen sind ein authentischer Ausdruck dessen, was Menschen bewegt.

Aus diesem äußerst knappen Rückblick ist ersichtlich, dass das menschliche Ausdrucksvermögen einer ständigen Anpassung an die neuen Erfordernissen des Lebens unterliegt. Äußere Ereignisse wirken sich auf Frömmigkeitsformen und ihre Inhalte. In einem bleibenden Sinne gelten liturgische Elementarbewegungen und geistliche Gebärden als Ausdruck des ganzheitlichen Menschen in seiner leib-seelischen Existenz. Die anthropologische Sicht bietet viele Kriterien für das neue Liturgieverständnis.

8 SPIRITUELLE SEHNSUCHT NACH GANZHEIT IN AUSDRUCK UND BEWEGUNG

Die Bejahung des Menschen durch den Schöpfergott (vgl. Gen 1,31) nimmt seinen Fortgang in einer ganzheitlichen Sicht. „Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt und Taube hören, und Tote werden auferweckt“ (Mt 11,5).

---

893 GUARDINI, Von heiligen Zeichen, 18.

894 Vgl. BUNGE, Gabriel, Das Geistgebet. Studien zum Traktat „De oratione“ des Evagrios Ponticos (Schriftenreihe des Zentrums Patristischer Spiritualität Koinonia im Erzbistum Köln 25), Köln 1987, 69.

Gott wendet sich in liebender Zuneigung dem Menschen zu. „Durch Worte und Taten hat er sich dem Menschen geoffenbart und seinem innersten Wesen Ausdruck verliehen hat. Mit anderen Worten: Gott hat immer wieder zum Menschen gesprochen […].“[895] Das *Ja* des Menschen ereignet sich in der Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten, das dem Vollzug des Glaubens entspricht. Die bewegungsmäßige Ausdrucksdimension einschließlich Prozession und Tanz ist ein vielsagendes Medium des Ausdrucksverhaltens. Die Erfahrung von Freiheit, Annahme und Harmonie ist in Ausdrucksformen wie Tanz und Bewegung eine unverzichtbare Dimension. Vor allem dort, wo Ergriffenheit der Freude, des Dankes, Jubels, der Angst und Trauer nicht in die verbale Sprache gefasst werden können. „Es geht vor allem darum, darzutun, dass der *gemeinsame* durch Bewegung, Wort und Ton Kern des liturgischen Feierns ist.“[896]

Dabei handelt es sich nicht um eine besonders künstlerische Darstellung, sondern vielmehr um ein leibliches und als solches authentische Ausdrucksmittel des echten Glaubens.

Viele Menschen, besonders ältere, suchen in der Liturgie in ihren Schwierigkeiten des Alltags Trost und Hilfe. Sie suchen in ihren Problemen nach Ausdrucksweisen der Frömmigkeit, in denen sie sich selbst finden können und seine Anliegen vor Gott zu tragen. Es darf nicht übersehen werden, dass in vielen Pfarrgemeinden Menschen über 60 Jahre alt sind und zahlenmäßig die größte Gruppe bilden. So manche ältere Menschen fühlen eine schmerzliche Trennung, wenn der gegenseitige Gemeinschaftswillen zwischen den Generationen ausbleibt. Ältere Menschen glauben sich oftmals unverstanden und isoliert. Aus diesem Unverständnis lehnen sie lebendige Bewegungsformen ab. Dieser mangelnde Gemeinschaftswillen, gepaart mit einem Unverständnis, verstärkt ihre empfundene Isolation.

---

[895] BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 42.

Eine Gemeinschaft sollte alle Glieder einschließen (vgl. 1 Kor 12,26), denn liturgisches Handeln ist immer auf das Ganze bezogen, und das Gottesvolk ist in das liturgische Handeln eingebunden.

8.1 Gott – Ursache aller Bewegung

Marie Noèl berichtet über den *ersten Tanz:*

> „Im Anfang war das Chaos. ‚Die Erde ungeformt und leer.' (Wer hatte das Chaos erschaffen? ‚Und der Geist Gottes schwebte über dem Abgrund.' [...] bewegte sich, Gott bewegte sich, Gott tanzte. Gott, in seiner Freude an Gott, tanzte. Im Anfang war die Freude Gottes, diese Liebe, dieser Tanz, dieser Rhythmus. Und der Rhythmus war so stark, daß das Chaos in Bewegung geriet, das Formlose suchte Form, die Atome begangen auch zu tanzen. Tretet an zum Tanze, Seht, wie man tanzt. Und dem Schwung Gottes gemäß, dem zündenden Befehlt seiner Musik gehorsam, haben sie sich aufgestellt, zusammengefügt, zusammengesetzt, in Ordnung gebracht, in Musik gesetzt; sie haben Bilder, Gestalten, Wesen aufgebaut; sie sind Licht, Sterne, Welten, Tiere, Mensch geworden. So schuf Gott den Himmel und die Erde. Gott tanzt. Und immerdar währt, breitet sich aus, entwickelt sich der große Rhythmus des Anfangs, der ordnet, aufbaut, sich ewiges Leben nennt."[897]

Gott als der Bewegende bewirkt zunächst selbst die Bewegung. Gott, der „Bewegende", hält alles in Bewegung. Diese Bewegung gewinnt eine religiöse Bedeutung in der Teilhabe an der Bewegung Gottes.[898]

Als dynamischer Schöpfergott wirkt er immer wieder neu durch Gottes Geist. Um diese bewegende Botschaft mit ganzer Seele und ganzem Leib zu feiern, sind die Christen ein *Bild des Bewegenden*. Dies schlägt sich nieder in heilsamen Begegnungen, bereitet Wege der Versöhnung und macht Nächstenliebe möglich. Gott, der selbst die Bewegung verursacht, bewegt Menschen dazu, die bewegende Botschaft Gottes in der Gemeinschaft zu feiern. Manfred Büsing und Holger Kiesé stellen in ihrem Werk „Tanz, Gebärden, Haltungen" neben theologischen Aspekten auch praktisch-theologische Aspekte vor.[899]

---

[896] SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 7.

[897] NOÈL, Marie, Der erste Tanz, „zitiert bei: Silja WALTER, Tanz vor dem Herrn, Zürich 1974, 157."

[898] Vgl. BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 18f.

[899] Vgl. ebd.

Der christliche Gottesdienst sollte zu einem bewegenden Geschehen gestaltet sein. „Der Gott unseres Glaubens ist kein versteinerter, statischer Gott, sondern ist der Schöpfergott, der die Initiative ergreift.“[900] Um sein liebendes Handeln in der Gemeinde feiern zu wollen, bedeutet so zu handeln, „wie Jesus Christus gehandelt hat: leibhaftig, spürbar, sichtbar, greifbar, nicht bloß mit Worten“[901]. Die Initiative ergreift Gottes Geist. Sein Geist bringt Menschen in Bewegung und wirkt immer wieder neu. „Gottes Geist bewegt Menschen dazu, von ganzem Herzen, mit ganzer Seele und ganzem Leib Gott und sein liebendes Handeln in der Gemeinde feien zu wollen.“[902]

8.2 Der Mensch als „Sich-Bewegender“

Isadora Duncan kann als Wegbereiterin des neuen modernen Tanzes betrachtet werden. Sie bricht mit der Tradition des klassischen Balletts und beschäftigt sich intensiv mit den Ursprüngen der Tanzkunst, die sie in den Tanzbewegungen der alten Griechen, wie sie vor allem auf Vasen und Wandmalereien zu finden sind, dargestellt sind. Der Mensch tritt als „Sich-Bewegender“ in enge Verbindung zu *Natur und Kosmos* und kommt im Tanz wieder in Berührung mit dem Ursprünglichen. Die Bewegung manifestiert sich als Urgefühl und Verbindung zum Weltganzen in einem neuen Tanz.[903]

Der auf Expressivität bedachte Tanz erscheint in diesem Zusammenhang als Motiv in der Liturgie. Diese Anschauung bedeutet einen Ausbruch aus der Tradition. Zu den theologischen Aspekten zählt die Bewegung als das *Besondere der christlichen Botschaft*, nämlich „Mit-Teilung der Hinwendung Gottes zu uns, seines Mit-Gehens in alle unsere Tiefen, seiner völligen Annahme des Menschen, den er als Leib und Seele geschaffen hat“[904].

---

900 Ebd.

901 Vgl. ebd.

902 Ebd.

903 Vgl. DUNCAN, Isadora, Tanz der Zukunft (The future of the dance). Eine Vorlesung, Leipzig 1929.

904 BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 19.

8.3 Das Gottesvolk als „leibhaftiges Ganzes“ in Bewegung

Das weite Feld der Bewegungsdimension bezieht sich auf das Gottesvolk als leibhaftes Ganzes. Die Liturgie kann als eine Ausdruckseinheit in Betracht gezogen werden. In den bisherigen Ausführungen ist bis auf wenige Ausnahmen vornehmlich eine Vielfalt an Bewegungsmöglichkeiten des einzelnen Menschen in den Blickpunkt geraten. Die *Seele* als *Form des Leibes* erhält auf dem Konzil von Vienne (1311/1312) volle Bedeutsamkeit:

> „Ferner verwerfen Wir mit Zustimmung des eben erwähnten heiligen Konzils jede Lehre bzw. Auffassung als irrig und der Wahrheit des katholischen Glaubens widerstreitend, die leichtfertig leugnet oder in Zweifel zieht, dass die Substanz der vernunft- bzw. verstandesbegabten Seele wahrhaftig und durch sich die Form des menschlichen Leibes ist: damit allen die Wahrheit des reinen Glaubens bekannt sei und allen Irrtümern, die sich einschleichen könnten, der Zutritt verschlossen werde, definieren Wir, dass jeder, der sich künftig untersteht, zu behaupten, zu verteidigen oder hartnäckig daran festzuhalten, dass die vernunft- bzw. verstandesbegabte Seele nicht durch sich und wesenhaft die Form des menschlichen Leibes sei, als Häretiker anzusehen ist.“[905]

Als Grundweisen der menschlichen Existenz kommt der Bezeichnung „Ausdrucksdimensionen“ mehr Bedeutung zu als eine bloß äußerliche Formgebung (Ausdrucksform). Die Formulierung „anima forma corporis“ widerspricht jeder leibfeindlichen Grundauffassung.

Der Begriff „Bewegung“ spielt in der Philosophie eine wichtige Rolle. Der bedeutende scholastische Philosoph und Theologe des Hochmittelalters Thomas von Aquin (1225-1274) beschreibt in der *Summa theologica* fünf Wege zum Beweis Gottes und geht dabei von der Bewegung aus:[906]

---

[905] KONZIL VON VIENNE (1311-1312), Konstitution „Fidei catholicae“ v. 6. Mai 1312, in: DH, Nr. 902, 389: „*De anima ut forma corporis*. Porro doctrinam omnen seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumopserit, quod anima rationalis seu intellective non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.“

[906] THOMAS von AQUIN, Summa theologica I, q. 2, a. 3: „Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi

> „Es ist nämlich gewiß und steht auch durch die Sinneswahrnehmung fest, daß einiges in dieser Welt in Bewegung ist. Alles aber, was in Bewegung ist, wird durch etwas anderes bewegt. Nichts ist nämlich in Bewegung, außer es befindet sich (noch) in Möglichkeit hinsichtlich dessen, woraufhin es sich bewegt; bewegen aber kann etwas nur hinsichtlich dessen, was es selbst schon wirklich ist. Bewegen ist nämlich nichts anderes, als etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu überführen: aus der Möglichkeit kann etwas aber nicht in die Wirklichkeit überführt werden außer durch etwas, was schon wirklich ist: wie etwa das bereits wirklich Heiße, wie das Feuer, macht, daß das Holz, das heiß werden kann, wirklich heiß wird, und es dadurch bewegt und ändert. Nun ist es aber nicht möglich, daß etwas zugleich wirklich und nur möglich ist in bezug auf dasselbe, höchstens in bezug auf Verschiedenes: was nämlich tatsächlich heiß ist, kann nicht zugleich nur der Möglichkeit nach heiß sein, ist aber wohl zugleich der Möglichkeit nach kalt. Es ist daher unmöglich, daß etwas bezüglich desselben und auf dieselbe Weise in Bewegung ist und bewegt, also sich selbst bewegt. Daher muß alles, was in Bewegung ist, von einem anderen bewegt werden. Wenn daher das, von dem es bewegt wird, wieder in Bewegung ist, muß auch dieses wieder von einem anderen bewegt werden: und jenes wieder von einem anderen. So kann es aber nicht ins unendlich gehen: denn auf diese Weise gäbe es kein erstes Bewegendes; folglich auch nichts, was anderes bewegte, denn was zweitrangig (das heißt als ein selbst durch anderes Bewegtes) bewegt, bewegt nicht, außer es ist durch ein erstes Bewegendes bewegt, so wie ein Wanderstab nicht in Bewegung ist außer dadurch, daß er von der Hand bewegt wird. Also müssen wir zu einem ersten Bewegenden kommen, das von nichts anderem bewegt wird: und das verstehen alle als Gott.“[907]

Der Gottesdienst „kann und soll ein Kristallisationspunkt des Gemeindelebens sein“[908]. Allerdings sollte die jeweils vorliegende Situation der Gemeinde beachtet werden. In der Stadt, auf dem Land, in Berggemeinden können sehr unterschiedliche Einstellungen zur Bewegungsdimension vorherrschen (besonders hinsichtlich des liturgischen Tanzes).

---

secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquid ens actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem possibile est quod idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.”

907 Dt. Text abgedr. in: MUCK, Otto, Philosophische Gotteslehre (Leitfaden Theologie 7), Düsseldorf ^{2}1990, 106.

908 BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 20.

Daher sind folgende Fragen zu überlegen: Sind viele Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene in einer Pfarrgemeinde beheimatet? Welche Bewegungsdimensionen kamen in dieser Gemeinde bisher zur Anwendung? Beschränkt sich die Gemeinde hauptsächlich auf die sonntägliche Eucharistiefeier, bedingt durch einen eventuellen Priestermangel?

Im Falle einer Beschränkung auf die sonntägliche Eucharistiefeier wird man für eine größere Beteiligung aller Altersstufen Rechnung tragen müssen. Gegen mögliche Denkweisen der Zerrissenheit verweist zunächst der Hl. Paulus im 1. Korintherbrief auf verschiedene Geistesgaben und die Einheit des Leibes und seiner Glieder (vgl. 1 Kor 12,1-31). Ein weiterer Aspekt der Einheit erweist sich in pastoraltheologischer Hinsicht im Willen zum „Miteinander" der gottesdienstlichen Feiern. Bei einem fehlenden Gemeinschaftswillen zwischen den Generationen lässt sich ebenfalls eine Zerrissenheit feststellen.

8.4 Grundmöglichkeit des menschlichen Ausdrucks

Zunächst ist eine Erklärung zum Begriff „Ausdruck" in Beziehung des Gottesdienstes dienhaft: „Die Diskussion in der modernen existentiellen Phänomenologie hat gezeigt, daß menschlicher Ausdruck nicht bloße ‚Veräußerlichung', sondern daß er gleichzeitig in höchstem Maß ‚Selbstvollzug' ist."[909]

Die Gedanken von Ronald A. Sequeira lassen sich hinsichtlich des menschlichen Ausdrucks in der Liturgie wie folgt zusammenfassen:[910]

- Ausdruck ist immer und notwendig leibhaftig, und der Leib ist im tiefsten Sinne Urausdruckssymbol des Menschen.

- Ausdruck ist Selbstverwirklichung des Menschen. Der sich ausdrückende Mensch findet zu sich selbst.

---

[909] SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung,13f.

[910] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 198-203.

- Ausdruck ist immer Kommunikation. Durch seine Leibhaftigkeit Erfährt er sich selbst und den anderen bzw. die Welt.

- Ausdruck ist immer Selbstmitteilung und Selbstvollzug des Menschen. In dem sich der Mensch öffnet, erfährt er sich selbst und seine Mitmenschen.

- Ausdruck ist immer Liebe in zweckloser und absichtsloser Absicht.

- Ausdruck ist der Kern des menschlichen Zusammenseins und Miteinanderseins. Dieser Ausdruck gewinnt in der Festlichkeit seine Bedeutung.

- Der gemeinsame Ausdruck in bewegungsmäßiger, klanglicher und verbaler Dimension entspricht dem Wesen des Festes.

8.5 Liturgisches Ausdrucksverhalten durch Besinnung und Stille

Auch die innere Sammlung und menschliche Besinnung zählen neben der Vielfalt von leiblichen Äußerungen des Menschen zum Selbstvollzug und dem Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen liturgischen Verhalten.

Diese innere Sammlung ist gleichsam „dessen nach innen gewendete Gestalt und die Voraussetzung für das Ankommen der Zuwendung Gottes, aber auch für die aus dem ‚Hören' kommende Glaubensantwort"[911].

Glauben kommt vom Hören und „zum Hörenkönnen gehört auch das Schweigenkönnen, das Aushalten der Stille, die den Resonanzboden für die Aufnahme des Wortes darstellt"[912]. Die Stille bzw. das Schweigen entspricht den einzelnen Elementen der Messfeier. Josef Pieper sagt zu Recht: „Nur wer schweigt, hört."[913]

---

911 SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, 14.

912 SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern, 97.

913 PIEPER, Josef, Leben aus dem Schweigen, in: Faltblatt. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg im Breisgau 1974, 1.

Die Liturgie des Wortes kann so gefeiert werden, dass sie die Betrachtung fördert. „Momente der Stille können passenderweise etwa vor Beginn der Liturgie des Wortes, nach der ersten und der zweiten Lesung, schließlich auch nach der Homilie gehalten werden.“[914] Bei den Lesungen soll jede Art von Eile, die der inneren Sammlung hinderlich ist, vermieden werden, um das Wort Gottes im Herzen aufzunehmen. Die *Stille* dient nicht nur als liturgisches Element, sondern auch der inneren Öffnung. Noch bevor die Schriftlesungen als erster Höhepunkt im Wortgottesdienst der Feier betont werden ist die Rede von der Stille.

„Die Liturgie ist so zu feiern, dass sie die Meditation fördert. Daher sind alle Formen von Hast zu unterlassen, die eine Sammlung verhindert.“[915]

Im Zeichen der Öffnung wird der Mensch empfänglich für Gott und den Mitmenschen. Dieser Grundzug erinnert an das stille Gebet des „opus Dei“ des alten Offiziums der benediktinischen Mönche. Psalm und das stille Gebet bilden gleichsam das Herzstück der Benedikts-Regel[916] des Heiligen Benedikt von Nursia (480-547). Die Krönung des alten Offiziums bildet das *stille Gebet*, das namentlich unter den Vätern des christlichen Ostens[917] auch als Herzensgebet bzw. Feuergebet bekannt ist. Als Intensivierung aller Bemühung findet das heilige Schweigen seinen Ort im „Opus divinum adsistimus“ (das *Hinzutreten zum göttlichen Werk)*, in dem das göttliche Werk in der Mitte des 6. Jahrhunderts Schriftwort und Gebet als freies, persönliches Gebet darstellt. Das einzige Ziel des Mönchs und seine Vollkommenheit trachten nach dem ununterbrochenen Verharren im Gebet.

---

914 IGMR (2002) 56: „Quae momenta silentii opportune servari possunt, ex. gr., antequam inchoetur ipsa liturgia verbi, post primam et secundam lectionem, peracta denique homilia.“

915 IGMR (2002) 56: „Liturgia verbi ita celebranda est ut faveat meditationi,ideo plane vitanda est omnis forma festinationis quae recollectionem impediat.“

916 Vgl. RB 18-20.

917 Johannes Cassianus (um 360-430/435), Johannes von Gaza, Evagrius Ponticus (345/46-399), Zyprianus (um 200/210-258), Basileios der Große (um 330-379), um nur einige Namen der Asketen zu nennen, übten sich in diesem persönlichen Gebet außerhalb ihres Offiziums (des gemeinsamen Gebetes), das sie im Anachoretentum stehend als Unterbrechung der Arbeit oder sitzend während der Handarbeit meditierend (im auswendig wiederholten Schrifttext) verrichteten, so dass der Intellekt den ganzen Tag im Gebet ist und der biblischen Aufforderung des Apostels Paulus „Betet ohne Unterlaß!“ (1 Thess 5,17) Folge leistet. Vgl. BUNGE, Geistgebet, 35.

Das bildet einen wertvollen Bezug zum Hören des Wortes des Meisters Jesus Christus, der im Abt verkörpert wird.[918] Obwohl dieses Gebet nicht mit dem Gottesdienst unserer Zeit vergleichbar ist, gewinnt die Meditation in der Gegenwart ein zunehmendes Interesse, da Mystik das Verlangen nach Gott, ein frommes *Sich-Hineinhören in Gott*, weckt. In diesem Sinne können die Worte Karl Rahners verstanden werden, wenn er „den Christen von morgen als den Mystiker"[919] bezeichnet und auf eine Existenzkrise, die auch mit einem Vitalitätsverlust und einer Verdrossenheit des heute lebenden Menschen einhergeht, hinweist.

Der wahre Wortlaut dieses Satzes zielt auf die Frömmigkeit und den Glauben der Christen, die der himmlischen Offenbarung trauen und Gott in ihrem Alltag erfahren. Die Beziehung mit dem unsagbaren Gott kann in der Anbetung der göttlichen Majestät in der Dreidimensionalität von Wort-Gesang-Bewegung gemacht werden.

8.6 Dreidimensionalität von Wort-Gesang-Bewegung

Unter anderen Autoren legt Ronald A. Sequeira größten Wert auf eine harmonische Ausgewogenheit der Ausdrucksdimension von Wort, Ton und Bewegung. Darunter fallen die *verbale Dimension* in Wort und Gesang und die *nonverbale Dimension*, zu der die Ausdruckshandlungen (Körpersprache, Gestik und Gebärden) zählen. Diese Dimensionen gelten als gleichberechtigte Ausdrucksweisen.

> „Wort, Ton und Bewegung sind die Weisen, durch die der Mensch zu sich selbst findet und zu sich selbst kommt. Wir haben sie darum als „*Ausdrucksdimension*" bezeichnet und nicht einfach als *Ausdrucksformen*", denn sie sind nicht bloß äußerliche Formgebung, sondern Grundweisen der menschlichen Existenz. Weiters haben wir sie als „*primär*" bezeichnet, da der Mensch nicht „außer sich selbst" zu gehen braucht, um sich durch Wort, Ton und Bewegung auszudrücken, denn Wort, Ton und Bewegung sind seine Grundausdrucksmöglichkeiten schlechthin."[920]

---

[918] Vgl. RB, Prolog 1.

[919] SUDBRACK, Josef, Der Christ von morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Phrophezeiung, in: DERS. / Wolfgang BÖHME (Hgg.), Der Christ von morgen – ein Mystiker? Grundformen mystischer Existenz, Würzburg 1989, 128.

[920] SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 199.

In folgenden Text der Liturgiekonstitution kommen eindeutig Wort und Gesang des Lobens zur Sprache. „Obwohl die heilige Liturgie vor allem Anbetung der göttlichen Majestät ist, birgt sie doch auch viel Belehrung für das gläubige Volk in sich […]. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet“ (VatII SC 33). Wie bereits erwähnt, ist die Liturgie immer auf das Ganze bezogen.

Das II. Vatikanische Konzil öffnete hinsichtlich der Gestalt liturgischer Feiern Wege zu einer größeren Vielfalt und zur Anpassung an die Feierformen der verschiedenen Völker und Kulturen. Der Dreidimensionalität von Wort-Gesang-Bewegung entspricht ein liturgisches Handeln als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft in „Einheit und Vielfalt“. Die verschiedenen Ausdrucksformen der verbalen, klanglichen und bewegungsmäßigen Ausdrucksformen lassen eine Vielfalt zu, um einer *starren Einheitlichkeit* entgegen zu treten.[921]

Deshalb bedarf es einer bewussten Aufwertung und der Förderung. Ronald A. Sequeira legt, wie bereits mehrmals erwähnt, größten Wert auf die Einheit der Ausdrucksdimensionen *Wort, Ton und Bewegung* und betont, dass der Bewegungsdimension als *eigenständige Dimension* Geltung zukommt. Sie besaß und besitzt keinesfalls eine *bloße Begleitfunktion.* Liturgiegeschichtlich zeigt sich ein Zurückdrängen der Bewegungsdimension, so dass ihr eine *sekundäre Stellung* zugewiesen wird und Wort und Ton die Hauptrolle im Gottesdienst spielen. Bei mangelnder Einsicht dieser Tatsache entsteht die Gefahr, dass die Bewegungsdimension nicht gleichrangig behandelt und den anderen zwei Dimensionen untergeordnet wird.[922]

> „Unausgewogenheit droht immer dann, wenn die eine oder andere Ausdrucksdimension entweder zu stark zurücktritt oder auf Kosten der anderen zu sehr betont wird. Das bedeutet freilich nicht, dass in spezifischen Gottesdienstformen nicht die eine oder andere Ausdrucksdimension stärker in den Vordergrund treten darf: die verbale bei einem Wortgottesdienst, die klangliche bei einer musikalischen Andacht, die bewegungsmäßige bei einer Prozession o.ä.“[923]

---

921 Vgl. ebd., 70-73, bes. 70.

922 Vgl. ebd.

923 SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckhandlung, 16.

Mit einem Text der Liturgiekonstitution wird Bezug auf die *Anbetung der göttlichen Majestät* genommen. Die Antwort des Menschen ist Lobpreis, Bitte und Dank. „Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet“ (VatII SC 33). Mit diesem Text und im Te Deum, Gloria und Credo wird der verbalen und klanglichen Dimension in Wort und Gesang eine weit höhere Bedeutung beigemessen.

8.6.1 Die verbale Ausdrucksform – Wortsprache

Die liturgische Sprache war nicht immer auf Verständigung ausgerichtet. Die Zeit, in der sich die Liturgie in einer geheimen Sprache vollzog, wurde durchaus als heiliges Geschehen erachtet. Anderseits wurde auf Seiten der Hörenden der Eindruck erweckt, „daß sich in den Riten ein für Ungeweihte gefährliches göttliches Geheimnis vollzieht, dem zu nähern oder das auszusprechen nur unter dem ‚Schutz‘ der Weihe möglich ist.“[924]

Die Wort- bzw. Lautsprache „ist weitaus komplizierter aufgebaut, als es für den relativ einfachen Vorgang des Sprechens nötig wäre. Entwicklungsgeschichtlich handelt es sich hier primär um ein Gesangsinstrument, das erst nachträglich zum Sprechen eingesetzt wurde“[925].

Das Kind lernt erst zunehmend, mit Hilfe des Verstandes, die Stimme zur Sprache umzubilden. Ein Säugling macht sich als durch Schreien und Weinen bemerkbar. Nach einer Zeit (ungefähr ab der 14. Woche) folgt eine Art primitiver Gesang, der bei einem Kleinkind „durch melodisch tönende Ausströmungen der Luft“[926] entsteht.

Der menschliche Stimmapparat bietet eine Fülle von Ausdrucksmöglichkeiten, die je nach Tonhöhe, Tonfall, Sprachgeschwindigkeit und Lautstärke verschiedene Reaktion im Gegenüber auslöst. Vielfach gelangen diese Ausdrucksmöglichkeiten in Kombination zum Einsatz und werden überdies je nach Sprechsituation und Intention des oder der Sprechenden durch nonverbale Signale unterstützt bzw. verstärkt:

---

924 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 61.
925 Ebd., 59.

„Sprache dient vor allem der zwischenmenschlichen Verständigung. Daher ist es in der Regel Ziel des/der Sprechenden, dass seine/ihre Sprache von anderen verstanden werden kann.“[927]

Im katholischen Ritus war eine Unverständlichkeit gegeben, so dass die Texte nicht nur in einer unverständlichen Sprache, sondern auch in einer ungenügenden Lautstärke gesprochen bzw. beinahe geflüstert wurden. Harald Schützeichel weist aus diesem Blickwinkel heraus auf eine Revolution in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts hin, als die Texte der Volksmessbücher nach Anselm Schott in der muttersprachlichen Übersetzung vorlagen.[928]

Wie bereits angeklungen, brachte das II. Vatikanische Konzil ein Ende der *reinen Klerikerliturgie* der vergangenen Jahrhunderte. Somit wurde die Liturgie wieder wie im frühen Christentum eine Sache des Volkes, der Gemeinde.

Die gemeinsame Feier aller anwesenden Gläubigen und die vom Konzil geforderte tätige und bewusst Teilnahme war es zwingend erforderlich, das der Gottesdienst *unter Zeichen und mit Sprachformen* in einer Weise gefeiert wird, der von den Gläubigen verstanden und nachvollzogen werden kann. Dafür bedurfte es der Erlaubnis der Liturgiesprache in der jeweiligen Landessprache bzw. Muttersprache.

Dennoch war und bleibt es sinnvoll, gottesdienstliche Elemente, die einer anderen Sprache entstammen, beizubehalten: Dazu zählen das hebräische „Amen“, oder die „Halleluja-Akklamation“, das griechische „Kyrie eleison“ oder ein von der Schola gesungene „gregorianische Antiphon“ in lateinischer Sprache bzw. ein „Chorwerk in französischer Sprache sowie ein Lied in englischer Sprache, z.B. aus dem Bereich des „Neuen Geistlichen Liedes“. Sinnvoll ist auch das Sprechen und Singen bestimmter Grundgebete der Christen in lateinischer Sprache, wie das Vater unser und das Glaubensbekenntnis.

---

926 Ebd.

927 Ebd., 60.

928 Vgl. ebd., 59-63.

Allerdings bestehen im Einsatz der Sprache als liturgisches Ausdrucksmittel folgende Gefahren. Zu diesen zählen die *Ver-Wortung* des Gottesdienstes, die mit einer „übermächtigen Bevorzugung des sprachlichen Ausdrucks (Gebete, Ansprachen, Kommentare, Hinweise, Meditationstexte etc.)“[929] und damit mit einer Vernachlässigung der nonverbalen Ausdrucksmöglichkeiten einhergeht. Außerdem wird die Sprache *immer* von körpersprachlichen Signalen (Mimik, Haltung, Gestik) begleitet, die den Inhalt des Gesprochenen zu unterstützen und zu verstärken vermögen. Eine weitere Gefahr bildet eine *inhaltliche Leere bzw. Abstraktheit*. Diese Gefahr besteht bei einer Sprache, deren Worte ohne Bezug zur Lebens- und Glaubenserfahrungen der Christen in der jeweiligen Gegenwart entsprechen. Ohne Prägung einer *emotionalen Tiefe* der Sprache, verliert der Gottesdienst seinen konkreten Lebensbezug, seinen *Sitz im Leben* und verkommt dadurch zum leeren Ritual. Eine weitere Gefahr der Ausgrenzung bestimmter Gruppen, z.B. der Frauen, besteht dann, wenn vornehmlich von Brüdern und Vätern und weniger von Schwestern und Müttern gesprochen wird.[930]

In dieser Hinsicht weist ein Text der Liturgiekonstitution auf eine bis in die Gegenwart bleibende Gültigkeit aufmerksam, *wie* die Gläubigen zur heiligen Liturgie hinzutreten sollen. Ein ehrfürchtiges Stehen entspricht dem ehrfürchtigen Verhalten im Einklang von „Geist und Leib“ im Angesicht Gottes. Die weise Regel des Hl. Benedikt von Nursia weist auf ein ehrfürchtiges Verhalten beim Gottesdienst hin, näherhin beim Psallieren. Die Mönche sollten sich im Angesicht Gottes und seiner Engel beim Psallieren so verhalten, „dass der Geist mit der Stimme übereinkomme.“[931] In einem weiteren Sinne wird in dieser Sentenz angedeutet, dass sich das Herz nach dem Wort bilden, und der äußere Laut sich dem Inneren des Menschen angleichen soll: Das volle Maß der Heiligung (vgl. VatII SC 7 u. 10) wird wohl bereitet in Einklang von Stimme (vox) und Herz (mens) des Menschen verwirklicht (vgl. VatII SC 11). In der 19. Sentenz liegt die Betonung auf dem gemeinschaftlichen Gebet. Als Intensivierung aller Bemühung asketischen Lebens bildet das *stille Gebet* die Krönung.

---

929 Ebd. 63.

930 Vgl. ebd.

931 Vgl. RB 19,6-7: „Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu Divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum,ut mens nostra concordet voci nostrae“.

Das *heilige Schweigen* findet seinen Ort im göttlichen Werk (opus divinum), in dem das göttliche Werk in der Mitte des 6. Jahrhunderts Schriftwort und Gebet als freies, persönliches Gebet darstellt und nicht mit dem Gottesdienst unserer Zeit vergleichbar ist. Das *Hinzutreten zum göttlichen Werk* (ad apus divinium adsistimus) bildet einen wertvollen Bezug durch das *Hören des Wortes* des Meisters,[932] Jesus Christus, der im Abt verkörpert ist. Die Meditation gewinnt in der heutigen Zeit ein zunehmendes Interesse.

Die Mystik weckt das Verlangen nach Gott, das mit einem frommen Sich-Hineinhören in Gott umschrieben werden kann. Der Glaube kann sich in einer Vielfalt von Gebetsformen ausdrücken. Wie bereits mehrmals erwähnt, erfolgt die Bejahung des Menschen in einer ganzheitlichen Sicht.

Diese Bejahung ereignet sich in der Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten, das dem Vollzug des Glaubens entspricht. „Der Leib wird zum Ort, wo der Mensch dem Menschen, aber auch Gott begegnet."[933] Die Leibhaftigkeit des Menschen in seiner vom Schöpfer zugedachten Existenz kommt in der Gottesbegegnung mit „seinen Gedanken, seinen Talenten und Schwächen, mit seinen Empfindungen und seinen Gefühlen"[934] zum Tragen.

Auf der Suche nach authentischen Ausdrucksmöglichkeiten ist die Sprache der Hand in Gesten und Gebärden, die Ehrfurcht im Stehen, der demütige Sinn beim Knien bedeutsam. Sie erschließen die Seele vor Gott. In der Liturgie wird stets auf die Sorge für eine Kohärenz des Inneren mit dem Äußeren geachtet. Die gefalteten Hände dienen als Beispiel der Authentizität und können als zeichenhaften Ausdruck für die Verbundenheit mit Gott interpretiert werden.

---

[932] Betreffend das Hören werden u.a. einige Sentenzen der Benedikt-Regel angeführt. RB 1 im Prolog auf das Hören „auf das Wort des Meisters", das in der Person des Abtes geltend ist und in Zusammenhang mit dem Gehorsam in RB 15,5 steht: „Wer euch hört, der hört mich". Das Hören bezieht sich auf die Erhörung in RG 20,3: „Und wir sollen wissen, dass wir nicht durch die vielen Worte, sondern durch die Reinheit des Herzens und die Tränen der Zerknirschung [conpunctio cordis] Erhörung finden".

[933] KASPER, Walter, Jesus der Christus, Mainz [10]1986, 177.

[934] BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 45.

Die Wirksamkeit des Gehens „nach innen“ erweist sich in unserer Zeit als eine spirituelle Sehnsucht, die für viele Gläubige eine zunehmende Anziehungskraft ausübt. Zielpunkt liturgischen Handelns ist die Verehrung und die Anbetung Gottes (vgl. VatII SC 7 u. 10).

Das Grundanliegen des II. Vatikanischen Konzils, nämlich *Kirche für die* Menschen zu sein, kommt darin zum Ausdruck, dass der Mensch in seiner Existenz als soziales Wesen nur in Gemeinschaft leben kann. Diese ist nur lebbar, wenn der Mensch sich ausdrückt und sich der Gemeinschaft mitteilt. Die Bedürfnisse der Menschen nach Gemeinschaft und nach Ausdruck bestehen in einer Wechselbeziehung. Diese grundlegende Botschaft weist auf die *anthropologische Wende* bzw. *anthropozentrische Kehre* hin. Die Redewendung „anthropologische Wende“ wird auf Karl Rahner zurückgeführt.[935] Für Karl Rahner bedeutet diese *anthropologische Wende*, dass das Sprechen von Gott und der göttlichen Offenbarung in einer „transzendentalen Fragestellung des Menschen nach sich selbst gründet“[936]. Wolfhart Pannenberg plädiert nachhaltig „für eine anthropologisch zentrierte Theologie“[937].

> „In dieser Sicht gewinnt auch die *Pastoral* ein neues Gesicht, wie es ja überhaupt das Grundanliegen des Konzils war, die *‚Kirche für die Menschen‘* neu in den Blick zu bringen. Damit hat auch die zweite, die ‚anthropologische Dimension‘ in der Liturgie eine grundlegende Bedeutung erlangt. Das heilsmächtige Handeln der Kirche im Namen Christi, erfahrbar im durchschaubaren Zeichen und im verkündigenden und für die Gegenwart aktuierten Wort, zielt auf den Menschen hin: Dieser soll im Glauben befähigt werden, im liturgischen Handeln auch sich selbst zum Ausdruck zu bringen und die Liturgie als die seine erkennen zu können. Beides, Zeichen und Vorverständnis, Sakrament und Glauben, sollen durch die Liturgie verlebendigt werden.“[938]

Der Glaube vollzieht sich also immer ausdrücklich im Bewusstwerden der Körperhaltung und Bewegung sowie in der Aufmerksamkeit der Seele zu lebendigem Vollziehen.

---

935 Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 19f.

936 Ebd., 19; vgl. RAHNER, Karl, Theologie und Anthropologie, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Zürich 1967, 43-65, bes. 50.

937 PANNENBERG, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen u.a. 1983, 16.

938 EMMINGHAUS, Die Messe, 152.

8.6.2 Die klangliche Dimension – Liturgische Musik und Gesang

Unter Liturgische Musik wird „heute die gottesdienstliche gebundene, d.h. durch Form und Ablauf der Liturgie inhaltlich und strukturell bestimmte Musik [verstanden). Sie erklingt (je nach Funktion) entweder als liturgische Handlung oder begleitend zu liturgischen Handlung“[939]. Harald Schützeichel erweitert dieses Verständnis:

> „Unter Musik wird in diesem Zusammenhang jede gestaltete Äußerung durch Ton bzw. Klänge verstanden – gleichgültig ob diese mit der menschlichen Stimme erzeugt wird (Gesang) oder mit Hilfe von Gegenständen (Instrumentalmusik). Die musikalischen Gestaltungs- und Ausdrucksmöglichkeiten erstrecken sich dabei auf die Bereiche Melodie, Klang, Rhythmik und Dynamik.“[940]

Innerhalb der Ausgewogenheit der verbalen, klanglichen und Bewegungsdimension ist die Erwähnung von Musik und Gesang im Gottesdienst unverzichtbar. Das II. Vatikanische Konzil bewirkte eine Aufwertung der Kirchenmusik und forderte als Leitmotiv die „participatio actuosa“.

Hinsichtlich der liturgiemusikalischen Rollenverteilung kommt die tätige Teilnahme der Gemeinde zu und ist nicht allein Sache des Chores.[941] „Alle Arten von Kirchenmusik sind zugelassen, wenn sie die gebührende tätige Teilnahme ermöglichen.“[942]

Im Gemeindegottesdienst darf Gott auf verschiedene Weisen mit Leib und Seele, mit der ganzen menschlichen Existenz, gelobt werden. Das Lob ereignet sich auch durch Gesang und Musik. Harald Schützeichel macht auf eine wichtige Unterscheidung zwischen dem natürlichen Singen und dem Sprechen aufmerksam: „Singen ist zunächst ein reiner emotionaler Akt, während die verbale Lautsprache eine reine Schöpfung des menschlichen Intellekts ist.“[943] Weiters erachtet er das Singen und Sprechen in ihrer Grundlage als zwei völlig verschiedene Phänomene:

---

939 KLÖCKNER, Stefan, Art. Liturgische Musik, in: LTHK^3 6, 1033f.

940 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 64.

941 JUNGMANN, Josef Andreas, Missarum Sollemnia, 16.

942 Ebd., 9 u. 50.

943 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 59.

> „Das eine – Singen – ist Ton, das andere – Sprechen – modifiziertes Geräusch; wir nehmen beide mit zwei verschiedenen Sinnen wahr (Geräusch- und Tonsinn); ihre Zentrum sind im Gehirn zwar benachbart, aber doch deutlich voneinander getrennt, so, dass bei Verlust des Sprechvermögens dennoch gesungen werden kann (und umgekehrt).“[944]

Die Quellenlage für das frühe Christentum wird vor allem in den paulinischen Briefen auf dieses Zitat zurückgegriffen. Ein Zitat aus dem Neuen Testamentes lautet: „Laßt in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn!“ (Eph 5,19)

Zu einer christlichen Lebensführung und Bereitung des Herzens ermuntern folgende Bibelworte: „Und berauscht euch nicht mit Wein, worin Ausschweifung ist, sondern werdet voller Geist, indem ihr zueinander in Psalmen und Lobliedern und geistlichen Liedern redet und dem Herrn mit eurem Herzen singt und spielt!“ (Eph 5,18f.)

Zahlreiche Hymnen lassen auf vermuten, dass im urchristlichen Gottesdienst gesungen wurde.

Als in der Alten Kirche die heidnische Frömmigkeit als überwunden galt, in der durch bestimmte Gesänge und Instrumente, wie Zimbeln, das Tympanon und die Doppelflöte Dämonen abgewehrt und ekstatische Rauschzustände bewirkt wurden, kam es zu einer Ablehnung der Musik. Bekannt sind Hymnen häretischer Gruppierungen als Transportmittel ihrer Irrlehren. Während in der Alten Kirche der Gebrauch von Instrumenten weitestgehend abgelehnt wurde, bewirkte die staatliche Anerkennung und Förderung der Kirche im 4. Jahrhundert eine reichhaltige musikalische Ausgestaltung der Gottesdienste. Teresa Berger findet die Tatsache erstaunlich, dass

> „Tanz als Symbol für die ewige Seligkeit von Kirchenvätern gern und oft gebraucht wurde. Wie lässt sich dies erklären? […] Die naheliegenste Erklärung ist, dass die Kirchenväter sich hier ganz selbstverständlich einer weitverbreiteten Vorstellung bedienten, die durch ihren Symbolcharakter bedeutsam war und nicht etwa deshalb verwendet wurde, weil sie eine Realität damaliger Gottesdienste widerspiegelte“[945].

---

944 Ebd., 60.

945 BERGER, Liturgie und Tanz, 27.

Obwohl die Kirchenväter den Tanz als Metapher verwendeten und der Tanz an sich aufgrund leibfeindlicher Tendenzen in Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen verpönt war, ist die häufige Erwähnung bemerkenswert. Diese erklärt sich aus der in der antiken Welt vorherrschenden Auffassung, die Beschäftigung der Seligen und der Engel bestehe hauptsächlich im musischen Tun.[946] „Im christlichen Denken ist die Vorstellung einer himmlischen Musik verbreitet. Das Einstimmen des Menschen in diese Musik wird in vielen Gesängen ausdrücklich thematisiert (vgl. etwa das Sanctus).“[947]

Harald Schützeichel weist auf folgende Unterscheidungen bzw. Arten von Musik in der mittelalterlichen Philosophie hin:[948]

- *Musica coelestis* umfasst das himmlische Gotteslob, das unhörbar ist und dem u.a. auch die Musik der Engel Bedeutung erlang.

- *Musica mundana* als die unhörbare Welt- und Sphärenmusik entsteht durch die Bewegung der Gestirne. Die ganze Schöpfung ist von einer inneren Harmonie durchzogen. Durch diese Bewegung entstehen Klänge.

- *Musica humano* ist die unhörbare Harmonie im Menschen.

- Musica *instrumentalis* ist die vom Menschen durch Instrumente oder Stimme erzeugte hörbare Musik. Auch diese Art von Musik ist Ausdruck seiner inneren Harmonie. Der Mensch stimmt in Musica coelestis und Musica mundana ein.[949]

Als die so genannten „Privatmessen“ zunahmen, kam es zu einer Zäsur in der Entwicklung der Kirchenmusik, vor allem im Bereich der römischen Kirche. Die Messe zu lesen „missa lecta“ entwickelte sich durch die erhöhende Zahl von Ordenspries-

---

946 Vgl. KOCH, Kurt, Gottesdienst und Tanz. Marginalien zu einer noch immer problematischen Verknüpfung, in: LJ 42 (1992) 63-69, hier: 65.

947 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 64.

948 Vgl. ebd., 65.

949 Vgl. ebd.

tern. Durch das leise Lesen der Messe derer Teile, die sonst von der Schola oder der Gemeinde gesungen wurden, führte dies schließlich im 12. Jahrhundert zu einem verpflichtenden Brauch und letztlich zu Gemeindemessen ohne Gesang. Die Motette war eine im 13. Jahrhundert aufkommende Entwicklung einer Trennung zwischen liturgischer und allgemein musikalischer Entwicklung, die eine eigene, höfische Musik herausbildete. Die „geistliche Musik" verselbständigte sich und war nicht mehr Teil der Liturgie. Der Musik im Gottesdienst war nur noch Beiwerk und besaß keine eigenständige Bedeutung mehr.[950]

Die Reformation gab der Kirchenmusik einen neuen Auftrieb, vor allem durch Martin Luthers Wirken, der das deutsche Kirchenlied maßgeblich förderte. Das deutsche Kirchenlied erlangte in den breiten Schichten des Volkes eine hohe Bedeutung. [951] Bis in das Jahr 1918 kam dem Kantor bzw. Organist und Lehrer in einer Person diese Erziehung zu. Dies zeigt sich im Gesang der Lieder im Gottesdienst durch die Gemeindemitglieder.[952]

Bis zum Beginn des 20. Jahrhundert bestand eine enge Verquickung zwischen Kirchenmusik und allgemeiner schulischer Erziehung. Richtungweisend für die Liturgische Musik waren im 20. Jahrhundert „Sacrosanctum Concilium" (VatII SC 112-121), „De musica sacra" vor allem die Art. 114, 115 und 116 sowie die Instruktion „Musicam sacram".[953] „Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang; demgemäß soll er in ihren liturgischen Handlungen […] den ersten Platz einnehmen" (VatII SC 116). Dazu zählen jene Arten der Kirchenmusik, wie der Gregorianische Gesang, die Kirchenmusik für Orgel und weiterer zulässiger Instrumente, neben verschiedener alter und neuer mehrstimmiger Musik (vgl. VatII SC 116) auch der Kirchengesang bzw. der Volksgesang.

---

950 Vgl. KUNZLER, Lob Deiner Herrlichkeit, 117f.

951 HARNONCOURT, Philipp, Die religiöse Bedeutung von Musik und Gesang, in: Rupert BERGER, Gestalt des Gottesdienstes, sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg ^{2}1990, 138-143.

952 Vgl. ebd.

953 Vgl. RITENKONGREGATION, Instruktion „Musicam sacram" vom 5. März 1967, lat. in: AAS 59 (1967) 300-320.

Das II. Vatikanische Konzil bestätigte die Verordnung des Gregorianischen Chorals, so dass ihm ein Ehrenprimat zukam. Johannes H. Emminghaus erachtet die Annahme, Gregor der Große († 603) sei der Autor bzw. Redaktor des Gregorianischen Chorals, wissenschaftlich nicht nachweisbar.[954] Charakteristisch für die musikalische Eigenart der Gregorianik ist nach Friedrich Buchholz:

> „Sie ist Gesang, also des Instruments bewusst entartende und durch Instrumente immer nur verfälschte Vokalmusik (während unsere ganze Musik heute, auch dort, wo sie als Gesang auftritt, im Grunde instrumental gemeint ist). Dieser Gesang ist streng einstimmig und bedient sich der diatonischen Tonleiter, also nur der sieben Stammtöne. Er ist freirhythmisch, enträt also der uns geläufigen Taktvorstellung.“[955]

Grundsätzlich wurde der bloßen Instrumentalmusik Zutritt in den christlichen Gottesdienst gewährt. Im Übergang zum Mittelalter entwickelte sich der „Gregorianische Gesang“ (cantus choralis). Die Gregorianik entspricht einem bestimmten Kompositionsstil und konnte sich in der liturgischen Praxis nur ungenügend durchsetzen. Damals waren Bestrebungen einer Verknüpfung des Kompositionsstiles der „Gregorianik“ mit dem „Palestrina-Stil“ im Gange.[956]

Zum Beispiel war die Orchestermesse eine Begleitmusik zur Klerikerliturgie. Papst Pius X. formuliert in seinem Motu Proprio „Tra le sollecitudini“ über die Erneuerung der Kirchenmusik vom 22. November 1903[957] drei Kriterien: „Heiligkeit, Güte der Form und Allgemeinheit“[958]. Dieses Dokument war bis zum II. Vatikanum bestimmend. Harald Schützeichel erachtet dieses bei einer näheren Betrachtung als unbrauchbar Das *Attribut der Heiligkeit* kommt der Musik nicht zu, da Musik weder heilig noch unheilig sein kann. Die *Güte der Form* erachtet er als *ästhetisches Kennzeichen*, das allerdings die religiöse bzw. liturgische Kategorie entbehrt.

---

954 EMMINGHAUS, Die Messe, 195.

955 BUCHHOLZ, Friedrich, Gregorianik heute, in: DERS., Liturgie und Gemeinde. Gesammelte Aufsätze, hg. von Joachim MEHLHAUSEN (ThB 45), München 1971, 66.

956 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 64-68, bes. 66f.

957 Vgl. PIUS X., Motu proprio „Tra le sollecitudini“ vom 22. November 1903, lat. in: ASS 36 (1903-1904) 329-339, dt. in: Kirchenmusikalische Gesetzgebung. Die Erlasse Pius X., Pius XI. und Pius XII. über Liturgie und Kirchenmusik, Regensburg ^{5}1956, 7-18.

958 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 67.

Hinsichtlich der *Allgemeinheit* wird von einer falschen Annahme ausgegangen, dass die Musik für alle Kulturen der Welt verständlich sein kann. Die Bezeichnung „Musica sacra“ darf nicht missverstanden werden, etwa im Sinne von *heiligen Musikstücken*, denn *heilig* kann keine Musik bezeichnet werden, sondern immer nur das liturgische Geschehen bzw. Handeln, in dessen Bemühen um wertvolle Ausführung die Musik erklingt. Die Melodik des *Gregorianischen Chorals* entsprach dem Stilideal, heilig, künstlerisch und allgemein zu sein.[959] Auf die *allgemeinen Grundsätze* wird im 2. Artikel der Instruktion „Tra Le sollicitudini“ auf diese Eigenschaften hingewiesen:

> „Sie soll auch allgemein sein, das heißt, die einzelnen Völker dürfen wohl in den kirchlichen Kompositionen besondere Formen anwenden, die gewissermaßen die Eigentümlichkeit ihrer Musik bilden; diese Formen müssen aber dem allgemeinen Charakter der Kirchenmusik derart untergeordnet sein, dass niemand aus einem anderen Volk beim Anhören derselben einen unangenehmen Eindruck empfängt.“[960]

Auch diese Gütekriterien erwiesen sich nicht wirklich brauchbar. „Heiligkeit“ kommt der Musik faktisch nicht zu. „Die Güte der Form ist zwar ein wichtiges Kriterium, aber keine religiöse und liturgische Kategorie. Auch das Kriterium der Allgemeinheit ist eine falsche Annahme, da es keine für alle Kulturen verständliche Musik gibt.[961]

Die Aufwertung der Musik brachte mit sich, dass in kirchenmusikalischer Hinsicht ihre ursprüngliche Form vergangener Jahrhunderte in den Hintergrund treten ließ. Das II. Vatikanische Konzil erklärte die Musik zum integrierenden Bestandteil der Liturgie.

> „So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist, sei es, dass sie das Gebet inniger zum Ausdruck bringt oder die Einmütigkeit fördert, sei es, dass sie die heiligen Riten mit größerer Feierlichkeit umgibt.“ (VatII SC 112)

---

959 Vgl. ebd., 64-68.

960 PIUS X., Motu Proprio „Tra le sollecitudini“,Art. 2: “Ma dovrà insieme essere universale in questo senso, che pur concedendosi ad ogni nazione di ammettere nelle composizioni chiesastiche quelle forme particolari che costituiscono in certo modo il carattere specifico della musica loro propria, queste però devono essere in tal maniera subordinate ai caratteri generali della musica sacra, che nessuno di altra nazione all’udirle debba provarne impressione non buona.”

961 Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 67.

Das Anliegen der tätigen Teilnahme kommt auch in hinsichtlich der Förderung des religiösen Volksgesangs (VatII SC 118) und hinsichtlich der Inkulturation der Musik, die Kultur der jungen Kirchen betreffend (VatII SC 119), zur Sprache. Die Liturgiegeschichte macht deutlich, dass sich das Entstehen des Gesangschores für die gemeinsame Beteiligung der Gläubigen am Gottesdienst nicht günstig auswirkte: „Denn in dem Augenblick, wo der Chor die Hauptrolle übernimmt, besteht die Gefahr, dass das Volk ‚stummer Zeuge' oder Zuhörer wird."[962] Die Rollenverteilung wirkt sich nach der Liturgiekonstitution auf Chor, Scola und Kantor aus. Allerdings „mögen aber die Bischöfe und die übrigen Seelsorger eifrig dafür Sorge tragen, dass in jeder liturgischen Feier mit Gesang die gesamte Gemeinde der Gläubigen die ihr zukommende tätige Teilnahme auch zu leisten vermag, im Sinne von Art. 28 und 30" (VatII SC 114). Die Liturgiekonstitution weist auf die „participatio actuosa" aller Teilnehmer/Innen am Gottesdienst (vgl. Art. 30).

> „Sie sollen […] einen Leib bilden, indem sie Gottes Wort hören und am Gesang teilnehmen, besonders aber bei der gemeinsamen Darbringung des Opfers und der gemeinsamen Teilnahme am Tisch des Herrn. Diese Einheit zeigt sich schön in den von den Gläubigen gemeinsam vollzogenen Gebärden und Körperhaltungen."[963]

Das biblische Zeugnis illustriert eine Vielfalt einer Bildsprache, woraus die Menschen schöpfen und damit die Liturgie bereichern.

Nach der Konzilskonstitution wird die Bereichung sinnenhaft erfahrbar, vor allem durch Musik und Gesang. „In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit" (VatII SC 8). Die Kirchenmusik ist „nicht nur Zutat und Ausschmückung der Liturgie, sie ist selber Liturgie"[964]. Die gegenwärtige Situation der Kirchenmusik zeigt ein eher schwaches Bild des Gemeindegesangs. Dafür hat sich eine konzertante Aufführung entwickelt.

---

962 SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 32.

963 IGMR (2002) 96: „Unum autem corpus efficiant sive verbum Dei audiendo, sive in orationibus et in catu partem habendo, sive praesertim in communi oblatione sacrificii Et in communi participatione mensae Domini. Haec unitas pulchre apparet ex gestibus et corporis habitibus a fidelibus communiter servatis".

964 JUNGMANN, Josef Andreas, Kommentar zur Liturgiekonstitution, in: LThK^2 XII, 40-109, hier: 95.

Harald Schützeichel weist auf eine „liturgische Qualität“[965] der Kirchenmusik hin. Anhaltspunkte für die Angemessenheit der Musik an eine gottesdienstliche Feier sind eine *geistliche und emotionale Tiefe* und ihre Eignung, die feiernden Menschen zu dieser Tiefe hinzuzuführen sind.[966] Hingegen steht die künstlerische Perfektion der Musik nicht im Vordergrund, denn sie bildet keine *liturgische Kategorie*.[967]

Musik im Gottesdienst ist daher nicht sinnvoll, wenn sie nur für einen Teil der Anwesenden einen angemessenen Ausdruck ihres Glaubens bildet. Je nach den Erfordernissen der Feierdynamik dient die Musik hinsichtlich der musikalischen Formen (Akklamationen, Psalmen und Lieder) und ihrer Funktion (Begleitung, Antwort, Zuruf usw.). Durch Musik können die Inhalte der Feier aufgegriffen, unterstützt, ergänzt oder auch Kontraste geschaffen, jedoch keinesfalls eine Behinderung darstellen. Daraus leitet sich ab, dass Musik den A*usdrucksmöglichkeiten* der anwesenden Feiernden entsprechen soll. Bei der Auswahl der Musik im christlichen Gottesdienst ist zu beachten, dass niemand von der Gemeinde ausgegrenzt wird. An erster Stelle kommt dem Geist Gottes höchste Priorität zu. Obwohl im Rahmen des Möglichen eine Perfektion angestrebt wird, sind bei den Überlegungen einer musikalischen Auswahl in konkreten Feiersituationen eine weniger passende der ästhetisch hochwertigen Musik vorzuziehen. Stets soll die Auswahl im Blick auf die konkrete Liturgiefeier erfolgen.[968] Die Liturgiekonstitution widmet der Kirchenmusik eine hohe Bedeutung zu:

> „Die überlieferte Musik der Gesamtkirche stellt einen Reichtum von unschätzbarem Wert dar, ausgezeichnet unter allen übrigen künstlerischen Ausdrucksformen vor allem deshalb, weil sie als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht.“ (VatII SC 112)

Zweifellos hat die Musik eine tragende Funktion in der Liturgie. Nach der Liturgiekonstitution erweisen die Mitglieder der Kirchenchöre einen „wahrhaft liturgischen Dienst“ (VatII SC 29).

---

965 SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 67.

966 Vgl. ebd., 67f.

967 Ebd., 68.

968 Vgl. ebd., 64-68.

Der Musik wohnt eine besondere Aussage- und Wirkkraft inne. Durch Musik werden – anders als die gesprochene Sprache – Gefühle und Seele unmittelbar berührt. Ein Mensch, der emotional tief berührt ist, drängt aus einer inneren Gestimmtheit häufig nach einer Äußerung durch Musik.[969]

Der liturgische Tanz findet hingegen keine Erwähnung. Es bleibt zu fragen, warum die Liturgiekonstitution das Bild der „himmlischen Liturgie“ verwendet, das auf die *Gemeinschaft der Heiligen* verweist, und dabei nur Wort und Gesang der Liturgiefeier betont. Innerhalb des menschlichen Antwortgeschehens, der anabatisch / latreutischen Dimension, wird der Bewegungsdimension im Verhältnis zum Wort und Gesang weniger Bedeutung beigemessen und ausdrücklich festgehalten: „Das Volk aber antwortet mit Wort und Gesang“ (VatII SC 33).

Die Musik eignet sich jedoch weniger, um sachliche Informationen zu übermitteln. Vielmehr dient sie als Ausdruck für Erfahrungen und Erlebnisse, die mit der Wortsprache nicht oder unzureichend erfasst werden können. Sie übt auf Grund ihrer Unmittelbarkeit eine stärkere Wirkung auf den Menschen ausübt, als dies die Wortsprache vermag. Solche Erfahrungen können positiver wie negativer Art sein. Beispielsweise äußert sich eine überschwängliche Freude in Jubelgesängen. Die unerträgliche Trauer äußert sich in klagender Musik. Musik und Gesang waren selbstverständlicher Elemente jüdischer Frömmigkeit in alttestamentlicher Zeit.[970] „Singt Gott in eurem Herzen, Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade“ (Kol 3,16).

Unter der Lautsprache werden Formen des Ausdrucks zusammengefasst, die auf einem akustisch hörbaren Laut (Sprache und Musik) beruhen. Diese Laute werden immer mit Hilfe eines Musikinstrumentes, durch die Bedienung der menschlichen Stimme oder eines sonstigen Klangkörpers, erzeugt. Der Mensch wählt eine Kombination verschiedener Ausdrucksformen:

---

969 Vgl. ebd.

Tanz als Verbindung von Körpersprache (Bewegung) und Lautsprache (Musik) entsprechend der bereits erwähnten verbalen und nonverbalen Sprache. Hinzukommen auch materielle Elemente und unterstützen bzw. unterstreichen die Körper- und Lautsprache. Romano Guardini betont, dass „schon das Laut-lose, innere ‚Wort', in dem sich der erste Gedanke formt, Verleiblichung [bedeutet]."[971]

8.6.3 Die bewegungsmäßige Dimension

Im Rahmen einer harmonischen Ausdruckseinheit bzw. Dreidimensionalität wird auf die Dimension der Bewegung Bezug genommen. Der Mensch ist in seiner Existenz auf Bewegung hin angelegt und beginnt bereits beim ersten Atemzug eines Neugeborenen, das seinen ersten Schrei ausstößt.

Die Bewegung lässt sich nicht nur auf einen funktionstüchtigen Körper zurückführen. In den verschiedensten Formen der Bewegung wird eine gegenseitige Beeinflussung von Körper und Geist, Bewegung und Gesundheit, Einheit von Leib und Seele neu bewusst. Der Mensch muss die Fülle an Bewegungen erst entdecken und sie ausbilden.[972]

In vielen geistlichen Schulen ist sehr viel über die inneren Haltungen nachgedacht worden, jedoch auffallend wenig über die äußeren und vor allem deren Bedeutung für die inneren. Zur „Humanisierung und vollmenschlicheren Gestaltung" der Liturgie weist Johannes H. Emminghaus darauf hin, „dass der Mensch nicht nur der Liturgie wegen, sondern auch um seiner Humanität willen der Symbolerfahrung bedarf"[973].

Das Wesen des Menschseins zeigt sich in leibseelischer Einheit in seiner Schönheit wie auch in seiner Gebrechlichkeit und Armseligkeit. Eine Ermunterung zur Bereitung der Herzen sind folgende Bibelworte, „Werdet voller Geist" (vgl. Eph 5,18f.). Der Geist Gottes befähigt die Gläubigen zum liturgischen Handeln.

---

970 Vgl. ebd.

971 GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 34.

972 Vgl. VOGLER, Gereon, Spiritualität und Tanz, in: DERS. / Josef SUDBRACK / Emmanuela KOHLHAAS, Tanz und Spiritualität, Mainz 1995, 109-155, bes. 143-147.

Der Mensch tritt mit seinem Körper in Kommunikation mit der Welt auf und verleiht in seiner leiblichen Beschaffenheit seinen Ausdruck. Zu einem wirklichen Kommunikationsmittel der gegenseitigen Verständigung wird die Körpersprache durch Gesten und Gebärden[974] erst, wenn diese Bewegungsabläufe wiederholt werden und sie immer dasselbe ausdrücken.[975] Die Gestik der Hände sowie die Mimik unterstützen und begleiten das gesprochene Wort. Um eine Verdoppelung zu vermeiden, wird an dieser Stelle vor allem auf eine Weitläufigkeit der Bewegungsdimension aufmerksam gemacht. Das Gehen bzw. Unterwegssein spielt besonders im Prozessions- und Wallfahrtswesen eine wichtige Rolle. In diesem Zusammenhang dürfen auch jene Ausdrucksgebärden angeführt werden, die als Ersatz der Wortsprache (z.B. Taubstummensprache) dienen oder in der Pantomimik zum Ausdruck kommen. Zur Bewegungsdimension gehört auch der in der westlichen Kultur umstrittene liturgische Tanz, der sich aus verschiedenen Gründen nicht so leicht in die Liturgie integrieren lässt.[976]

8.7 Zusammenfassung des liturgischen Ausdrucksverhaltens

Die Körpersprache ist in den ganzheitlichen Lobpreis Gottes eingebunden. Darunter werden alle Ausdruckshandlungen verstanden, die mit dem menschlichen Körper bzw. Teilen desselben gemacht werden. Im liturgischen Verhalten sind das wahre Wesen des Menschen, seine richtige Gesinnung und seine rechten Gefühle von höchster Bedeutung, denn der Mensch bringt im Angesicht Gottes seine Wahrhaftigkeit zum Ausdruck. Die innere Verfassung spiegelt sich oft unbewusst im körperlichen Ausdruck. Die besondere Bedeutung der Ausdruckshandlungen verlangt nach dem leibhaftigen sichtbaren Ausdruck der Liturgie und kommt der Sehnsucht des gläubigen Menschen nach Ganzheit entgegen. Gerade in der gottesdienstlichen Gemeinschaft kommt das gemeinsame Lob der Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck der gläubigen Menschen.

---

973 EMMINGHAUS, Die Messe, 30.

974 Vgl. Teil II, Kap. 3, Liturgische Gebärdensprache.

975 Vgl. Teil II, Kap. 5, Das Ritual.

976 Vgl. Teil III, Kap. 8, Der liturgische Tanz.

Im Sinne ganzheitlichen Erlebens beruhen die Erneuerungsbestrebungen nicht nur auf der worthaften und klanglichen Dimension. Das Handeln der Kirche wird erfahrbar im durchschaubaren Zeichen bzw. in Symbolhandlungen. Die Liturgie stellt hohe Anforderungen zu diesem Tun und es bedarf des Einsatzes aller geeigneten Mittel.

Da die Feier der Liturgie den ganzen Menschen in seiner leibseelischen Einheit anspricht, betrifft Anbetung und Lobpreis den Menschen mit all seinen geistigen und seelischen Kräften und liturgischen Ausdrucksmöglichkeiten. Menschliche Gefühle und das Gemüt des Liturgiefeiernden finden neben der Körperhaltung und -bewegung in der jeweiligen Lebenssituation seinen Ausdruck, da der Gottesdienst nicht ausschließlich den Intellekt, sondern auch das menschliche Herz erreichen will.

Im Vergleich mit der gesprochenen Sprache und der Sprache der Musik ist die Bewegungsdimension in der Liturgie der westlichen Kirchen eindeutig vernachlässigt. Eine harmonische Ausdruckseinheit zwischen verbalen, klanglichen und bewegungsmäßigen Ausdrucksformen kommt in der Gegenwart kaum zu ihrem Recht. Dem Ideal würde entsprechen, dass sich die Resonanz nach dem gesprochenen Wort im äußeren objektiv beobachtbaren Verhalten auswirkt. Wenn das gläubige Volk Gottes die zur Verfügung stehenden Ausdrucksmöglichkeiten einsetzt, gelangt die Ausdruckseinheit von Wort, Ton und Bewegung zur vollen Entfaltung. Dies wirkt sich im gottesdienstlichen Erleben und Wahrnehmen positiv aus. In den zahlreichen Ausdrucksmöglichkeiten erweist sich das Wesen des wahren Menschen.

TEIL III

BEFREIENDE BEWEGUNGEN – ERFAHRUNG DER GÖTTLICHEN PRÄSENZ

PROZESSION – WALLFAHRT – LITURGISCHER TANZ

In diesem Abschnitt wird veranschaulicht, wie alte und neue Lebenszeichen das gottesdienstliche Leben zur Sprache bringen können. Wallfahrten, Prozessionen und Tänze sind sichtbare Ausdrucksformen.

In Freuden und Nöten des Lebens machen sich einst und heute Menschen dankend und fürbittend auf den Weg einer Pilgerschaft. Hinweise auf die Volksfrömmigkeit sollen veranschaulicht und eine Neubewertung vor Augen geführt werden. In den Segensbräuchen (Sakramentalien) der Kirche strömt das sakramentale Leben der Kirche hinaus in den Lebensalltag. Das Heil Gottes wird in liturgischen Zeichenhandlungen bewirkt und der göttliche Schutz im menschlichen Leben erfahren. Das Bedürfnis nach Gottesbegegnung und menschlicher Beziehung kann in verschiedenen Ausdrucksformen einschließlich des Tanzes gestillt und befreiend erfahren werden. Gerade der liturgische Tanz vermag durch die Einsetzung des ganzen Körpers das Lob Gottes sichtbar in Erscheinung treten zu lassen.

1 AUSDRUCKSFORMEN LITURGISCHER VOLKSFRÖMMIGKEIT

In der Literatur über Volksfrömmigkeit lassen sich zahlreiche Hinweise auf die Bedeutung des Leibes und menschlicher Ausdrucksformen finden. Manche Formen der Volksfrömmigkeit sind durch die die Pflege des volkstümlichen Brauchtums bis in die Neuzeit erhalten geblieben.

Das Wallfahrtswesen fand im Mittelalter seine Blüte und etabliert sich als neue Ausdrucksform der Frömmigkeit. „Liturgie und Volksfrömmigkeit“ sind nach Balthasar Fischer zwei gegenübergestellte Größen. Zum Verstehen dieser Größen ist ein vom Konzil übernommener Sprachgebrauch gängig, der einen bischöflich geordneten Gottesdienst „zwar durch den neuen Würdenamen *‚sacra Ecclesiarum particularium exercitia‘* hervorhebt, aber ihn nicht unter dem Begriff Liturgie subsumiert“[977].

Viele der zur Darstellung gelangenden volksfrommen Formen nahmen Ausgang von der Liturgie, lösten sich jedoch von ihr auf Grund einer Übersteigerung und des heidnischen Einflusses. Das II. Vatikanische Konzil weist auf den rechten Weg zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit hin:

> „Es war weise genug, in einem eigenen Artikel (13) seiner Liturgie-Konstitution das Lebensrecht der *pia populi christiani* und der *sacra Ecclesiarum particularium exercitia* neben dem der Liturgie zu sichern. Aber es wehrt sich, wenn man dieser Formenwelt eine falsche Eigenständigkeit zuerkennen würde. Ziel muß sein, *ut sacrae Liturgiae congruant, ab ea quodammodo deriventur* und vor allem *ad eam populum manuducant*. Das ist aber nur möglich, wenn man fern jedem Pauschalurteil neben den Gefahren liturgiezerstörerischer Volksfrömmigkeit die Reichtümer liturgieergänzender und liturgieverwandter Volksfrömmigkeit sehen und schätzen gelernt hat.“[978]

1.1 Einführende Bemerkungen zur Volksfrömmigkeit

In der Volksfrömmigkeit mit ihrem lebendigen Brauchtum kann der Glaube gesehen, gehört, geschmeckt und gefühlt werden. Aus den Ausführungen über Grundelemente des christlichen Gottesdienstes und den heute beobachtbaren wird eine Erinnerung der Vielfalt der Formen in der Volksfrömmigkeit lebendig. Viele Festanlässe gaben Anlass für eine besondere Gestaltung, in die tänzerische Elemente einflossen. Die Volksfrömmigkeit ist lebendig durch sakrale Tänze, die in und außerhalb der Kirchenräume Eingang in die Liturgie fanden. Das Fronleichnamsfest gewinnt durch die Prozession und der besonderen Zeichenkraft eine besondere Bedeutung. Eine Annäherung an die „Volksfrömmigkeit“ wirft auch Probleme auf.

---

977 FISCHER, Balthasar, Liturgie und Volksfrömmigkeit, in: LJ 17 (1967) 129-143, hier: 129.

978 Ebd., 143.

> „Bei genauerem Zusehen zeigt sich also, dass der Begriff ‚Frömmigkeit' ebenso Probleme aufwirft wie der (wohl nur im deutschen Sprachraum historisch-politisch belastende) Begriff ‚Volk'. Dies hängt besonders mit dem jeweiligen Verhältnis der einzelnen Forschungsrichtungen zur Kirche als der primär die Frömmigkeit repräsentierenden Institution zusammen. ‚Fromm' wird meist mit ‚kirchenkonform' gleichgesetzt, was die einen dazu bewegt, eine ursprüngliche Religiosität jenseits der gleichsam ‚offiziellen' Frömmigkeit der Liturgie zu konstruieren, und die anderen, welche in der Kirche beheimatet sind, sich darum sorgen läßt, dass die fortdauernde Verwendung des Terminus ‚Frömmigkeit' die Anschlußfähigkeit der Theologie an das wissenschaftliche Umfeld störe. Ebenso ist diese Gruppe aber auch nach innen hin bestrebt, das möglicherweise anstößig klingende Wort ‚fromm' zu vermeiden, um nicht vorschnell in den Verdacht zu geraten, es ginge um die Förderung überholter Formen"[979]

Das Verhältnis der orientalischen Liturgien zur Volksfrömmigkeit unterscheidet sich wesentlich von der abendländischen Liturgie. Da dem Volk vor allem im Westen das Verständnis und der Zugang zum offiziellen Gottesdienst erschwert wurden, verblieben ihm außerliturgische Frömmigkeitsformen. Dies zeigte ab dem 5. Jahrhundert seine Auswirkungen, als die Morgen- und Abendliturgien immer mehr spezialisiert wurden und sich die Teilnahme des Volkes innerhalb der Tagzeitenliturgie zunehmend schwieriger erwies. Die offizielle Kirche des Mittelalters konzentrierte sich stärker auf die feierliche Liturgie, die dem gewöhnlichen Volk jedoch unverständlich erschien und der persönlichen Frömmigkeit des einzelnen wenig Interesse entgegen brachte.[980]

Wie bereits erwähnt, konnte das Volk im öffentlichen Gottesdienst der Kirche immer weniger fruchtbringend teilnehmen. Daher entwickelte es *eigene Volksandachten*, um seinen Glauben ausdrücken zu können. Kennzeichnend ist das lautlose Verharren des Volkes. Zwischen dem leise betenden Priester und den stummen Messbewohner konnte keine Kommunikation entstehen. Durch ein „Speisegitter" getrennt, wurde der ohnehin seltene Kommunionempfang ermöglicht. Dem Volk blieb nichts anderes üblich, als „unter der Messe" private Gebete zu pflegen. Bei einer gegebenen Vielzahl der Werktagmessen blieb das Volk unbeteiligt oder der Messe fern.

---

[979] GAHN, Philipp, Liturgie und Volksfrömmigkeit, in: BIERITZ, Karl-Heinrich, Gottesdienst im Leben der Christen. Christliche und jüdische Liturgie (GdK 2,2), Regensburg 2008, 281-358, bes. 308.

[980] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 124-128.

Nicht selten beantwortete der Zelebrant in Ermangelung eines „Messdieners“ der Gruß „Dominus vobiscum“ selbst mit dem „Et cum spiritu tuo“. Diese Entwicklung ging bis zur Förderung eucharistischer Andachten, Segensandachten, Bruderschaftsandachten, Predigtandachten und Bittprozessionen. Das Rosenkranzgebet galt als das Volksgebet. Gepflegt wurden aber auch zahlreiche Litaneien, Herz-Jesu-Andachten sowie Marienandachten. Diese stellten alle Gebetsformen außerhalb oder zum Gottesdienst dar.[981] Für ihre persönliche Andacht wurden die Gläubigen auf das Zeremoniell der Zelebration und auf das private Gebet aufmerksam gemacht. Das private Gebet wurde in den verschiedensten Formen und Anliegen verrichtet und entsprach der Anbetung des gegenwärtigen Herrn bei der Elevation, der Betrachtung des Leidens des Herrn sowie des privaten Mitbetens der Messtexte.[982]

Johannes Leisentritt und Michael Vehe leisteten einen wertvollen Beitrag durch das Entstehen katholischer Gesangsbücher. Die Lieder wurden außerhalb der Messe bei Prozessionen und bei Andachten gesungen und drangen allmählich in die Messfeier ein. Die für die Gläubigen bestimmten Gebetsbücher boten Anregungen zur Betrachtung, vor allem der Leidensgeschichte. Auch Textparaphrasen bis hin zu vollständigen Übersetzungen des Ordinariums waren dafür geeignet.[983]

Die Volksfrömmigkeit ist ein Ausdruck verschiedener Formen des christlichen Lebens. Die Volksandachten bzw. Frömmigkeitsformen stellten sich als positive Lebenszeichen des Volkes heraus. So erwuchs die Volksfrömmigkeit zwar aus dem Erleben der Liturgie, griff jedoch dramatische Momente auf, wie die Auferstehungsfeier, den Kreuzweg. Diese Erfahrungen führten eine Intensivierung durch die Ausgestaltung einer gemüthaften Komponente herbei, besonders in den Formen der Volksandacht. Zahlreiche Wallfahrten, Prozessionen, Tänze und geistliche Spiele erinnern an das Glaubensleben der Menschen, die sich voller Inbrunst der Volksfrömmigkeit hingaben. Mancherorts ist eine Bemühung einer Neubewertung zu erkennen in der Entstehung volksfrommer Formen.

---

[981] Ebd., 126f.

[982] Vgl. MEYER, Eucharistie, 290.

[983] Vgl. ADAM, Grundriss Liturgie, 39.

Impulse gehen von Jugendkreisen aus in der Wiederbelebung des Sternsingerbrauchtums, in den Formen der Früh- und Spätschicht, des Jugendkreuzwegs sowie der Jugendwallfahrten.[984]

Ein weiteres Merkmal der Volksfrömmigkeit besteht in der „Augenkommunion" bei einer „immer stärker zurückgehenden Frequenz der wirklichen Kommunion"[985]. Dies hat zum Schauverlangen geführt. Dieses Anschauen hat in zunehmender Weise bewirkt, dass es im Bewusstsein des Volkes als zentraler Vorgang der Messe gewertet wurde.[986] Wie das Wallfahrtswesen gewann besonders im 13./14. Jahrhundert die Heiligenverehrung mit dem Reliquienkult eine starke Bedeutung und erlebte im Mittelalter ihren Höhepunkt.[987]

„So rückt im Brauchtum eine verkopfte Theologie wieder in Blutnähe, die Emotionen erhalten ihren (rechtmäßigen) Sitz neben der Ratio zurück."[988] Das Brauchtum überbrückt somit die Kluft, „die das pro-fanum vom fanum trennt, das ‚Weltliche' vom ‚Heiligen' […] Das Brauchtum holt Gott in den Alltag zurück, macht ihn für eine Volkstheologie wieder in unserem Leben heimisch."[989]

In dieser knappen Einführung sind nur einige wenige gravierende Merkmale für eine volksfromme Liturgie enthalten. Die später von der Aufklärung geprägten Menschen standen den Phänomenen der Volksfrömmigkeit sehr kritisch gegenüber.

1.2 Das Rosenkranzgebet

Beim Kirchenvolk gewann das Rosenkranzgebet bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, als das Kirchenvolk der Messe beiwohnte, eine enorme Bedeutung. Für das Entstehen und seine Ausbreitung war die *geistesgeschichtliche Situation* günstig.

---

984 Vgl. ebd., 91-93.

985 FISCHER, Liturgie und Volksfrömmigkeit, 132.

986 Über das Schauverlangen des Volkes erfolgt im Rahmen der Ausführungen über das Fronleichnamsfest in Kap. 2 und der Fronleichnamsprozession in Kap. 2,4 eine nähere Erörterung.

987 Siehe Kap. 4.7 über das Wallfahrtswesen und Kap. 4.8 über die Wallfahrtsfrömmigkeit.

988 KIRCHHOFF, Hermann, Christliches Brauchtum. Von Advent bis Ostern, München 1984, 11. Die erschienene Neuausgabe trägt den Untertitel „Feste und Bräuche im Jahreskreis", München ^{2}1996.

„Der Charakter der katholischen Volksfrömmigkeit einschließlich der mit ihr verbundenen Schwierigkeiten dürfte sich an keiner anderen Gebetsform besser darstellen lassen als am *Rosenkranz*.“[990]

Beim Rosenkranzgebet dient die Wiederholung der Harmonisierung von Körper und Geist. Aus diesem Einklang erfüllt sich der Anspruch des immerwährenden Gebetes: „Betet ohne Unterlaß!“ (1 Thess 5,17). Die Wiederholung genügt dem davon herrührenden Anspruch des *immerwährenden Gebetes*.[991] Dabei handelt es sich um die private Andacht der Gläubigen während der Messfeier, „die subjektiv sehr intensiv, der Intention und selbst den benutzten Texten nach dem Beten und Tun des Priesters eng verbunden, aber dennoch keine aktive Mitfeier der Liturgie sein konnte, wie wir sie heute verstehen.“[992] Das Gerät für das Rosenkranzgebet trägt die Bezeichnung „Paternoster“. Dieser Name blieb lange Zeit auch für den Rosenkranz gebräuchlich. Die Geschichte des Rosenkranzes steht bis in das 19. Jahrhundert hinein mit der Geschichte der Bruderschaften in Verbindung. Der Dominikanerorden und das *Bruderschaftswesen* stehen mit der Ausbreitung des Rosenkranzes in Zusammenhang. Philipp Gahn führt den Dominikaner Alanus de Rupe (1428-1475) an, der in seiner Begeisterung im Jahr 1468 in der heute nordfranzösischen Stadt Douai die erste Rosenkranzbruderschaft gründete. Diese wurde im Jahr 1470 von den Dominikanern approbiert.[993] Philipp Gahn berichtet zur Anfügung der Heilsgeheimnisse und zum Zusatz der Bitte beim Ave Marie:

> „Als eigentlicher Schöpfer der Anfügung von Heilsgeheimnissen an den im Ave Maria genannten Namen Jesus gilt seit der grundlegenden Studie des Dominikaners Thomas Esser (1850-1926) der Kartäuser Dominikus von Preußen (2384-1460; nicht, wie lange behauptet und durch Legenden gestützt, der gleichnamige Gründer des Dominikanerordens) […]. Der Zusatz der Bitte beim Ave Maria um den Beistand, jetzt und in der Stunde unseres Todes’ ist in seiner Vollform zuerst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts im toskanisch-umbrischen Raum belegt.“[994]

---

989 Ebd.

990 GAHN, Liturgie und Volksfrömmigkeit, 346.

991 Vgl. ebd., Anm. 346.

992 MEYER, Eucharistie, 290f.

993 Vgl. GAHN, Liturgie und Volksfrömmigkeit, 346-351, bes. 346f.

994 Ebd., 347.

1.3 Das Bruderschaftswesen

Für die Gründung von Bürgerschaften waren vor allem die Klöster ausschlaggebend. Viele Orden begründeten Bruderschaften. Neben den Orden wurden Bruderschaften auch von bestimmten Gruppierungen und Einzelnen gegründet.

Die Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft standen unter der Verpflichtung des täglichen, wöchentlichen oder monatlichen Gebetes. In vielen größeren Pfarreien kam es zum Aufblühen des Andachtswesens.

Je nach Ortsumständen und des Entstehens der Bruderschaften entstanden viele meditative Formen des Rosenkranzes und des Kreuzweges, die neben festlichen musikalischen Formen der Vesper, der Litanei, der Prozessionen und geistlichen Spiele Raum gewannen. Die Gebetsverbindung entsprach dem Hauptzweck: „füreinander und miteinander zu beten, einander würdig zu begraben und das Totengedächtnis zu pflegen.[995]

Der Rosenkranz und andere Frömmigkeitsformen gaben u.a. Anlass für die Pflege das Andachtswesen. Die Bruderschaften haben in der Neuzeit den Wallfahrten einen anderen Charakter verliehen. Die Bürgerschaften der hochmittelalterlichen Städte begannen entlang der großen Pilgerwege Bruderschaften zu gründen.

Die Bruderschaften verwirklichten an den Pilgernden *alle sieben Werke der Barmherzigkeit*. Die durchziehenden Pilger/Innen wurden in Hospizen betreut, Kranke gepflegt und Verstorbene begraben sowie die Gesunden aufgenommen und verköstigt. Die monastischen Klöster galten als nachahmendes Beispiel der Barmherzigkeit.[996]

Bei der Gewährung der Gastfreundschaft findet nach der Regel des Hl. Benedikt folgende Aufnahmezeremonie statt:

---

[995] Ebd., 348.

> „Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus. […]Sobald ein Gast gemeldet wird, sollen ihm daher der Obere und die Brüder voll dienstbereiter Liebe entgegeneilen. Zuerst sollen sie miteinander beten und dann als Zeichen der Gemeinschaft den Friedenskuß austauschen […]. Allen Gästen begegne man bei der Begrüßung und beim Abschied in tiefer Demut: man verneige sich, werfe sich ganz zu Boden und verehre so in ihnen Christus, der in Wahrheit aufgenommen wird. Hat man die Gäste aufgenommen, nehme man sie mit zum Gebet; dann setze sich der Obere zu ihnen oder ein Bruder, dem er es aufträgt. Man lese dem Gast die Weisungen Gottes vor, um ihn im Glauben zu erbauen; dann nehme man sich mit aller Aufmerksamkeit gastfreundlich seiner an. […] Der Abt gieße den Gästen Wasser über die Hände; Abt und Brüder zusammen sollen allen Gästen die Füße waschen.“[997]

Papst Paul VI. hat auf die Bedeutung der Volksfrömmigkeit hingewiesen. Die Volksfrömmigkeit hat ihre Grenzen. In seiner Enzyklika „Evangelii nuntiandi“ brachte er eine abwägende Wertung zum Ausdruck:

> „Oft ist sie dem Eindringen von so manchen religiösen Fehlformen ausgesetzt, auch dem Aberglauben. Häufig bleibt sie auf der Ebene kultischer Handlungen, ohne zu einem echten Akt des Glaubens zu führen […] Ist sie aber in der rechten Weise ausgerichtet, vor allem durch Sinn und Geist des Evangeliums, dann birgt sie wertvolle Reichtümer in sich. In ihr kommt ein Hunger nach Gott zum Ausdruck, wie ihn nur die Einfachen und Armen kennen. Sie befähigt zur Großmut und zum Opfer, ja zum Heroismus, wenn es gilt den Glauben zu bekunden.“[998]

Eine Vielfalt von volksfrommen Formen legen Zeugnis über die Reichtümer der Volksfrömmigkeit ab und gewinnen in den weiteren Ausführungen Raum.

---

996 Vgl. ebd., 347f.

997 RB 53,1, 3-4.6-8.11-13: „Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur […] Ut ergo nuntiatus fuerit hospes, occurratur ei a priore vel a fratribus cum omni officio caritatis, et primitus orent pariter, et sic sibi socientur in pace […]. In ipsa autem salutatione omnis exhibeatur humilitas omnibus venientibus sive discedentibus hospitibus: inclinato capite vel prostrato omni corpore in terra, Christus in eis adoretur qui et suscipitur. Suscepti autem hospites ducantur ad orationem et postea sedeat cum eis prior aut cui iusserit ipse. Legatur coram hospite lex divina ut aedificetur, et post haec omnis ei exhibeatur humanitas. […] Aquam in manibus abbas hospitibus det; pedes hospitibus omnibus tam abbas quam cuncta congregatio lavet.“

998 PAUL VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“, Art. 48.

2 DAS FEST FRONLEICHNAM

Das Fronleichnamsfest ist ein anschauliches Beispiel mittelalterlicher Frömmigkeit, die ihren Ausgang zwar von der Liturgie nahm, sich aber zunehmend von ihr löste. Dies zeigte sich im volkstümlichen Glauben an der Abschreckung der Dämonen. Dazu wurde das „Allerheiligste Sakrament“ durch die vom Unwetter gefährdeten Wiesen und Feldern mitgetragen. Mit dem „Allerheiligsten“ („Sanctissimum“) wurde der Wettersegen gespendet. Dieses Hochfest wurde und wird heute noch am Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitsfest begangen.

Bevor auf die Bewegungsdimension der in ländlichen Regionen heute noch beliebten Fronleichnamsprozession eingegangen wird, sind einige Hinweise zur Entstehung des Fronleichnamsfestes und die enorm hohe Bedeutung der Elevation im Zusammenhang der „heilbringenden Schau“ zur Überschaubarkeit dieses volkstümlichen Brauchtums dienlich. Die Frömmigkeit der Gläubigen konzentrierte auf die Elevation. Das wiederum kam dem barocken Lebensgefühl und der Schaufrömmigkeit entgegen. Viele Gläubige kamen nur für die Augenblicke der Elevation zur Messe. Nicht selten wurden für dieses Erlebnis die Kirchen gewechselt, um durch möglichst viele Elevationen diese Augenblicke zu erhaschen.[999]

2.1 Namensgebung des Festes

Die Festlegung des Gründerdatums erfolgte auf „feria quinta proxima post octavas Trinitatis“[1000]. Der deutsche Name „Fronleichnam“ stammt von „Vron oder fron = Herr, lichnam = lebendiger Leib“[1001]. Die lateinische Bezeichnung dieses Festes „festum corporis Christi“ entspricht der neuen offiziellen Bezeichnung „Hochfest des Leibes und Blutes Christi“, die auch das Blut Christi benennt.

---

[999] Vgl. BROWE, Peter, Die Elevation in der Messe, in: JB 9 (1929) 20-66, bes. 65.

[1000] Vgl. FELBECKER, Prozession, 182.

[1001] EMMINGHAUS, Die Messe, 133.

2.2 Die Entstehung des Festes

Das Fest Fronleichnam entstand im 13. Jahrhundert in Lüttich, das sich mit Irrlehren auseinanderzusetzen hatte, die sich auf die Eucharistie bezogen.

Die Entstehung dieses Festes führt man auf die Visionen einer Lütticher Nonne aus dem Kreis der Beginen namens Juliana zurück. Die Visionen der Hl. Juliane von Lüttich (1192-1258) führten 1256 zu einem eigenen Fest des Herrenleibs. Von dort verbreitete es sich im Laufe des 14. Jahrhunderts in Deutschland, Frankreich und Spanien. Dieses Fest wurde bezeichnet als „Fronleichnamsfest“ und wird heute offiziell als „Hochfest des Leibes und Blutes Christi“ bezeichnet. Der Lütticher Bischof Robert de Torote (1285-1297) verlangte die Begehung des „festum Corporis et Sanguinis Christi“ erstmals im Jahr 1246 in seiner Diözese. Da diese Idee auf keinen Widerspruch stoß, führte der Bischof Robert von Torote durch das Pastoralschreiben „Inter alia mira“ dieses eucharistische Fest in seiner Diözese ein.[1002] Die Idee dieses Festes wurde durch den Beichtvater an den Bischof und mehrerer einflussreicher Dominikaner und schließlich an die Universität von Paris weitergegeben. Nördlich der Alpen erfreute sich dieses Fest großer Beliebtheit. Die Begründung dieses Festes war die Widerlegung der Ketzer und Wiedergutmachung aller Vernachlässigungen gegenüber der Eucharistie.[1003] Nach dem Tod des Bischofs Robert de Torote nahm sein Nachfolger dessen Anordnung zurück und ergriff Partie gegen die Gruppe um Juliana in Mont Cornillon. Der Dominikaner und Pariser Gelehrte, Hugo von St. Cher (um 1190-1263), kam 1251 nach Lüttich und unterstütze erneut die Idee des Festes. Die Widerstände in Lüttich zeigten sich darin, dass viele dieses Fest durch das tägliche vollzogene Altarsakrament für überflüssig hielten. Dennoch hat sich in der ganzen Kirche dieses Fest zu Ehren des Altarsakramentes durch die bereits erwähnte Bulle „Transiturus de hoc mundo“ durchgesetzt.[1004]

[1002] Vgl. ROBERT DE TOROTE, Epistula pastoralis “Inter alia mira“, in: Fredegano CALLAEY, L’origine della festa del Corpus Domini, Arbor vitae (Piccola biblioteca teologica 3), Rovigo 1958, 78-82.

[1003] Vgl. MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 485-489, bes. 489; FELBECKER, Prozession, 180-189, bes. 180-182.

[1004] Vgl. ebd.

Nur wenige Jahre später wurde es im Jahre 1264 von Papst Urban IV. (1261-1264), der 1242-1247 Archidiakon von Lüttich gewesen war, durch die oben genannte Bulle „Transiturus de hoc mundo“ vom 11. August 1264 für die ganze Kirche angeordnet.[1005]

> „Die Bulle erwähnt zwar die Prozession mit dem Allerheiligsten nicht, doch wurde sie schon sehr bald nach der ersten Feier des Festes gehalten: 1279 wird sie in Sankt Gereon zu Köln und 1317 in Halberstadt gehalten. In Frankreich wird sie von den Vätern des Konzils von Sens i. J. 1320 erwähnt. Zur gleichen Zeit erscheint sie in England (1325, Ipswich) und in Italien (1325, Genua; 1336, Mailand; 1350, Rom).“[1006]

Das Fest hat sich in einem eng begrenzten Mystiker-Kreis entwickelt. Papst Urban IV. war der Beginenfrömmigkeit sehr aufgeschlossen. „Die mythisch geprägte Frömmigkeit der Beginen entwickelte eine besondere Nähe zur Eucharistie.“[1007] Und von dort hat das Fest über die römische Kurie Eingang in die gesamte Kirche gefunden. „Das frühest nachweisbare Fronleichnamsfest in Bayern wurde 1273 nach einer Urkunde im Klosterarchiv („Chronica Benedicto Buranum“) in der ehemaligen Benediktinerabtei Benediktbeuren gehalten.“[1008]

Eine weitere Entwicklung trug zur Entstehung dieses Festes bei: Das eucharistische Brot brauchte für die Versorgung der Kranken einen entsprechenden Aufbewahrungsort.[1009] Nach Hansjörg auf der Maur müsste untersucht werden, ob die sich gegen Ende des 13. Jahrhunderts entwickelte Fronleichnamsprozession einen Beitrag leistete, dass dieses Fest *populär und von unten rezipiert* wurde. Das Fest sollte einmal im Jahr ein besonderes Gedächtnis erhalten. Als besonderer Grund wird die Auflösung von Wahn und Unglauben erwähnt. Als zusätzliches Fest bietet es die Gelegenheit, die Versäumnisse durch die Verehrung auszugleichen, das für das Sakrament des Leibes und Blutes galt.[1010]

[1005] URBAN IV., Bulla „Transiturus de hoc mundo“ vom. 11. August 1264, in: DH, Nr. 846-850.

[1006] MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 485.

[1007] FELBECKER, Prozession, 181.

[1008] Vgl. ebd., 180-189.

[1009] Vgl. ebd.

[1010] Vgl. AUF DER MAUR, Herrenfeste in Woche und Jahr, 199-207, bes. 201.

„Die entfernteren Wurzeln des Festes liegen in der typisch mittelalterlichen Sakramentsverehrung […] zunächst noch im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier selbst.“[1011]

Obwohl dieses Fest von Papst Urban IV. für die gesamte Kirche vorgeschrieben wurde, schien es, abgesehen von einigen Diözesen am Niederrhein, in Ungarn und einzelnen Orten in Frankreich keine Aufnahme gefunden zu haben. Die Verbreitung dieses Festes fiel nach dem Tode Urbans IV. aus und wird in der Literatur des 13. Jahrhunderts nicht erwähnt. Allerdings war sich Bischof Wilhelm Durandus 1298 der Geschichte des Festes bewusst. Unter seinem Einfluss kam es zu einer Förderung dieses Festes. Die Ausbreitung fand erst ab dem frühen 14. Jahrhundert statt und wurde im deutschsprachigen Raum unter verschiedenen Bezeichnungen gefeiert.[1012]

> „Außer ‚Fronleichnamsfest‘ und ‚gotsleichnamstag‘ wurde es in Süddeutschland seiner Ausstattung wegen ‚Kranzeltag‘, aber auch ‚Antlaß‘ genannt, letzteres aufgrund des Zusammenhangs zum Gründonnerstag, an dem traditionell die Büßer aus der Kirchenstrafe entlassen wurden.“[1013]

2.3 Der frömmigkeitsgeschichtliche Zusammenhang des Festes

Das Fest Fronleichnam stand in einem frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhang. Seit Ende des 11. Jahrhunderts wurde im französischen Reformkloster Cluny innerhalb der Messe die *Elevation* bekannt.[1014] „Das Verlangen, den Herrenleib zu schauen, verdichtete sich bis zur Auffassung einer *communio per oculos*, eines heilswirksamen Kontaktes mit Christus allein schon durch das Anschauen.“[1015] Daraus entwickelte sich eine enorm hohe Bedeutung der Elevation. Zur Elevationsfrömmigkeit schreibt Hans Bernhard Meyer:

[1011] Ebd., 200.

[1012] Vgl. FELBECKER, Prozession, 180-189, bes. 180-183.

[1013] Ebd., 185.

[1014] Vgl. MEYER, Hans B., Die Elevation im dt. Mittelalter und bei Luther, in: ZKTh 85 (1963) 162-217, hier: 163.

[1015] EMMINGHAUS, Die Messe, 133.

> „Die für die rituelle Gestalt der Feier und für die Meßfrömmigkeit wichtigste Folge der mittelalterlichen Eucharistietheologie war – und ist in abgeschwächter Form bis heute – die Einführung der Elevation, d.h. die auf das Brot- und Becherwort jeweils folgende Erhebung der Hostie und des Kelches […] Der Brauch verbreitet sich seit dem 12. Jh. von Frankreich aus (unter dem Einfluß von Cluny […] und zwar zunächst nur mit der Hostie, die dem Volk zur Anbetung gezeigt wurde. Die Elevation des Kelches hat sich nur langsam seit dem 13. Jh. durchgesetzt und wurde erst durch das Missale Pius V. (1570) allgemein vorgeschrieben.“[1016]

Martin Luthers Kritik gründete zunächst in der mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit. Das seit dem 13. Jahrhundert verbreitete katholische Verständnis der Elevation als Opferung lehnte Luther ausdrücklich ab.[1017]

Die Geste der *Erhebung* geschehe nach Luther, „domit angetzeygt wirt, das nit das sacrament got geopffert wirt von uns“[1018]. Martin Luther folgert weiter, dass es ein nach dem Buch Levitikus überlieferter jüdischer Brauch sei, Gaben zum Zeichen des Dankes vor Gott emporzuheben.[1019]

> „Und er nahm aus dem Korb der ungesäuerten Brote, der vor dem Herrn war, einen ungesäuerten Kuchen und einen Kuchen mit Öl bestrichenen Brotes und einen Fladen und legte es auf die Fettstücke und auf die rechte Keule; und er legte das alles auf die Hände Aarons und auf die Hände seiner Söhne und schwang es als Schwingopfer vor dem Herrn.“ (Lev 8,26f.)

Nach Hans B. Meyer wird dieser Zeigegestus schweigend vollzogen.[1020] Die Hostie wurde aus ihrem Zusammenhang des Mahlgeschehens gelöst. Die Gläubigen empfanden eine große Zurückhaltung gegenüber dem Kommunionempfang. Deshalb wuchs im 13. Jahrhundert das wachsende Verlangen danach, die konsekrierte Hostie zu sehen. Die *Elevation der Hostie* bei der Eucharistiefeier erhielt dementsprechend eine enorme Bedeutung, da die Schau zunehmend den Kommunionempfang ersetzte. Der Hostie wurden magische Wirkungen zugeschrieben.[1021]

[1016] Ebd., 233.

[1017] Vgl. ebd., 197, Anm. 4.

[1018] LUTHER, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Ulrich KÖPF, Bd. 6: Schriften (ND Weimar 1888), Weimar 2003, 366, Z. 16f.

[1019] Vgl. ebd., 524.

[1020] MEYER, Elevation, 197, Anm. 18.

[1021] Vgl. ebd. 132-135.

Ein besonderes Augenmerk wurde in diesem Zusammenhang, wie bereits angedeutet, auch der Aufbewahrung des eucharistischen Brotes gewidmet. Aimé-Georges nennt Gefäße zur Aufbewahrung der Heiligen Gestalten: Die eucharistischen Gestalten wurden in einer einfachen Büchse, die sich „capsa“ nannte, verschlossen. In Gallien fanden andere Gefäße eine Verwendung. Eucharistische Türme oder *Pyxen* fanden eine Verbreiterung. Vom 9. Jh. an wurden auch eucharistische Tauben verwendet.[1022] Außer diesen Gefäßen sind Kästchen *(buxida)* und Laden oder Propitiatorien zu nennen, die vom 12. Jh. an verbreitet waren.[1023] Hinsichtlich der Zurückhaltung des Kommunionempfangs von Seiten der Gläubigen versuchte Papst Innozenz III. (1198-1216) auf dem 4. Laterankonzil (1215) die Seelsorge und das Glaubensverständnis der einfachen Leute stärker in den Mittelpunkt zu rücken. Das 4. Laterankonzil (1215) legt in c. 21 einige Mindestanforderungen fest:[1024]

> „Jeder Gläubige beiderlei Geschlechts soll, nachdem er in die Jahre der Unterscheidung gelangt ist, wenigstens einmal im Jahr all seine Sünden allein dem eigenen Priester getreu beichten, die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen suchen und zumindest an Ostern ehrfürchtig das Sakrament der Eucharistie empfangen, sofern er nicht etwa auf Anraten des eigenen Priesters aus irgendeinem vernünftigen Grunde meint, auf eine bestimmte Zeit von seinem Empfang absehen zu wollen.“[1025]

Konkret fand ein neues Eucharistieverständnis seinen Ausdruck: „[…] dessen Leib und Blut im Sakrament des Altars unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, wenn durch göttliche Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wesenhaft verwandelt sind“.[1026]

[1022] Vgl. MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 476.

[1023] Vgl. ebd.

[1024] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 132-135.

[1025] CONCILIUM LATERANENSE IV, v. 11.-30. November 1215, c. 21: „Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ab aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstindendum“. Siehe DH, Nr. 812 und Josepho ALBERIGO (ed.), Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologne 1973, 245.

[1026] Ebd.: „… cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina…“, Siehe DH, Nr. 802.

Das Konzil von Trient (1545-1563) betonte den *Danksagungscharakter* des Fronleichnamsfestes. In der Fronleichnamsprozession wurde der *Ausdruck des Sieges über die Häresie* gesehen.[1027]

Das *Sehen* ist im Vorübergang nur flüchtig und steht unter dem eschatalogischen Vorbehalt. "Die Kirche, zu der wir alle in Christus Jesus berufen werden und in der wir mit der Gnade Gottes die Heiligkeit erlangen, wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt" (Apg 3,21).

Dieses Schauen, das das endgültige Schauen von Angesicht zu Angesicht vorweg nimmt, wird im Konzilsdokument „Lumen gentium" erläutert: „Dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziele entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden (vgl. Eph 1,10; Kol 1,20; 2 Petr 3,10-13)" (VatII LG 48).

Das hier Besagte ist ein Beitrag zur Eucharistiefrömmigkeit des Mittelalters, die zu einer Entwicklung einer zunehmenden Schaufrömmigkeit führte. Die Kelchkommunion trat zu dieser Zeit zunehmend in den Hintergrund. Die Frömmigkeit drohte auszuufern.

2.4 Die Fronleichnamsprozession

Das „Fest des Leibes Christi" erhielt durch die Fronleichnamsprozession eine besondere Aufwertung. Nach Aimé-Georges Martimort lässt sich der Sinn der Fronleichnamsprozession auf Grund der im Lauf der Zeit hervorgehobenen verschiedenen Gesichtspunkte nicht leicht bestimmen. Als Vorbild der Fronleichnamsprozession wird der Einzug Jesu in Jerusalem erwähnt. Darin ist der biblische Zusammenhang mit der Fronleichnamsprozession erkenntlich.[1028]

[1027] Vgl. MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 489f.
[1028] Vgl. ebd.

In Köln ist die erste Fronleichnamsprozession gegen Ende des 13. Jahrhunderts (1277) bezeugt und fand bald zu einer hohen Begeisterung. Belegt sind weitere Fronleichnamsprozessionen in Augsburg 1305, in München 1318, in Wien 1334, in Würzburg 1381, in Bamberg 1390, in Freising 1407, in Regensburg 1408. Vor allem fand sie im mittelalterlichen Barockzeitalter durch die prunkvolle Ausgestaltung großen Anklang.[1029] Sabine Felbecker erwähnt, dass es schon vor der Einführung des Fronleichnamsfestes eucharistische Prozessionen gab, bei denen das eucharistische Brot auch bei anderen Gelegenheiten mitgetragen wurde, zum Beispiel bei päpstlichen Reisen.[1030] Der Weg der Fronleichnamsprozession ist durch *drei Merkmale* gekennzeichnet, wobei auf das Einzugsgebiet der Kirche, seine Form und die Stationen.

- Erstes Merkmal:

  Der von Mauern umgebende Kirchenraum als geschützte Zone wird zunächst verlassen. Die Außenwelt wird betreten, um das „Heiligste“ der Kirche in den alltäglichen Lebensraum der Menschen zu bringen.[1031]

- Zweites Merkmal:

  Der Prozessionsweg führt durch ein Gebiet (Stadt und Land). Der Weg wird durch Stationen unterbrochen, um den Außenraum positiv zu beeinflussen, zu heiligen, bevor der Heimweg begangen wird. Traditionell wird an vier Stationen Halt gemacht, um die vier Evangelienanfänge in die vier Himmelsrichtungen zu verkündigen. In der Folge wird jeweils der sakramentale Segen gespendet. Dies soll zum Ausdruck bringen, dass die gesamte Schöpfung in Christus geheiligt ist. Zuvor wurden vier Altäre als Symbol nach allen vier Himmelsrichtungen errichtet. Die Fronleichnamsprozession übernahm die Funktion der alten Flurumgänge. Dabei wurden die Felder umschritten. Der Weg besaß den Charakter der „circambulatio“. Die Form des Weges bildete einen Kreis.[1032]

[1029] Vgl. FELBECKER, Prozession, 176-180.
[1030] Vgl. ebd.
[1031] Vgl. ebd., 231-236.
[1032] Vgl. ebd.

- Drittes Merkmal:

  Der Weg ist auch von einer Rückkehr bzw. einem Heimweg bestimmt. Die Rückkehr in den Kirchenraum bildet einen wichtigen Abschnitt der Prozession. Der rituelle Einzug in die Kirche markiert den Abschluss der Prozession und besteht im Zurücktragen des Allerheiligsten an den Aufbewahrungsort. Die Stationen werden nach folgenden Gesichtspunkten ausgewählt: Stationen, die für das Alltagsleben der Gläubigen bedeutsam sind und Stationen an öffentlichen Plätzen, Straßen- bzw. Wegkreuzungen.[1033]

Georg Scherer schreibt die Prozessionen und ihre Details dem Glaubensbekenntnis zu, wie aus folgendem Zitat ersichtlich ist:

> „So ist nun das Gottsleichnams fest sampt der angehörigen procession / nichts anders als ein öffentliche bekenntnis und geschray von allem volck / jungen und alten / kleinen und grossen / reichen und armen / geistlichen und weltlichen / Burgern und Handwerckern / Als wann deren ein jeder in sonderheit sagete: Ich glaub / ich glaub / ich glaub / das da im Sacrament nicht schlicht ich glaub / und nur ein blosse figur und zeichen / sondern der ware und wesentliche leib / und das ware wesentliche Blut unsers Erlösern gewisslich verhanden und zugegen sey / laut und vermög der außgedruckten wort: das ist mein leib / das ist mein blut/ das reden die Glocken / die Bäumb / die zweig / die Blumen / die stäb / die stangen und die Fahnen / die Trompeten und Posaunen / die Windtlichter und alle andere Ceremonien / ja so viel Ceremonien / so viel stimmen und zungen / dadurch unser Glaub angezeigt und bekennt wird.“[1034]

Die Fronleichnamsprozession zählt zur bedeutendsten Prozession und ist die am meisten entwickelte Form der Flurprozession.

[1033] Vgl. ebd.

[1034] SCHERER, Georg, Ein Predig vom Gottsleichnambs Fest und Vmbgang. Geschehen zu Wienn in Östereich. Durch Georgium Scherer Societatis Iesv, am Tag der heyligen Dreyfaltigkeit, Ingolstadt 1588, 2f.

3 LITURGISCHE TÄNZE MIT VOLKSTÜMLICHEM CHARAKTER

Obwohl der Tanz immer wieder verboten wurde, hat die Kirche dennoch nicht aufgehört, zu tanzen. Die Gläubigen hielten durch alle Jahrhunderte hindurch zäh an den sakralen Tänzen fest, an denen sowohl das Volk als auch der Klerus teilnahmen. Im Mittelalter besaßen die *sakralen Tänze* einen volkstümlichen Charakter. Sie wiesen eine echte und lange sowohl kirchliche als auch liturgische Tradition auf, deren Bedeutung zu Beginn des 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend bis zum Stillstand verloren ging.[1035]

Es gab Tänze verschiedener Arten, an denen sowohl das Volk wie auch der Klerus daran teilnahmen. Einst waren sie mit den wiederkehrenden Ereignissen des Kirchenjahres verbunden.[1036]

Diese Tänze unterlagen vielfachen Verboten, wie verschiedene Konzilien zeigen. Kerstin Kuppig führt einige der bedeutendsten Konzilien an, „so z.B. das Konzil von Elvira um 300, von Auxerre 573/603, von Toledo 589, von Rom 836, von Paris 1212/13, von Würzburg 1298 (entscheidender Einschnitt) sowie die Synode von Lyon 1566 und 1577“[1037].

3.1 Prozessionstänze

Im Mittelalter war heidnisches Brauchtum mit verschiedenen kultischen Ritualen, zu denen verschiedene Kulttänze zählten, nicht außergewöhnlich. Außerdem bestand zwischen Tanz und Prozession eine enge Verbindung. Die meisten sakralen Tänze sind als Reigen- und Kreistänze bekannt. Heute erkennt man kaum noch, dass die Prozessionen ursprünglich Tänze waren, weil die Bewegungsdimension in der Prozession lediglich auf das Gehen beschränkt bzw. Schreiten ist.

[1035] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 102.

[1036] Vgl. KUPPIG, Kerstin, Tanz als Ausdruck des Glaubens. Der religiöse Tanz in Unterricht, Gruppe und Gemeinde, Limburg 1995, 38-43.

[1037] Ebd., 38.

Die Prozessionen gehören zu den ursprünglichsten Formen christlichen Tanzes, die zu fast allen großen Kirchenfesten anlässlich der Spendung der Sakramente und der Reliquienverehrung einschließlich Bittprozessionen stattfanden. Die Prozession kann als eine Urform des sakralen Tanzes im Christentum betrachtet werden. Früher stand der rhythmische Charakter der Schritte stark im Vordergrund. Zu den Prozessionstänzen zählen auch die Fronleichnamstänze, die vor allem in Spanien sowie in anderen Ländern Europas sehr beliebt waren. Als eine Art Prozessionstänze besaßen sie einen *darstellenden Charakter.*[1038]

In den nun folgenden Ausführungen finden einige bekannte Formen sakraler Kirchen- und anderer Tänze eine Erwähnung. Sakrale Tänze fanden in und auch außerhalb der Kirche statt. Wie bereits angedeutet, wurden Prozessionen von dem ganzen Volk Gottes (Bischöfe, Priester und Laien) getanzt und sind noch heute die meist verbreitete Form des betenden Bewegungsausdruckes.

3.2 Der hüpfende Prozessionstanz zu Echternach

Die Echternacher Springprozession und viele Beispiele von Prozessionen zeigen eine volkstümliche Prägung. An dieser Springprozession nehmen hauptsächlich Pilger und Kinder teil. Die Spring-Prozessionen wurden auch Spring-Tänze genannt und sind seit dem Mittelalter belegt. Diese Springprozessionen tragen wegen ihren Namen zu Recht. Die Bezeichnung „Springprozession“ kommt vom Vorwärts- und Zurückhüpfen.

Der hüpfende Prozessionstanz ist „ein populärer Ausdruck lebendiger Volksfrömmigkeit […] als das am wenigsten problematische kirchliche Tanzerbe“[1039]. Die Echternacher Springprozession wird noch heute jedes Jahr am Dienstag nach Pfingsten getanzt und geht auf eine späte Sage zurück. In der karolingischen Zeit fand sie als Teil eines Dankfestes nach einer bedrohlichen Tierseuche statt. Dabei springen die Tänzer in Reihen hintereinander und halten zwischen sich ein Taschentuch.

[1038] SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 106.

[1039] WOSIEN, Maria-Gabriele, Tanz. Symbole in Bewegung, Linz 1994, 94.

Im leichten Zick-Zack springen sie drei Schritte vor und zwei zurück. Diese Schritte können variieren. Es können auch fünf Schritte vor und drei zurück gehüpft werden. Die Tänzer legen bis zum Grab des Hl. Willibrord († 739) einen etwa 1,2 km langen Weg zurück, der ungefähr zwei Stunden dauert.[1040]

Nach Ronald A. Sequeira wird zu diesem Tanz mit hocherhobenen Knien gehüpft und kräftig auf den Boden gestampft. Die Prozession führt in die Pfarrkirche des Schutzpatrons Willibrord zum Hochaltar und zum Grab des Heiligen. Nach dem Umtanzen des Altars, führt der Weg in den Kirchhof. Sie endet mit einem dreifachen Umkreisen eines Holzkreuzes auf dem alten Friedhof.[1041] Die Bezeichnung der so genannten „Hüpftänze“ (tripudium) bezieht sich auf alte Kirchentänze. Hinsichtlich der Aufführung dieser „Hüpftänze“ besteht terminlich eine Uneinheitlichkeit. Diese Feierlichkeiten, die mit der Springprozession einhergingen, finden in der Woche *nach dem Weißen Sonntag,* oder *am Pfingstdienstag* statt. Nach Ronald A. Sequeira versammelten sich die Prozessionsteilnehmer *am Weißen Sonntag*.[1042]

Der Echternacher Tanz[1043] nennt sich in französischer Sprache „procession ansante“ (Springprozession) und ist eng verwandt mit den Tänzen der Frühkirche. Er wird heute noch alljährlich in den luxemburgischen Städtchen Echternach und Prüm (Prümer Springprozession) zum Jahrestag des heiligen Willibrord (7. November), meistens aber am Pfingstdienstag gepflegt. Die Tänze wurden mit dem Lied „Veni Creator Spiritus“ aufgeführt.[1044]

Der Weg zum Grab des Hl. Willibrord wird in einem Erlebnisbericht aus dem Jahr 1965 geschildert:

[1040] WOSIEN, Maria-Gabriele, Tanz als Gebet. Feier Gottes Namen beim Reigen (Ps. 149,3), Linz ^{3}1995, 103.

[1041] Vgl. BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 34f.

[1042] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 105-107.

[1043] Auf diese Springprozession wird im Kap. 8 über den liturgischen Tanz im Zusammenhang der engen Beziehung zwischen Prozession und Tanz nochmals eingegangen.

[1044] NOUWENS, Tanzend zwischen Gott und Welt, 62f.

> „Solange die Musikanten spielten, tanzte oder besser hüpfte eine Reihe von jeweils vier Teilnehmern zur Melodie: zwei Sprünge nach rechts, zwei Sprünge nach links. Das Springen erfolgte mit einer gewissen Wucht, aber nicht ohne Eleganz. Dem ersten großen Sprung nach rechts folgte ein kleinerer zweiter; dasselbe geschah dann in die andere Richtung. So tanzten also alle Teilnehmer in einer Zickzacklinie durch die Straßen. Jedesmal, wenn der Fluß der Prozession stockte, tanzte man an Ort und Stelle weiter […] Die hüpfenden, laufenden oder aber schreitenden Gruppen verliehen der Prozession etwas von der Bewegung einer Raupe.“[1045]

Die Springprozession von Echternach zu Ehren des Hl. Willibrord (658-739)[1046] ist als Verbindung von Prozession und Tanz in lebendiger Erinnerung.

3.3 Totentänze

Der Tanz ist überall gegenwärtig, weil er das ganze Leben zu symbolisieren vermag. Dazu zählen große Ereignisse im Leben, wie z.B. Geburt, Hochzeit und Tod, nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch der Familie und die Gemeinschaft. Die Geschichte des Totentanzes beginnt, abgesehen von den alten Ägyptern und anderen Kulturen, im Mittelalter zur Zeit der großen Pest. Der *Schwarze Tod* bzw. *Seuchen-Tod* schlug sich in der dramatischen Tanzform der praktizierten Totentänze nieder.[1047]

Der Totentanz ist die im Mittelalter aufgekommene bildliche Darstellung der Gewalt des Todes über das menschliche Leben. Dahinter stand der Volksglaube, „dass die Toten um Mitternacht auf dem Friedhof oder an den Kreuzwegen Tänze aufführen und Lebende in ihren Reigen zu ziehen trachten“[1048].

[1045] HAAS, Harry, In seinem Namen versammelt. Erlebnisberichte lebendiger Liturgie, Graz / Wien 1972, 125-127.

[1046] Der Hl. Willibrord gilt als Apostel der Frieden und englischer Missionar. Er zog mit elf seiner Ordensleute erstmals in das europäische Festland, missioniert seit 690 bei den Friesen, Thüringern und Dänen. Im Jahre 695 wurde er zum Erzbischof der Friesen ernannt und gründete um 700 das Kloster Echternach.

[1047] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 31.

[1048] SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 107.

Maria-Gabriela Wosien beschreibt eine der Konsequenzen

> „der verordneten Natur- und Weltverneinung […], der Tanz zum Tode, bekannt aus den Tanzepidemien des Mittelalters. Hier ist der Tod selbst Tänzer und Vortänzer, der mit den schon Gestorbenen und den Lebenden gleichermaßen einen geisterhaften Prozessionsreigen vollführt, welcher unweigerlich alles in seinen Bann zieht“[1049].

Totentänze erfolgten durch den Tanz der Lebenden mit den Toten sowie mit dem Tod selbst. Ausschlaggebend für die Durchführung der Totentänze waren “der alte Volksglaube, dass die Toten um Mitternacht auf dem Friedhof oder an Kreuzwegen Tänze aufführen und Lebende in ihre Reigen zu ziehen trachten”[1050]

Im alten Ägypten war der Totenkult lebendig. Der kultische Tanz symbolisiert die Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben. Bilder zeigen die mit Schilfrohrkränzen geschmückten Tänzer, „welche den Verstorbenen am Tor zum Totenreich mit festlichen Reigen in Empfang nehmen“[1051]. Diese Tänze fanden zur Totenwache und im Kirchhof statt. Allerdings waren solche Tänze wegen der Verwurzelung im Aberglauben mehr eine Randerscheinung und entspringen nicht der zentralen Tradition der Kirche.[1052]

Nach Reinhold Müller schlug die frohe Botschaft der Kirche mit dieser Tanzform in ihr Gegenteil um:

> „Die Auferstehung wird von Todesfurcht und Todesgrauen verdrängt, die Erlösung von Sünden in Höllenangst und ewiger Pein erstickt. Der Glaube an die Barmherzigkeit und Gnade Gottes verkehrt sich in die Angst vor dem tötenden Gesetz und den Fegefeuerstrafen.“[1053]

Jürgen Moltmann berichtet in seinem Werk mit dem Titel „Die ersten Freigelassenen der Schöpfung“ über ein genaues Gegenbild zum späteren mittelalterlichen Totentanz.

[1049] WOSIEN, Tanz, 93.

[1050] ZOEPFL, Friedrich, Art. Totentanz, in: LThK^2 X, 277-279, hier: 277.

[1051] FORSTNER / BECKER, Lexikon christlicher Symbole, 135.

[1052] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 107.

Seit dem 6. Jahrhundert besteht in der christlichen Kunst die Figur des Auferstehungstanzes. Der erhöhte Christus reißt die Erlösten durch seinen wehenden Mantel im spiralförmigen Reigentanz zum Vater empor. In diesen Figuren fährt der Sensemann mit Kaiser, Papst, Edelmann, Bauer und Knecht zur Grube. Der Auferstandene, der diese Eschatologie der Freiheit eröffnet, ist selbst, wie Hippolyt sagte, *der Vortänzer im mystischen Reigen* und die Kirche seine *„mittanzende Braut*. Durch diese Vorstellung vom menschgewordenen und tanzenden Logos wird ein Bild von der *tanzenden Kirche* vermittelt.[1054]

Weiters wird von Kulttänzen im Zusammenhang einer Umwandlung von Todesfurcht in Auferstehungshoffnung berichtet:

> „Labyrinthmythen und Tänze geben Zeugnis von einem Glauben, der die Furcht vor der vernichtenden Macht des Todes durch Drama und Kulttanz im wahrsten Sinn des Wortes ‚überspielt' und in Hoffnung auf Auferstehung – wie verschieden sie auch gedacht wird – umgewandelt. Das Ausschreiten oder Durchtanzen der Labyrinthwege gehört in vielen Religionen der Antike zum Einweihungsweg in das Geheimnis der verehrten Gottheit."[1055]

Die Formen und Bedeutungen dieser Art von Tänzen sind uneinheitlich. Kerstin Kuppig nennt einige unterschiedliche Bezeichnungen, „wie z.B. Leichentanz, Totenfeiertanz und danse macabre (‚macabre' ist eine Ableitung vom arabischen Wort ‚makabr' = Friedhöfe), und zeigt, dass diese Tänze auf die Araber zurückgehen.[1056] Eugène Louis Backmann erachtet diese Tänze als Fortsetzung der frühchristlichen Märtyrertänze.[1057]

[1053] Vgl. MÜLLER, Reinhold, Tanz vor Gott. Die Heimkehr des Tanzes in die Kirche, Stuttgart 1999, 69-71, bes. 71.

[1054] Vgl. MOLTMANN, Jürgen, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, Versuche über die Freude an der Freiheit und demWohlgefallen am Spiel (Kaiser-Traktate 2), München ^{6}1981, 41.

[1055] FORSTNER / BECKER, Lexikon christlicher Symbole, 43.

[1056] KUPPIG, Tanz als Ausdruck, 41.

[1057] Vgl. BACKMANN, Eugène L., Religious Dance in the Christian Church and the Popular Medicine, London 1952, 116-118.

3.4 Tanzepidemien

Die aus dem Mittelalter bekannten Tanzepidemien zählen zu den merkwürdigsten Phänomenen dieses Zeitalters.

Die Tanzepidemien erwiesen sich als krampfartige Bewegungen und Sprünge, die teilweise auch mit Verrenkungen vor sich gingen, die einem epileptischen Anfall ähnelten.[1058]

Ronald Sequeira stellt zu diesen Tanzepidemien fest: „Daß solche Erscheinungen einen religiösen Charakter haben können (z.B. in Zusammenhang mit der Verehrung von Reliquien und von Heiligen), sei dahingestellt.“[1059]

Vielfach wurde vor Heiligenbildern um Erflehung eines Anliegens getanzt. Diese Tänze hießen in Deutschland Veitstanz, in Italien Tarantella. Nach Reinhold Müller ist unter Tarantella ein verrückter Tanz zu verstehen, wie „von der Tarantel gestochen“[1060]. Außerdem weist er auf die elementare menschliche Ausdrucksform hin, die sich weder verdrängen, noch unterdrücken lässt. „Haben wir nicht auch in unserer Gegenwart gelegentlich solche irrationale, massenpsychotische Ausbrüche bei Rockkonzerten erlebt, die mit jenen mittelalterlichen Tanzepidemien vergleichbar scheinen?“[1061]

Tanzepidemien sind durch das ganze Mittelalter hindurch belegt:

> „Größere oder kleinere Menschenmengen schienen plötzlich von einer wilden Tanzwut ergriffen zu werden, sie behaupteten bei ihren Aufführungen heftig zu leiden. Oft tanzten sie sich zu Tode. Manchmal erfassten diese Epidemien Tausende von Menschen, man hatte den Eindruck, dass sie außerordentlich ansteckend seien.“[1062]

[1058] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 31.

[1059] SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 107.

[1060] MÜLLER, Tanz vor Gott, 69.

[1061] Ebd.

[1062] BACKMANN, Eugène L., Tanzepidemien, „zitiert bei: BAAREN, Theodorus P. van, Selbst die Götter tanzen. Sinn und Formen des Tanzes in Kultur und Religion, Güthersloh 1964, 92.“

Die Tanzepidemien breiteten sich von Norditalien über das Rheinland bis in die Niederlande aus und zeigen, „wie unterdrückte religiöse Riten mit elementarer Gewalt immer wieder aufbrechen und dann nur zu leicht chaotische statt liturgische Formen annehmen.“[1063]

3.5 Ball- und Tanzspiele

Im Mittelalter wurden um den Osterfestkreis in den Bischofskirchen Ball- und Tanzspiele veranstaltet. Daran erinnern oft heute noch die in den Boden vieler Kathedralen eingelegten Labyrinthe aus lasierten Ziegeln.

Seit dem 11. Jahrhundert tanzte der Bischof in der berühmten gotischen Kathedrale Chartre im Anschluss der Ostervesper zusammen mit den anderen Klerikern einen Ostertanz, der Ausdruck der Freude über den Sieg des Lebens zum Ausdruck brachte. Dabei warfen sie sich einen großen Ball zu, der das Bild der höher steigenden siegreichen Sonne – Jesus Christus – versinnbildlicht. Der Ball wurde an den Domdekan weitergegeben. Der Dekan tanzte im feierlichen Dreischritt die Gänge des Labyrinths entlang und warf dabei den Ball fortwährend immer höher in die Luft. Die anderen Kleriker folgten ihm dabei in einem Reigen, die Arme auf den Schultern des anderen legend um ein in den Boden eingelegtes mosaikartiges Labyrinth.[1064]

Indessen wurde die Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ gesungen. Im Mittelalter ist auch vom Tanz der Gläubigen als Teilnahme an den himmlischen Chören der Engel in Oster- oder Taufpredigten die Rede. Ostertänze sind auch in der Kathedrale von Auxerre bekannt. Bis in das 17. Jahrhundert „wurde auf einigen der Kirchenlabyrinthe Frankreichs vom Dekan und den Kanonikern ein Ballspiel als Osterritus zur Ostersequenz des Wipo von Burgund [um 995-1046] getanzt“[1065].

Die „pilota“ (lat. Bezeichnung für die österliche Sphaira [Ball, Kugel, Globus]) gelangt nach der Weise und dem Takt der Ostersequenz zur Aufführung.

[1063] Ebd.

[1064] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 30; SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 105.

[1065] Vgl. WOSIEN, Tanz als Gebet, 83.

Bischof und Kleriker schreiten „in schöner Tanzordnung über die Figuren des Labyrinths und werfen sich einen Ball zu“[1066]. Das christliche Osterfest ist der hohe Tag der *Sonne* Christus. „Der Ball ist die siegreiche Sonne – und das christliche Osterfest ist der hohe Tag der Sonne Christus, die ihren Donnergang in ihre leuchtende Bahn zieht über dem Labyrinth dieser Erde.“[1067]

Wie der Ball, besitzt auch das Labyrinth eine symbolische Bedeutung:

> „Das Kirchenlabyrinth des Mittelalters als Kreuz- und Erlösungsweg zeichnet die Umkehr mit achtundzwanzig Stationen vor und entspricht so einem Mondzyklus. Jede einzelne Wegstrecke bis zum Wendepunkt imitiert in seiner Form den Halbmond, Symbol der ewigen Wiederkehr, der Einheit von Leben und Tod.“[1068]

Zu weiteren Ostertänzen zählt die um 1662 aufgeführte „Bergerette“, die einen „geistlichen Tanz“ darstellt und bei der die Geistlichkeit zusammen in einer Art Kreistanz zum Jerusalemer Hymnus „Fidelium sonet vox sobria“ tanzte. Dabei hielten sich Kanoniker und Kapläne die Hände. Anschließend fand ein Festmahl statt. Dieser Kreistanz wird als *irdische Nachahmung des Tanzes der Engel im Himmel* gedeutet. In der Mystik des Mittelalters wurde vom Klerus der „Tanz der Seeligen“ als Reigentänze in den mittelalterlichen Kathedralen aufgeführt, die als irdisches Vorspiel des im Himmel zu erwarteten Tanzes.[1069]

3.6 Der Tanz von Los Seises in der Kathedrale von Sevilla

Der Tanz der Chorknaben zu Sevilla „Los Seises“ gelangt seit dem Mittelalter vor dem Hauptaltar der Kathedrale von Sevilla zum Einsatz. Dieser (Kirchen-)Tanz hat sich bis heute erhalten und wird in der Kathedrale dreimal im Jahr vor dem Hochaltar aufgeführt und wurde durch eine päpstliche Bulle im Jahr 1439 sanktioniert.[1070]

[1066] RAHNER, Der spielende Mensch, 74.
[1067] Ebd., 75.
[1068] WOSIEN, Tanz als Gebet, 83.
[1069] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 105.

Kerstin Kuppig berichtet, dass dreimal im Jahr anlässlich des Fronleichnamsfestes, an den Faschingstagen und am Fest der unbefleckten Empfängnis vor dem Hochaltar ein ritueller Tanz aufgeführt wird. Zurückgeführt wird der Tanz auf die bereits im Zusammenhang der Einführung des Fronleichnamsfestes[1071] bereits genannte Bulle Urbans IV. aus dem Jahr 1264.[1072] Der fünfhundert Jahre alte Tanz von Los Seises ist ein Relikt aus noch viel früherer Zeit, der nicht nur in Los Seises, sondern auch in Toledo aufgeführt wurde.[1073]

Die Knaben durften nicht älter als neun Jahre alt sein. Sie trugen weiß-blaue Gewänder und große Hüte.[1074] An bestimmten Festtagen tanzen noch immer Knaben nach diesem uralten Ritus in der Kathedrale zu Sevilla. „Seit Jahrhunderten holen sie in ihrem Tanz gleichsam den Himmel auf die Erde herunter und stellen ‚erlöstes Dasein' sichtbar in unsere Zeit."[1075] Der Tanz von Los Seises wird nach folgendem Tanzmuster aufgeführt: Zuerst fallen die Knaben auf die Knie. Nach dem Knien erheben sie sich und singen Lieder. Nach dem Aufsetzen ihrer Hüte teilen sie sich in zwei Gruppen und treten zurück und vor. Verschiedene Tanzfiguren in rhythmischen Reihen- und Kreisbewegungen mit unterschiedlichen langsamen und andachtsvollen Bewegungen sind maßgeblich für diesen Tanz, der auch manchmal in Begleitung mit Kastagnetten aufgeführt wird.[1076]

Die Bewegungen haben eine symbolische Bedeutung. Eine *Änderung des Kostüms* weist auf einen Bedeutungswandel hin. Dieser Tanz scheint ursprünglich einen himmlischen Tanz darzustellen und wurde außerhalb des Osterfestkreises im Monat Dezember für Maria, im Monat Juni für Corpus Christi und am Karnevalsende getanzt.[1077]

[1070] BERGER, Liturgie und Tanz, 30.
[1071] Vgl. Kap. 2: Das Fest Fronleichnam.
[1072] Vgl. KUPPIG, Tanz als Ausdruck, 39f.
[1073] Vgl. WOSIEN, Tanz, 94.
[1074] Vgl. ebd.
[1075] FORSTNER / BECKER, Lexikon christlicher Symbole, 141.
[1076] Vgl. BACKMANN, Religious Dances, 77.
[1077] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 105f.

> „In Verbindung mit dem Sakramentskult und der Marienverehrung tanzten in der Kathedrale ursprünglich sechs und heute zehn Knaben mit Kastagnetten vor dem am Hochaltar ausgestellten Allerheiligsten, während die Gemeinde kniet. Die Toledaner Knaben tanzen im Kreis, während in Sevilla eine Folge von Figuren ausgeführt wird, die das Ausgehen aus dem Totenreich zum ewigen Leben beinhalten und die Erhebung der Seelen durch die Vereinigung mit der göttlichen Kraft bewirken soll. Die Tanzformen beinhalten den Kreis, der sich zur Kette wandelt mit fünf verschiedenen Bewegungs- und Durchschlüpfformen; zweimal wird dabei die Form des Kreuzes sowie zwei geschwungene Linien in Form eines ‚S' auf den Boden gezeichnet, die Anfangsbuchstaben für Sanctissimo Sacramento."[1078]

Umrahmt wird der Tanz vom Gesang des „Tantum ergo" und geht mit einer Segensausteilung einher.

Selbst ein päpstlicher Einspruch im 17. Jahrhundert vermochte diesen Tanz nicht auszulöschen.[1079] Dieser Tanz fand auch zu Valencia und Yepes statt und gilt als berühmtester der sakralen Tänze des abendländischen Christentums.

3.7 Tänze um den Weihnachtsfestkreis

Kerstin Kuppig erwähnt auch Tänze um den Weihnachtsfestkreis. Im 12. Jahrhundert führten die Bischöfe und Erzbischöfe mit ihren Untergebenen „Ballspiele" auf. Dabei handelt es sich um Tänze, die die Diakonie am Stephansfest und die Priester an Epiphanie aufführten. Die Nonnen von Villarecaux tanzten am Tag der Unschuldigen Kinder und am Tag der Maria Magdalena.

Der Ursprung dieser Art von Prozessionstanz, der im Rahmen liturgischer Handlungen zur Aufführung gelangte, ging auf Papst Gregor IV. (827-844) zurück. Es wird auch von Tänzen zum Jahreswechsel aus Le Puy erzählt. Dieser Erzählung nach hätten die „kleinen Kleriker" aus Leibeskräften getanzt.[1080]

[1078] WOSIEN, Tanz, 94.

[1079] Vgl. KUPPIG, Tanz als Ausdruck, 39f.

[1080] Vgl. ebd., 38f.

3.8 Maskentänze und Tänze zu Narrenfesten

Um den Winter zu vertreiben, wurden von den Germanen kultische Maskentänze mit viel Lärm und Geschrei aufgeführt. Die Bedeutung der Narrenfeste liegt in der „Umkehrung aller Werte“[1081]. „Politische und religiöse Vorstellungen und Bräuche wurden häufig durch Parodien und Spottlieder ins Lächerliche gezogen. Bei diesen Gelegenheiten tanzte man auch in der Kirche.“[1082]

Die Sonnenmaske galt als die mächtigste Macht gegen den Frost und Schnee. Auch Tier- und Dämonenmasken haben sich mit den turbulenten Fastnachtsbräuchen und ausgelassenen Tänzen erhalten. Die Maskierung drang auch in die Kirchen vor.[1083] Es handelt sich dabei vielfach um Festvergnügungen der heidnischen Völker.

> „Wie lange sich aber gerade die Maskeraden selbst in den Kirchen gehalten haben, beweist ein Beschluss der Pariser Sorbonne aus dem Jahr 1445, in der über das Maskentragen von Priestern und Geistlichen am Narrenfest zwischen Weihnachten und Neujahr eine lebhafte Klage geführt wird, denn sie tanzen verkleidet und maskiert sogar im Chor der Kirchen‘.“[1084]

Diese Tänze wurden auch beim so genannten Narrenfest, z.B. in Notre-Dame zu Paris, aufgeführt. Diese Kathedrale Notre Dame de Paris („Unsere [liebe] Frau von Paris“) ist eines der frühesten gotischen Kirchengebäude von Frankreich und wurde in den Jahren von 1163-1345 errichtet. Bei diesen Festen, die um den ersten Januar gefeiert wurden, ging es um Spottlieder und Parodien. Es handelte sich dabei um den Bereich der Politik und auch um den Bereich religiöser Vorstellungen und Bräuche, die dafür Anlass gaben. Zu diesen Gelegenheiten wurde in den Kirchen getanzt. Allerdings wurden diese Tänze vor allem im späten Mittelalter wegen „karnevalsartiger“ Übertreibung heftig kritisiert.[1085]

[1081] BERGER, Liturgie und Tanz, 31.

[1082] KUPPIG, Tanz als Ausdruck, 38.

[1083] Vgl. MÜLLER, Tanz vor Gott, 67f.

[1084] BOEHN, Max von, Der Tanz (Jahresreihe / Volksverband der Bücherfreunde 7,2), Berlin 1925, 52.

[1085] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 104.

3.9 Zusammenfassung

Auch Adlertänze, Bändertänze und Tänze zur Überwindung des Bösen bzw. des Teufels gelangten zur Darstellung. Johannes H. Emminghaus erwähnt das Beispiel mittelalterlicher Frömmigkeit als „ungute Mischung eines volkskirchlich religiösen Kerns (oder mindestens Anlasses) mit volkstümlichem Spektakulum“[1086]. Unter dem Spektakulum sind Schaustellungen, Folklore, Musikdarbietungen durch Musikkapellen gemeint. Die Prozessionstänze stellen einen Rest kultischen Tanzes dar. „So wurde die zweifellos erotisch-ekstatischen Kulttänze der Walpurgisnacht als Hexenritt auf dem Besen durch die Lüfte verteufelt.“[1087]

Am Ende des Kapitels über die sakralen Tänze im Mittelalter und des Volksbrauchtums lässt sich zusammenfassend sagen, dass einige der genannten Prozessionstänze vom ganzen Volk Gottes, nicht nur von den Laien, aufgeführt wurden.

Aus den Ausführungen ist eine Beteiligung des Klerus (Bischof, Priester und Diakon) zu erkennen. Einige dieser Tänze standen eng mit dem Aberglauben in Verbindung, wie etwa der Totentanz. Es lassen sich daher nicht alle (Prozessions-) Tänze der kirchlichen Tradition zuordnen. Durch Erlassen von Verboten und Verwerfungen des Tanzes stoßen die Gegner teilweise auf heftigen Widerstand beim Volk. Heute ist die Bewegungsdimension der Prozession auf ein einfaches und feierliches Voranschreiten in einer geordneten Form reduziert. Viele volksfromme Formen wurden ausgeräumt oder teilweise ersatzlos gestrichen. Die „Volksliturgie“ ließ die Bewegungsdimension aufleben. Manche dieser erwähnten Prozessionstänze und Spiele, die in diesen Ausführungen nur bruchstückhaft zur Darstellung kamen, könnten einer Wiederbelebung in der Gegenwart und Zukunft zugeführt werden. Prozessionen und Umzüge könnten ein „notwendiges Korrektiv gegen ein langes stilles Dasitzen der liturgiefeiernden Gemeinde sein, die oftmals einen deutlichen Bewegungsstau verspürt der – nicht nur bei Jugendlichen – unverkennbar nach einem Ausgleich verlangt“[1088].

[1086] EMMINGHAUS, Die Messe, 135.
[1087] MÜLLER, Tanz vor Gott, 67.
[1088] EMMINGHAUS, Die Messe, 135.

Prozessionstänze und Spiele bedürfen einer neueren Anschauung nach wesentlichen und verantworteten Kriterien und könnten im Gottesdienst der Kirche zu einer Bereicherung beitragen. Nach Egon Mielenbrink befasst sich die Liturgiekonstitution hauptsächlich mit der „Sinngebung und Neugestaltung der Sakramente, vorab der Eucharistiefeier, der Wortgottesdienste und der Feier des Stundengebetes. Dadurch traten die vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit zurück“[1089].

Einige Elemente der Volksfrömmigkeit haben in der heutigen Liturgiefeier Aufnahme gefunden. Getanzt wurde zu Ehren der Märtyrer an den Gräbern oder auch in den frühen Märtyrerkirchen. Weiters wurden Festmähler gehalten und dabei auch getanzt. Diese Phänomene weisen einen religiösen Charakter im Zusammenhang mit der Verehrung von Reliquien und Heiligen auf.

4 DAS PROZESSIONS- UND WALLFAHRTSWESEN

Die folgenden Ausführungen über Prozessionen und Wallfahrten werden wesentlich den christlichen Prozessionsformen und deren theologische Bedeutsamkeit einer liturgischen Ausdruckshandlung Aufmerksamkeit geschenkt. Auf die profanen Prozessionen im außerchristlichen Bereich kann nur in Kürze eingegangen werden. Die Prozession verdeutlicht den Gedanken des pilgernden Volk Gottes. In einer fortlaufenden Bewegung wird nicht nur ein räumliches Ziel angestrebt, sondern auch Bekenntnisse oder Hoffnungen zum Ausdruck gemacht. Dies wird besonders im nachfolgenden Kapitel über die christliche Wallfahrt erwähnt. Diese kirchliche Urform geht auf die menschliche Grundbewegung des Gehens und des Miteinander-Gehens zurück.

[1089] MIELENBRINK, Egon, Beten mit den Füßen. Über Geschichte, Frömmigkeit und Praxis von Wallfahrten, Düsseldorf 1993, 40.

4.1 Die Prozession

Nach Helmut Hoping handelt es sich theologisch gesehen

> „bei der Prozession um eine bildliche Darstellung des pilgernden Gottesvolkes (Wallfahrt) mit Christus als seiner Mitte. Gläubige Menschen bringen ihre Lebensfreude und Lebensnot dankend und fürbittend mit auf den Weg der Pilgerschaft. Heilige Zeichen und heilende Rituale lassen dabei die liebende Zuwendung Gottes ganzheitlich erfahren. Durch ihre zentralen Momente Bewegung, Schau und Spiel gewinnen Zeitlichkeit und Räumlichkeit der Liturgie einen besonders sinnfälligen Charakter“[1090].

4.1.1 Zum Begriff und Wesen der Prozession

Als Prozession (lat. processio, Vorwärtsschreiten) wird „eine rituelle Bewegung innerhalb des christlichen Kultes in gemäßigtem Schritt“[1091] verstanden. Das *Vorrücken* ist ein kirchlicher Umzug, der mit der Liturgie in Verbindung steht. Die Prozession aus religiös bestimmten Motiven wird mit dem lateinischen Begriff des „procedere“ (gr. prósodos [πρόσοδος]) bezeichnet, das auf das Vorwärtsschreiten, Vorrücken bzw. Hervorkommen hindeutet.[1092]

Der *Hervorgang* spielt innerhalb der Trinitätstheologie eine bedeutende Rolle. Außerdem steht „Procedere“ auch für das „Sich versammeln“ bzw. kann als gottesdienstliche Feier der Gläubigen insgesamt bezeichnet werden. Kennzeichnend ist, dass sich viele Menschen gemeinsam auf den Weg machen.[1093] „Erst durch das Miteinander-Gehen wird der Prozessionsrhythmus erlebt, der sich dann durch die Beschleunigung der Bewegung steigern kann.“[1094]

Am Beginn wird kurz auf die profanen Prozessionen eingegangen. Die römische Prozession wird mit dem lat. Wort „pompa“ bezeichnet. Unter dem lateinischen Begriff „pompa“ (gr. Πομπή) wird in der Antike ein kultischer Umzug zu oder mit einer Gottheit bei öffentlichen Festen verstanden.

[1090] HOPING, Helmut, Art. Prozession, in: RGG^4 6, 1754f., hier: 1755.
[1091] Ebd., 1754.
[1092] Vgl. ebd.
[1093] Vgl. ebd.

Die kultische Prozession war kein Kultakt, sondern der Zug bzw. das Geleit zu einem solchen. Diese kultische Prozession dreht sich um einen sakralen Mittelpunkt und ist auf Wiederholung angelegt. Sie steht häufig mit einem Opfer in Verbindung.

Das Wort „pompa“ ist nicht im sakralen Sinn zu verstehen, sondern als Geleit. Zu den „pompae“ zählen in der lateinischen Antike die Beerdingungsprozession (pompa funebris), die Prozession zur Eröffnung von Spielen (pompa circensis) und die Triumphzüge (pompa triumphalis). Aus diesem Gleit entwickelt sich einerseits der sakrale Zug, andererseits das profane Ehrengeleit. Zu den profanen Prozessionen zählen verschiedene Ehrengeleite, z.B. Athleten, Gladiatoren, Leichen- und Hochzeitszüge. Die kultische Prozession ist selbst kein Kultakt, sondern nur der Zug (beispielsweise zu einem Opfer). Das Kultische tritt zunehmend in den Hintergrund und weicht der Demonstration einer staatlichen bzw. politischen Macht. Aus der in Rom stattfindenden Profanisierung bleiben kultische Elemente erhalten, die darstellenden, abbildenden Charakter einnehmen.[1095]

Nach Hermann Wegmann gehören die Prozessionen zur freien Kirche des 4. Jahrhunderts, die in festlichen und majestätischen Gebäuden abgehalten wurden: „Dort kann man Prozessionen halten, wie einst der Konsul feierlich zum Kapitol schritt für das Opfer oder einen feierlichen Einzug machte während der circensischen Spiele (pompa circensis)“[1096].

Prozessionen traten in religionswissenschaftlicher Sicht selbstständig oder als Teile größerer Kulthandlungen auf. In den frühen Hochkulturen entwickelte sich eine von Priestern getragene Durchführung von Prozessionen. Für die Belegung von Prozessionen erwähnenswert sind *Vegetationskulte im Neolithikum,* die *frühen Hochkulturen* im Vorderen Orient, die Religionen *Afrikas, Asiens und Ozeaniens* und die *Universalreligionen*.[1097]

[1094] SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 149.

[1095] Vgl. FELBECKER, Prozession, 29-34.

[1096] WEGMANN, Hermann A. J., „Procedere“ und Prozession, in: LJ 27 (1971) 28-41, hier: 32.

[1097] Vgl. FELBECKER, Sabine, Art. Prozession, in: LThK^3 8, 678-680, bes. 678.

Prozessionen führten zum Tempel oder von einem Tempel zu einem anderen zur Gottheit. Belegt sind Prozessionsstraßen in der babylonisch-assyrischen und ägyptischen Religion. Bergheiligtümer und Hochtempel (mit Tempeltürmen oder -pyramiden) sprechen von einem Weg zur Gottheit als eine Bewegung, die *nach oben* in die *Transzendenz* führt. Das Umkreisen von symbolisierten Objekten hat positive oder negative Wirkungen und deutet auf eine magische Weise hin.[1098] Auf das kultische Umkreisen wird nachstehend in der Auffassung der Prozession als „heiliger Kult" hingewiesen.

4.1.2 Die Auffassung der Prozession als „Heiliger Kult"

Für die Prozession stellt sich das Merkmal des feierlichen Ab- und Umschreiten eines Heiligtums heraus. *Rituelle Umgänge* und *Umzüge* oder ein *sakraler Tanz* (z.B. Reigentanz) werden den Prozessionen zugeordnet. Die Prozession ist ein Teil einer Kulthandlung, die in ihrem eigenen Sinne die ganze Kultgemeinde umfassen kann. Die zum Kult gehörende Bewegung wird als Umschreiten, Umreiten, Umtanzen unter Wahrung bestimmter Riten, wie wiederholtes Innehalten, Niederwerfen, Waschungen, Sprünge vor oder zurück, wahrgenommen.[1099] Ein Beispiel des Umkreisens ist die Einnahme und Zerstörung Jerichos in vorchristlicher Zeit:

> „So zieht nun um die Stadt; alle Kriegsleute, einmal rings um die Stadt herum! So sollst du es sechs Tage lang machen. Und sieben Priester sollen sieben Widderhörner vor der Lade hertragen. Aber am siebten Tag soll ihr siebenmal um die Stadt herumziehen, und die Priester sollen dabei in die Hörner stoßen." (Jos 6,3f.)

Das Umherziehen wird „meist mit einer eigenen Musik begleitet, die die Stimmung des Umzugs verstärken und beleben soll und dabei häufig den Rhythmus des Gehens unterstützt"[1100].

[1098] Vgl. BROCKHAUS, Die Enzyklopädie, Art. Prozession, Bd. XVII, Mannheim [20]1998, 568.

[1099] Vgl. FELBECKER, Art. Prozession, 678-680.

[1100] SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 56.

Religiöse Erfahrungen erschließen sich oft über rituelle Bewegungen. Die feierliche Prozession ist durch die Beteiligung mehrerer Personen an Konventionen einer bestimmten Gruppe gebunden

> „Die Feier der Mysteria Christi im Laufe des Jahres in Jerusalem – ausgewogen und dramatisch, historisierend und doch […] offen auf die Wiederkunft des Herrn – hat sehr viele angezogen und inspiriert. Die Martyrion-Basilika und der Anastastis-Rundbau Jerusalems sind unauslöschlich verbunden mit dem Leben der Kirche im Osten und Westen. Sie sind Zeichen, was geschehen ist und was geschehen wird […]. Das Mysterium des Heils war nicht nur hörbar in der Vorlesung der Heiligen Schrift und sichtbar in den Zeichen (wie Brot und Wein, Wasser und Myron), sondern auch fühlbar an der Stelle, wo man sich versammelte […] Dem Wesen nach war die hagiopolitische Liturgie darum bewegend: man feierte *processionaliter*, man wanderte von der einen Stelle zur anderen, um an Ort und Stelle das Mysterium Christi zu verkündigen und seiner zu gedenken. Die Liturgie Jerusalems ist wesentlich Stationsliturgie; die Stationen sind aber die historischen Stellen des Lebens Jesu. Die Prozession ist hier als ein gemeinsames Bewegen zur Stelle des Mysteriums, das man feiern wollte, und damit Mysterium- oder Fest-zentriert.“[1101]

Dadurch gewinnt die Prozession einen rituellen Ausdruck. Diese Rituale traten entweder selbständig oder als Teile größerer Kulthandlungen oder Feste auf. Die Christen integrierten die Prozessionen als „heiligen Kult“ in ihren Ritus. Sinn und Anlass der Prozessionen kann in der Darstellung eines Mythos bestehen. Mysterienkulte weisen auf einen peripheren Bereich hin, z.B. in den zahlreichen Mysterienspielen. Der Kern der Mysterienkulte bleibt geheim. Nach der volkstümlichen Ableitung von „myoumon“ bedeutet dies, „den Mund schließen“[1102]. Unter Mysterienkult werden *Geheimkulte der Antike* verstanden, die seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland heimisch wurden. Nur die in die Mysterien Eingeweihte (*Mythen*) durften an den Gottesdiensten teilnehmen. Im Umfeld des Urchristentums war die jüdische Religion vorherrschend. Bei den „heidenchristlichen Gemeinden, die bald überall in Kleinasien, Griechenland, Italien, Spanien und Nordafrika entstanden, [sind] die vielschichtigen antiken Religionen in diese urchristlichen Gemeinden eingeflossen, [so dass es] zu einem grenzenlosen Synkretismus in dem multikulturellen spätrömischen Weltreich“[1103] kam.

[1101] WEGMANN, „Procedere“ und Prozession, 35f.

[1102] Vgl. ZELLER, Dieter, Art. Mysterien, in: TRE 23, 504-526, bes. 504.

[1103] MÜLLER, Tanz vor Gott, 46.

Im römischen Weltreich wurden viele Kulte geduldet. Nach Reinhold Müller dürfte es sich hinsichtlich der Kulttänze bei den Griechen um zwei Tanzformen handeln:[1104] den appolonischen Reigentanz, der sich häufig in labyrinthartigen Windungen um den Altar[1105] ereignete, und den „dionysischen, zügellosen, rauschhaft-trunkenen Tanz des lebens- und wachstumspendenden Gottes“[1106]. Über die Mysterienkulte im Altertum und im Mittelalter schreibt Romano Guardini:

> „Wir fühlen, dem allen sind wir fremd geworden. Das Altertum stand lebendig in solcher Haltung: dafür zeugen die Mysterienkulte. Auch das Mittelalter stand darin, und wir erleben in seinen Kathedralen die ungeheure Überlegenheit dieser Zeit, die von einer anmaßenden Aufklärung ‚finster‘ genannt worden ist. Da war alles Aufforderung und alles Mittel, eine gewaltige Ganzheit religiösen Ausdrucks, eine Symbolwelt von höchster Fülle und klarer Einheit aufzubauen.“[1107]

Abgesehen von den Kulttänzen lassen sich nach Bernhard Lang die Prozessionen als *funktional, theophorisch, mimetisch* und *demonstrativ* charakterisieren und in *reine Typen* sowie eines mehrere Eigenschaften aufweisenden *Mischtypus* differenzieren.[1108] Die *Charakteren* und *Mischtypen* werden hier zusammenfassend aufgelistet:

- Typus der *theophoren* Prozession

  Beim Typus der theophoren Prozession steht das *öffentliche Zeigen eines mitgeführten Kultbildes oder Kultsymbols* im Vordergrund. Innerhalb der funktionalen Prozession kommt das Bewegungsritual durch ein gestaltetes Gehen innerhalb der Ortsbewegung am häufigsten vor.

- Typus der *mimetischen* Prozession

  In der mimetischen Prozession übernehmen verschiedene Rollen von Teilnehmern ein *sakrales Spiel.*

[1104] Vgl. ebd.

[1105] Vgl. WEEGE, Fritz, Der Tanz in der Antike (Volkskundliche Quellen 5, Sitte und Brauch), Hildesheim u.a. 1976, 58-60.

[1106] Vgl. BALCAR, Alexander, Das Ballett. Eine kleine Kulturgeschichte, München u.a. 1957, 9.

[1107] GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 53.

[1108] Vgl. LANG, Bernhard, Art. Prozession, in: RGG^4 6, 1753f., bes. 1754.

Mimesis bedeutet das Nachspielen eines bedeutsamen *legendären oder geschichtlichen Ereignisses*. Z.B. wird in der Palmsonntagsprozession der Einzug Jesu in Jerusalem nachgespielt.

- Typus der Prozession mit *demonstrativem Charakter*

  Einen weiteren Typus der Prozession mit demonstrativem Charakter sind große Versammlungen. Dazu zählen Bittprozessionen, in denen Gott oder ein Heiliger Adressat der Demonstration ist.

- Mischtypus – mit theophoren und demonstrativen Schwerpunkten

  Als Mischtyp nennt Bernhard Lang die in diesem Kapitel in weiterer Folge beschriebene katholische Fronleichnamsprozession ein, die neben einem *theophoren* Schwerpunkt in der Vergangenheit auch einen *demonstrativen Charakter* besitzt, in dem die *katholische Herrlichkeit* gegenüber den Protestanten hinzutrat.[1109]

4.1.3 Prozession als Ausdruckshandlung in Bewegung

Die christliche Prozession ist eine Ausdruckshandlung des Volkes Gottes. Die christliche Prozession ist eine Bewegung des gläubigen Menschen, der diesen Glauben im Leib ausdrückt. In diesem Bewegungsphänomen wird der Mensch in einer ganzheitlichen Geist-Leib-Einheit sichtbar. Bewegungsreiche Formen können zu einem festlichen Erlebnis beitragen. Diese religiöse Dimension bringt den gemeinsamen Glauben des Volkes zum Ausdruck. Das Leben des individuellen Menschen wird somit in die Gemeinschaft eingebunden. Der Ausdruck des Glaubens zeigt sich darin, dass die generelle Ausrichtung des Voranschreitens aller Prozessionsteilnehmer auf Gott hin interpretiert wird. Gott ist in diesem Fall derjenige, der – bildlich gesprochen – vorangeht und die Christen führt.[1110]

[1109] Vgl. ebd.

[1110] Vgl. ADAMS, Doug, Congregational Dancing in Christian Worship, Austin/Texas [2]1984, 10.

Um das seelisch-leibliche Grundverhältnis geht es sowohl in den Prozessionen, innerhalb der Liturgie als auch in der Alltagswelt des Menschen. Als *symbolische Bewegung* lassen Prozessionen eine Vielfalt von verschlüsselten Interpretationen zu. Zum Vorschein kommen Glaube und Überzeugung des Menschen.

Je offener sich Menschen in der Gemeinschaft begegnen, umso überzeugender ist ihr Christsein. Dies zeigt sich beispielsweise beim Ein- und Auszug, beim Herantreten des Lektors an den Ambo und beim Ministrantendienst. Vielen Mitgliedern einer Pfarre kommt innerhalb ihrer Rolle im Gottesdienst eine Gebärdensprache zu. Es kommt darauf an, den Prozessionsablauf der traditionellen Prozessionsformen weiter zu entwickeln und die Gegebenheiten des Kirchenraums zu nutzen.[1111]

Es gibt zahlreiche Möglichkeiten, alte und neue Prozessionsformen zu verwenden und den Bedürfnissen der Zeit anzupassen. Nach Romano Guardini wird die „ganze Fülle dieser dinglichen, räumlichen und zeitlichen Ausdrucksmöglichkeit […] in jenes seelisch-leibliche Grundverhältnis einbezogen“[1112].

4.1.4 Prozession und ihre inhaltliche Prägung

Prozessionen haben nicht nur Ziele, sondern erhalten auch eine inhaltliche Prägung, die variieren kann. Es werden Freude, Dank und Bitte (z.B. in Bittprozessionen) angesprochen, aber auch das Betroffensein über die Sünde in Bußprozessionen zum Ausdruck gebracht werden. Außerdem wurde die Prozession schon sehr früh mit dem Tod von Märtyrern in Verbindung gebracht, um ihrer in angemessener Art und Weise zu gedenken. Das Ziel der Märtyrerprozession war die Übertragung der Reliquien in einem Reliquienschrein. Den Reliquien von Heiligen wurde eine Unheil abwehrende Funktion zugesprochen. Wegen ihrer besonderen Wirksamkeit wurden sie auf Flur- und Bittprozessionen mitgeführt.

[1111] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 148f.

[1112] GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 47.

Hinsichtlich der Organisation entsprach die Sakramentsprozession der Reliquienprozession, so dass es zu einer gegenseitigen Beeinflussung kam. Aber auch auf den Fronleichnamsprozessionen wurden Reliquien mitgeführt.[1113]

Die Reliquienprozessionen erhielten eine entsprechende Ausfaltung. Die Prozessionen an Bußtagen, die so genannten Rogationes, erhielten einen sakramentalen Charakter. Dem eucharistischen Brot kamen alle Ehrungen zuteil, die zuvor den Reliquien galten. Der in der Monstranz sichtbaren Hostie kam die Verehrung zu. Erst später wurde die Verehrung auf die Eucharistie übertragen.[1114]

Prozessionen mit konsekrierten Hostien erfolgten auch zu Krankenbesuchen. Über Jahrhunderte wurden zu diesem Zweck die konsekrierten Hostien aufbewahrt. Diese Prozessionen erhielten seit dem 11. Jahrhundert unter Mittragen von brennenden Kerzen und Schellen eine zunehmende feierliche Gestaltung.[1115]

4.2 Gestaltungselemente der (Wallfahrts-)Prozession

Neben der Betonung der Bewegung weist eine Prozession auch Gestaltungselemente auf, die bedeutungsvoll sind und auch die menschlichen Sinne ansprechen. Die Prozessionsbewegung erhält einen symbolischen Charakter und tritt mit zahlreichen kirchlichen Symbolen in Erscheinung. Religiöse Erfahrungen werden durch Musik und Rhythmus unterstützt. Dadurch wird der Prozession Lebendigkeit verliehen. Eine wichtige Rolle spielen u.a. auch der Weihrauch und das Schwingen der Weihrauchfässer. Die Prozession „dient dem intensiven Ausdruck von etwas, das aus Quellen genährt ist, die außerhalb ihrer selbst zu suchen sind“[1116].

Bei der antiken Prozession handelt es sich um eine menschliche Ausdrucksform. Dabei geht es vor allem um das Zeigen und Sehen. Durch die sehr sinnenhaften Eindrücke und starken Emotionen werden auch andere Sinne angesprochen.

[1113] Vgl. FELBECKER, Prozession, 197-199.
[1114] Vgl. ebd.
[1115] Vgl. NUSSBAUM, Otto, Die Aufbewahrung der Eucharistie (Theophaneia 29), Bonn 1979, 142.
[1116] FELBECKER, Prozession, 22.

Die Kirche bringt ihre Reliquien, aber auch die Seelen der Gläubigen aus der Stadt. Befestigte Grenzen werden verlassen. So wird ein neuer Kirchenraum geschaffen.[1117]

Nach Ansicht Romano Guardinis ist es ungenügend, das Wesen der Prozession als *reine Bewegung* des Menschen aufzufassen:

> „Um die Fülle des Seelischen auszusprechen, genügen die Ausdrucksmöglichkeit des Körpers mit seinen Organen und Bewegungen, seinen Gliedern und seiner Gestalt nicht. Der Mensch weitet sie aus, indem er die Dinge der Umwelt in den Körperbereich einbezieht.“[1118]

Bei einer Prozession werden je nach den örtlichen Gewohnheiten bedeutungsgeladene Gegenstände mitgetragen. In diesem Abschnitt werden Gegenstände, wie Baldachin, Kreuz, Monstranzen, Heiligenstatuen, Reliquien, Kerzen, Prozessionsstangen und -fahnen, Weihrauch und Weihrauchfässer angeführt. Auch die Gegenstände innerhalb des Kirchenraumes sind bedeutungsgeladen und besitzen einen hinweisenden, symbolischen Charakter.

4.2.1 Kreuz und Kreuzträger

Zur Ausstattung der Prozession gehört schon seit früher Zeit das Kreuz (crux), dem eine besondere Verehrung zukommt. Das Kreuz symbolisiert „das Ineinander (nicht Nacheinander!) von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Es stellt das ureigen christliche Geheimnis vor Augen: den Übergang von Tod zum Leben als Selbstmitteilung Gottes an die Menschen in Jesus Christus“[1119].

Der Brauch des Vorantragens des Vortrage- bzw. Prozessionskreuzes leitet sich aus Kriegen und Demonstrationen her. Ursprünglich war bei den Christen das Kreuz als Siegeszeichen bekannt. Im 10. Jahrhundert wurden symbolische Gestalten von *Sonne und Mond* um das Kreuz dargestellt und durch das *Zeichen* einer Schlange zu Füßen der *Sieg* angedeutet.

[1117] Vgl. ebd., 21-23.

[1118] GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 47.

Im christlichen Altertum wurde bereits bei der Einzugsprozession ein auf einen Schaft gestecktes Kreuz mitgetragen.[1120] In der Kunst hat das Kreuz in der Darstellung des blutüberströmten leidenden Christus der Gotik und des gekreuzigten Christkönig der Romantik wie auch in der Liturgie eine vielfältige Gestaltung erfahren.[1121]

Bei den Prozessionen ist der Blick auf das Tragkreuz gelenkt, das auch bei einer szenischen Liturgie Verwendung findet. Bei dieser Liturgie wird an die alte römische Palmsonntagsordnung und deren Brauchtum erinnert. Mit dem Kreuzschaft wurde an das verschlossene Tor gestoßen. Eine ähnliche Zeremonie findet sich im christlichen Osten in der Liturgie der Osternacht und liegt in der Bedeutung des *Aufbrechens der Unterwelt*.[1122]

Neben den Grundsätzen der Ästhetik verlangt die Symbolik des Kreuzes wesentlich mehr. Zum einen vermittelt der *Kreuzträger* die Bereitschaft seines Dienstes und bekundet überdies den Glauben an den Gekreuzigten. Das Gedenken wird in der Passionszeit, des Karfreitags und des Festes der Kreuzerhöhung sowie in den Texten zur Weihe innerhalb der Liturgie entfaltet. Im frühen Mittelalter wurde das Kreuz mit biblischen Szenen, Bandmustern, Spiralen usw. geschmückt.[1123] Das Kreuz vermittelt eine Botschaft:

> „Die Kirche schaut das Kreuz im Verklärungsglanz. In ihm fasst sie alle Christusmysterien zusammen: Passion, Auferstehung, Weltherrschaft, Parusie. Das Kreuzzeichen ist unter allen liturgischen Zeremonien der häufigste Gestus. Es ist sakramentaler Träger der Heilgnaden, Ausstrahlung göttlicher Kraft und Segnung.“[1124]

An Sonn- und Festtagen sollte eine Einzugsprozession möglich sein. Durch diesen Eröffnungsakt kann ein deutliches Zeichen des Gottesdienstbeginnes gesetzt werden.

[1119] ÜHLEIN, Hermann, Kreuzverehrung am Karfreitag, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 115-120, hier: 115.

[1120] Vgl. FORSTNER, Die Welt der Symbole, 22.

[1121] Vgl. ebd.

[1122] Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 149.

[1123] Vgl. FORSTNER, Die Welt der Symbole, 22.

[1124] Ebd.

Das Vorantragen des Kreuzes macht deutlich, „dass der Ort für die Feier des Gottesdienstes bereitet wird“[1125]. Dieser *äußerlich sichtbaren Bereitung* entspricht die innere Einstimmung der Gemeinde während des Eröffnungsgesanges der Einzugsprozession. Das Altarkreuz wird im heutigen Sprachgebrauch „Vortragekreuz“ genannt, das in den letzten Jahrhunderten einen festen Platz auf dem Altar oder in seiner unmittelbaren Nähe findet.[1126]

4.2.2 Der Baldachin – Abbild des „Himmlischen Jerusalem“

Bei Prozessionen wird der Baldachin[1127] volkstümlich „Himmel“ bzw. „Traghimmel“ genannt und galt ursprünglich als Herrschaftszeichen der Monarchen. Seit dem 12. Jahrhundert ist seine Verwendung urkundlich nachweisbar.[1128] Der Baldachin stammt aus dem Orient und schafft einen sakralen Raum um die geehrte Persönlichkeit. Ursprünglich bot der Baldachin Schutz vor Sonne, Regen oder anderen Zugriffen und kam bald darauf im Herrscherzeremoniell als ein Zeichen der Ehrerbietung zum Einsatz.

Neben den transportablen Baldachinen wurden in der frühen Kirche auch feste Baldachine, die auch die Bezeichnung „Kiborium“ tragen, über Gräber, dem Altar, Taufbecken errichtet.[1129] Beispielsweise wird der *Holzbaldachin* über dem Hl. Grab in Jerusalem und *Skulpturbaldachine* in den gotischen Kathedralen angeführt. Letztere bildeten das himmlische Jerusalem ab.[1130]

[1125] SCHWARZENBERGER, Liturgie mit allen Sinnen, 279.

[1126] Vgl. Teil II, 1.6.1.8 Der Altar als „Tisch des Herrn“.

[1127] Im Mittelhochdeutschen wird der Baldachin „baldekin“ genannt.

[1128] Vgl. VAVRA, Elisabeth, Art. Baldachin, in: Norbert ANGERMANN / Robert AUTY (Hgg.), Lexikon des Mittelalters, Bd. I (ND München / Zürich 1980), München 2003, 1362.

[1129] Vgl. FELBECKER, Prozession, 260-264, bes. 261.

[1130] Weiterführende Literatur siehe: BANDMANN, Günter, Art. Baldachin, in: Engelbert KIRSCHBAUM u.a. (Hgg.), Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1: Allgemeine Ikonographie (Sonderausgabe), Freiburg im Breisgau / Rom / Wien u.a. 2004, 239-241, bes. 239; SMITH, Earl Baldwin, The Dome. A Study in the History of Ideas (Princeton Monographs in Art und Archaeology 25), Princeton/New York 1950.

Der Baldachin ist ein Schirmdach über verehrungswürdige Orte, Gegenstände und Personen. Bei feierlichen Prozessionen wird er über dem Allerheiligsten und Passionsreliquien, auch über dem Bischof beim feierlichen Ein und Auszug, getragen.[1131]

Bei der Fronleichnamsprozession wird heute noch ein transportabler Baldachin verwendet. Dieser bestand und besteht immer noch aus einem von vier Stangen getragenen Stoffdach, das über den Priester, der die Monstranz mitführt, gehalten wird. Zunächst entstand der Baldachin aus weißem Leinen (Baldak).

Später wurde die Ausstattung immer prachtvoller, in dem goldene Stoffe aus Seide, Samt und Brokat verwendet wurden. Schließlich weist der Baldachin (Tragehimmel) auf die Symbolik des Himmels hin. Die Herrlichkeit (gr. δόξα) des Herrn soll zeichenhaft zum Ausdruck kommen. Das Bild der oder Vorauskosten der *ewigen Herrlichkeit* ist letztlich für alle liturgischen Handlungen geltend.[1132]

4.2.3 Kerzen –Weihrauchgefäß und Weihrauch

Den Mittelpunkt der Prozession bildete die so genannte *Sakramentsgruppe*. Traditionell wurde dieser Mittelpunkt durch *Kerzen und Weihrauch* hervorgehoben und für die Sinnesorgane der Augen und Nase spürbar gemacht.[1133]

Zur Grundausstattung einer liturgischen Prozession gehören Weihrauchgefäße, aus denen Weihrauchduft strömt. Mit Weihrauch wird der Geruchssinn angesprochen. Das Weihrauchfass findet neben der Eucharistie und anderen liturgischen Feiern bei den sakramentalen Prozessionen Verwendung. In den Riten des Westens und des Ostens wird das Weihrauchfass samt Zubehör zu den liturgischen Geräten gezählt.[1134]

[1131] Vgl. BERGER, Rupert, Art. Baldachin, in: NHThG, 47f.

[1132] Vgl. SCHWARZENBERGER, Liturgie mit allen Sinnen, 274.

[1133] Vgl. FELBECKER, Prozession, 264-267, bes. 264.

[1134] Vgl. BRAUN, Joseph, Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung (ND München 1932), Hildesheim u.a. 1973, 598-642, bes. 598f.

Im Alten Testament fand die Verwendung von Weihrauch vor allem im Räucheropfer seinen Ort. In den ersten Jahrhunderten wurde im christlichen Gottesdienst kein Weihrauch verwendet, da das frühe Christentum wegen der Nähe zum Opferkult dem Weihrauch gegenüber eine ablehnende Haltung annahm.[1135]

> „Weihrauch ist ein getrockneter Wundsaft von bestimmten Bäumen der Gattung Boswellia. Diese Gattung, von der es etwa 25 Arten gibt, ist in Südarabien, Nordostafrika und Vorderindien heimisch. Der weitgehend einzige hierzulande erhältliche Weihrauch kommt von der Südküste der arabischen Halbinsel, dem Gebiet der heutigen Staaten Jemen und Oman. Er fließt als Harz aus Bäumen der *Boswellia sacra (Boswellia carteri)* aus. Die Gewächse dieser Spezies, die zur Gattung der Burseaceen gehören, werden zwei bis drei Meter hoch.“[1136]

Die Verwendung des Weihrauchs ist sowohl in der römisch-lateinischen wie vor allem in der orthodoxen Liturgie ein Zeichen der Anbetung Gottes und findet in der Beweihräucherung des Altares, der konsekrierten Hostie in der Monstranz, des Lektionars und in der Verehrung der Heiligen durch die Beweihräucherung von Reliquien und Bildern von Heiligen Verwendung. Martin Geisser führt zur Begründung an, dass das *Rauchopfer im römischen Herrscherkult* das Bekenntnis zur Staatsreligion darstellte.[1137]

Vor dem Kaiserbild wurde Weihrauch aufgelegt. Die Weihrauchverwendung galt nicht nur zum Ausdruck der *Ehrung des Kaisers*, sondern auch *hoher Beamter*, und besonders zur *Ehre* und zur *Besänftigung* der Götter.[1138]

Der Weihrauch diente außerdem in den alten Mittelmeerkulturen beim Totenkult zur Vertreibung des Verwesungsgeruches. Ein vermögender Mann ließ sich auf der Straße eine Räucherpfanne voraus tragen, um den Gestank etwas zu mindern. Erst nach der Christenverfolgung im 4. Jahrhundert geriet der Weihrauch wieder in Verwendung. Neben der praktischen Verwendung zur Luftverbesserung und der Erfrischung wurde und wird er auch heute noch symbolisch gedeutet.

[1135] Vgl. PFEIFER, Der Weihrauch, 36-39.

[1136] Ebd., 11.

[1137] Vgl. GEISSER, Martin, Die heilige Meßfeier. Eine Hilfe zum besseren Verständnis, Freiburg/Schweiz 1999, 30f.

Von großer Bedeutung sind zwei Beispiele der Weihrauchverwendung in der Liturgie: Als erste Hinweise zur Verwendung des Weihrauchs in der Liturgie gelten *Weihrauch als (Opfer-)Gabe* und als *Ehrenzeichen*.[1139]

Die Beweihräucherung des Allerheiligsten ist ein sichtbarer Akt der Verehrung und der Anbetung. Das Inzensieren der Priester und des Volkes weist auf ihre Würde hin. Bei den Prozessionen ist die Inzens bei den errichteten Altären eine Selbstverständlichkeit.[1140] „Die einmal hergestellte Verbindung zwischen Allerheiligstem und Weihrauch wurde wie selbstverständlich auf andere öffentliche Anlässe übertragen, bei denen eine *Expositio sanctissimi* stattfand, so auf Andachten und theophorische Prozession.“[1141] Nach dem Tridentinischen Ritus wurde sowohl für Andachten wie auch für Prozessionen die zweimalige Inszenierung vorgeschrieben: Zum Beginn der Aussetzung vor dem Erheben der Monstranz vom Altar und vor dem Segen. In der Prozession weist die Verwendung von Weihrauch bei der Prozession auch auf das himmlische Jerusalem hin.[1142]

Ebenso wie Weihrauch gehört das Licht – in Form von Kerzen oder Fackeln – dazu. Das Licht der Kerzen weist auf Christus selbst „als Licht der Welt“ hin (Joh 8,12; 9,5). Das Licht spiegelt sich sowohl in den Strahlen der Monstranz als auch im Kerzenlicht. Das Christentum übernahm seinen Gebrauch von jüdischen und hellenistischen Vorbildern. Das Motiv dürfte auch in den eucharistischen Prozessionen aufgegriffen worden sein. Früher wurden Pechfackeln verwendet. Später wurden diese von Wachsfackeln abgelöst. In den mittelalterlichen Zunftordnungen werden Kerzen und hohe Kerzenstangen in der Hand als Prozessionsinventar erwähnt. Heute tragen die Prozessionsteilnehmer/Innen zu den verschiedenen Prozessionsanlässen meistens eine brennende Kerze in der Hand.[1143]

[1138] Vgl. ebd.
[1139] Ebd., 30f.
[1140] Vgl. ebd.
[1141] PFEIFER, Der Weihrauch, 78.
[1142] Vgl. ebd.
[1143] Vgl. FELBECKER, Prozession, 264-266.

4.2.4 Die Monstranz – Entstehung, Bedeutung und Vielfalt der Formen

Da die Monstranzen in der Prozessionsbewegung mitgeführt und gezeigt werden, also hinsichtlich der „Schaufrömmigkeit“ eine wesentliche Bedeutung bis heute erlangen, wird der Bedeutung und Vielfalt der Monstranzen im folgenden Aufmerksamkeit gewidmet.

Das Zentrum des bereits erwähnten Festes Fronleichnam bildet die Realpräsenz Christi im konsekrierten Brot (Hostie). Die Besonderheit der Fronleichnamsprozession erwies und erweist sich immer noch darin, dass der Priester mit der Hostie in der Monstranz unter einem Tragehimmel (Baldachin) durch Wege und Straßen schritt bzw. schreitet. Das Allerheiligste wird in der Form des eucharistischen Brotes sichtbar gemacht. Bis zum Aufkommen der Monstranz fand die Pyxis das Auslangen. Als Pyxis wird ein haltbares, verziertes, metallenes und innen vergoldetes liturgisches Gerät zur Aufbewahrung konsekrierter Hostien bezeichnet.

Das *Zeigegerät* lautet Monstranz, und leitet sich vom lat. Verb „monstrare“ her, d.h. „zeigen“ her. Da es zum Herumtragen eines transportablen Behälters bedurfte, fand gelegentlich ein Schrein (feretrum) Verwendung.[1144]

Für die *Exposition der konsekrierten Hostie* setzten sich ab dem 12. Jahrhundert transportable Behälter durch, die den Blick durch ein kleines Fenster freigaben. Im 15. Jahrhundert dienten Gefäße mit einem gläsernen Einsatz, die ursprünglich der Verehrung der Reliquien dienten.[1145]

Ab dem 15./16. Jahrhundert entwickelte sich ein neues Gefäß, das gute Sichtbarkeit und gewährleisten und hinsichtlich Gewicht und Größe zum Mittragen der *geweihten Hostie* angemessen sein soll. Zum öffentlichen Umhertragen bei sakramentalen Prozessionen ist die Monstranz als liturgisches Gefäß geeignet. Dies trifft besonders bei der Fronleichnamsprozession zu.

[1144] Vgl. BERGER, Rupert, Art. Monstranz, in: NHThG, 356.
[1145] Vgl. BRAUN, Das christliche Altargerät, 348.

In der Monstranz ist das heiligste Sakrament unter der Gestalt des Brotes zur Verehrung und Anbetung ausgesetzt, besonders dann, wenn diese eine besonders feierliche Gestalt erhält, wie dies beim Fest Fronleichnam der Fall ist. Bei der privaten Aussetzung wird lediglich die Tür des Tabernakels geöffnet. Dabei wird das mit einem Velum (lat. Segel, Hülle) umhüllte Ziborium, in dem sich das heiligste Sakrament eingebettet ist, sichtbar gemacht.[1146]

Nach Joseph Braun ist die Monstranz des mit dem Fronleichnamsfest „in innigem Zusammenhange stehenden, weil aus ihm erwachsenen Brauches, das heiligste Sakrament öffentlich zur Verehrung auszusetzen und es zu gleichem Zwecke öffentlich in der Prozession umherzutragen“[1147]. Und das, „was während der Prozession geschehen wird, die Verehrung durch den Klerus und die Gläubigen […] auf der Monstranz selbst schon abgebildet, vielleicht vorweggenommen“[1148] ist. Für noch wahrscheinlicher hält er es, „daß hier ein Bestandteil der Liturgie des himmlischen Jerusalem dargestellt ist, dessen Vorwegnahme sich in der irdischen Liturgie vollzieht.“[1149]

Gotische Monstranzen zeigen nicht nur den Typus der Turmmonstranzen aus dem 14. bis in das frühe 16. Jahrhundert, sondern auch den der pyxidenförmigen Monstranz. Die Ständer der gotischen Monstranzen zeigen trotz ihrer Verschiedenheit den gleichen Typus. Die *Ständer* der spätgotischen Monstranzen weisen im Wesentlichen dieselbe Form auf und sind aus einem weit ausladendem Fuß, einem mehrseitigen, gewundenen oder runden Schaft und einem architektonisch gestalteten „nodus“ (lat. für „Knoten“) gebildet.[1150]

Der „nodus“ wies im Allgemeinen die Form eines Knaufes auf. Das Zwischenstück schafft die Verbindung vom Schaft zum Schaugefäß. So verhält es sich auch bei den pyxidenförmigen Monstranzen.

[1146] Vgl. ebd.
[1147] Ebd., 360-376, bes. 353.
[1148] FELBECKER, Prozession, 250.
[1149] Vgl. ebd.

Die *Schaugefäße* sind Behälter zur Aufnahme des Allerheiligsten und weisen in ihrer Verschiedenheit in ihrer stilistischen Beschaffenheit auf *drei Formen* hin: die pyxiden- oder laternenförmig Form, die turmartige Form und die retabelartige Form.[1151]

Folgende Ausführungen leisten einen Beitrag hinsichtlich der *Bedeutungsgeschichte* und *Entstehung* dieser Formen mit ihren schmuckhaften Ausstattungen.

- Pyxidenförmige Monstranzen

  Pyxidenförmige Monstranzen hießen „tabernacula“ und waren vor allem in Italien beheimatet. Im späten Mittelalter gab es diese auch außerhalb Italiens. Der Behälter ist bei dieser Form meistens an allen Seiten durchsichtig. Es gibt auch Monstranzen, die nur an der Vorderseite bzw. an ihrer Rückseite eine Öffnung aufweisen. Josef Braun führt als Beispiel die Monstranz im Brüsseler Museum an. Eine Abbildung eines mit *vierseitigem pyxiden- oder laternenartigen Schaugefäßes* findet sich auf einem Gemälde im Museum zu Antwerpen aus dem 15. Jahrhundert. Es stellt einen Papst dar, der den Segen mit dem Allerheiligsten spendet.[1152]

- Turmförmige Monstranzen.

  Die *turmartige* Form des Behälters dient der Aufnahme des Allerheiligsten und ist vorn und hinten mit einem mit Glas verschlossenen Metallzylinder ausgestattet. Turmförmige Schaugefäße traten in Deutschland, Österreich, Ungarn auf. Der Glasverschluss ist von einer kreisförmigen, mit Rosetten ausgestatteten, Inschrift oder verzierten Umrahmung mit einem Zackenkamm umgeben. Ein hinteres Türchen erlaubt das Einsetzen der heiligen Hostie.[1153]

[1150] Vgl. BRAUN, Das christliche Altargerät, 360-368.
[1151] Vgl. ebd.
[1152] Vgl. ebd., 367f.
[1153] Vgl. ebd.

- Retabelartige Formen der Monstranzen

  Die *retabelförmigen* Monstranzen der Gotik fanden erst im späten 15. bis Mitte des 16. Jahrhunderts vornehmlich im Süden und Osten Deutschlands, im Westen jedoch nur vereinzelt, Verwendung. Pyxiden stellen einen mit pyramiden- oder kuppelartigen Deckel, der mit einem Kreuz bekrönt ist, dar.[1154]

Je nach der Zeitgeschichte und Örtlichkeit werden also verschiedene Typen von Monstranzen unterschieden, auf die in einem groben Umriss auch auf die *formale Beschaffenheit* hingewiesen wird:

- Die Turmmonstranz

  Aus den anfangs pyxidenförmigen Monstranzen entstanden *Turmformen*. Die hoch aufsteigende Turmmonstranz aus der Gotik bestand aus einem auf einem Sockel stehenden Schaubehälter und bot viel Schmuck aus Gold und Silber. Christus wurde als der Auferstandene oder Schmerzensmann dargestellt. Im 15. Jahrhundert stand das Interesse der Gläubigen am leiblichen und leidenden Christus im Mittelpunkt.[1155] Nach Sabine Felbecker sind Turmmonstranzen „Nachbildungen des Heiligen Grabes“[1156] Der Glaszylinder stellt den „mehrgeschossig von Stützen und Arkaden umgebenen und mit Kuppel bekrönten Innenraum“ dar.[1157]

- Die Scheibenmonstranz

  Die Scheibenmonstranz ist eine mit Ständer versehene Monstranz der Renaissance und des Barock. Die Renaissancemonstranzen und die Monstranzen des frühen Barocks weisen wiederum nicht nur den Typus der Scheibenmonstranz auf, sondern den der Turmmonstranz und der retabelförmigen Monstranz.[1158]

[1154] Vgl. ebd., 366f.

[1155] Vgl. FELBECKER, Prozession, 245.

[1156] Ebd., 249.

[1157] PERPEET-FRECH, Lotte, Die gotischen Monstranzen im Rheinland (Bonner Beiträge zur Kunstgeschichte 7), Düsseldorf 1964, 79.

[1158] Vgl. BRAUN, Das christliche Altargerät, 380.

Zum Ständer der Renaissance- und Barockmonstranzen berichtet Joseph Braun, dass die gotischen Formen verdrängt wurden, „auch wenn sie im System der Form an des Aufbaues an dem aus der Gotik überkommenen Typus festhielten“[1159]. Dies gilt jedoch nicht für eine gotische bzw. Renaissance-Form. Auch im Mittelalter und in der Folgezeit bestand nicht die Festlegung auf einen einzigen Formtypus, sondern auf formal verschiedene Typen. Abgesehen von allen Sonderformen lassen sich in der Vergangenheit die Monstranzen in zwei Gruppen unterscheiden, nämlich mit einem Ständer versehene und ständerlose, die mit einem Sockel ausgestattet sind. Die auf einem Ständer befindlichen Monstranzen fanden überwiegend Verwendung. Während die gotischen Scheibenmonstranzen auf Christus, das Licht, hinweisen, gab es Scheibenmonstranzen mit kapselartigem Schaubehälter. Diese waren im Barockzeitalter üblich. Das eucharistische Brot wurde in der Monstranz eingebettet und zog die Blicke der Schauenden auf sich, so dass sich dem Auge ein Ersatz dessen bot, das im Grunde nicht sichtbar ist. Bei diesen Anlässen entstand die Gefahr einer Überformung dieses Frömmigkeitskultes, so dass die Liturgie verdrängt wurde. Ähnlich wie die gotische Kathedrale wird die architektonische Scheibenmonstranz als eine *Abbildung des himmlischen Jerusalem erachtet*. Diese Assoziation ist beim Zeigen der Monstranz im Vorübergehen jedoch ungewiss.[1160]

> „Scheibenförmige Monstranzen im Sinn und von der Art der nach-mittelalterlichen Scheibenmonstranzen, das sind Monstranzen mit einem aus Behälter und flacher Umrahmung desselben bestehenden, völlig unarchitektonischen, an eine Rund- oder Ovalscheibe erinnernden Schaugefäßes, hat es im Mittelalter bestenfalls nur ganz vereinzelt gegeben; auffallend genug, da doch Scheibenreliquiare in diesem nicht gar selten entstanden.“[1161]

Der Schaft des Ständers der Renaissancemonstranzen zeigt eine Wölbung. Die Rundung wird mit dem *nodus* verschmolzen. Dieser wird zum Bauch der Vase und das untere Schaftstück zum Vasenfuß.

[1159] Ebd.

[1160] Vgl. ebd., 361.

[1161] Ebd., 379.

So entsteht ein vasenförmiges Gebilde.[1162] Erst bei den späten Barock- bzw. Rokoko-Formen ist die Rede von einer Monstranz.

- Die Rokokomonstranz

  Bei den Rokokomonstranzen ist oft die Vasenform nicht mehr erkenntlich, da der Fußhals in den Schaft übergeht. Eine leichte Schwellung des Schaftes bildet den *nodus*. Andere Monstranzen des Spätbarocks weisen im Schaft eine Folge von Ringen, Einschnürungen bzw. Wülsten auf. Aus dem Klassizismus ist ein Typus des Ständers bekannt, der von der Renaissance geschaffen und im Barockzeitalter häufig verwendet wurde. Bei diesem Typus wurden allerdings die üppigen, willkürlichen Formen des Spätbarocks wieder schlichter und wirkten dadurch beinahe nüchtern.[1163]

- Die Ziborium-Monstranz

  Diese Monstranzen waren in nachmittelalterlicher Zeit und in Spanien, Frankreich und Deutschland in Verwendung. Am häufigsten fanden sie in Belgien eine Verbreitung. Eine Ziborium-Monstranz aus der Zeit des Barocks aus dem Jahr 1694 hat sich in Graz erhalten. Bei dieser Monstranz wurde der Ständer durch ein Ziborium ersetzt. Darauf wurde ein kapselförmiger umrahmter, von barockem Rankenwerk umrahmter Behälter für das Allerheiligste gesetzt und schließlich der Deckel des Ziboriums befestigt. Der eine Krone darstellende Deckel des Ziboriums wurde zur Aussetzung des Allerheiligsten abgehoben.[1164]

- Die Kelchmonstranz

  In Portugal wurde der Ständer der Monstranz durch einen Kelch ersetzt. Die portugiesischen Kelchmonstranzen entstanden im späten 16. bis 18. Jahrhunderts.

[1162] Vgl. ebd., 380f.
[1163] Vgl. ebd., 384.

Der Behälter zur Aufnahme der Hostie besteht in einer runden, scheibenförmigen Kapsel, die am Rand mit Zieransätzen versehen wurde. Er steht auf einem niedrigen, zylinderförmigen Sockel, der eine große Weite aufweist, so dass er als Deckel auf den Kelch aufsetzen kann.[1165]

Die Kuppel wird von Säulchen getragen, die auf den konsolenartigen Ansätzen des Zylinders sitzen.[1166]

- Die Sonnen- bzw. Strahlenmonstranz

  Joseph Braun erachtet die Sonnenmonstranz als „die eigenste Schöpfung des Barock“[1167]. Nachweislich gibt es die Sonnenmonstranz nicht vor der Mitte des 17. Jahrhunderts, obwohl in Siena eine Sonnenmonstranz mit einem gotisierenden, im Stil der frühen Renaissance Zeit ornamentierten Ständer im 15. Jahrhundert ursprünglich ist. Die Sonnenmonstranzen mit ihrer Umrahmung von Strahlen stammen insbesondere aus dem Barockzeitalter.[1168] Dabei wurden die Strahlen der Sonnenmonstranzen wie die Umrisse des architektonischen Designs wahrgenommen, nicht die Hostie selbst. In den Sonnenmonstranzen wird Christus in den Strahlen der Sonne versinnbildlicht. Die Monstranzen besaßen durch ihre edle Material-Verarbeitung und Verzierung mit Edelsteinen einen kostbaren Wert.[1169]

- Die Kreuzmonstranz

  Diese Monstranzen weisen auf das Kreuzgeschehen hin, vor allem auf das Kreuzesopfer, das im Mahl neu vergegenwärtigt wird. Die meisten Kreuzkirchen haben Kreuzpartikel in die Monstranzen gefasst.

[1164] Vgl. ebd.
[1165] Vgl. ebd., 384f.
[1166] Vgl. ebd.
[1167] Ebd., 392.
[1168] Vgl. ebd.
[1169] Vgl. FELBECKER, Prozession, 250f.

Beim Abschied der Wallfahrer erfolgte eine Segnung mit den Kreuzmonstranzen.[1170] Joseph Braun betont, dass sowohl Ziborium- wie auch Kelch-Monstranzen als Notbehelf beim Fehlen der Mittel zur Anschaffung einer eigenen Monstranz galten.[1171]

Im Rahmen der Ausführungen über Prozessionen, die vornehmlich der Bewegungs- und Ausdrucksdimension, aber auch der sinnlichen Wahrnehmung und symbolischen Bedeutung gewidmet sind, konnten nur einige bedeutsame Monstranzen angeführt und auf keine Sonderformen eingegangen werden.

4.2.5 Prozessionsfahnen und Prozessionsstangen

Fahnen und Stangen zählen nicht unbedingt zu den Requisiten einer Fronleichnamsprozession und besitzen keine liturgische Funktion. Sie schmücken den neu geschaffenen Sakralraum im Außenraum. Ihnen wird eine unterschiedlich hohe Bedeutung zugewiesen.

- Prozessionsfahnen

  Prozessionsfahnen weisen auf den Sieg Christi hin und finden bei den Prozessionen Verwendung. Im Gebrauch der Fahnen fließen mehrer Motive zusammen. Die Fahnen traten erst im 1o. Jahrhundert auf und wurden als Schmuck des Altarraums und Hinweis auf den Sieg Christi benutzt. Zur Prozession finden die Fahnen senkrecht getragen ihre Verwendung.[1172]

  „Sie ehren den gegenwärtigen Gott und weisen Teilnehmer und Außenstehende auf ihn hin. Zugleich rufen die Menschen sich durch ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft in Erinnerung und zeigen sich als solche. Diese Selbstdarstellung wird relativiert durch ihre Bezogenheit auf die göttliche Mitte der Prozession. Doch man kann ebenso feststellen, dass die zentrale Rolle des gegenwärtigen Herrn relativiert wird durch die Wichtigkeit der Menschen, die sich – zumindest zum Teil – auch selbst feiern.“[1173]

[1170] Vgl. BRAUN, Das christliche Altargerät, 384f.

[1171] Vgl. ebd.

[1172] Vgl. FELBECKER, Prozession, 267-272, bes. 267.

[1173] Ebd., 269.

Prozessionsfahnen sind sie als Ausprägung des Volksbrauchtums in bestimmten Gegenden anzutreffen. „Aus dem Ziertuch, das an einer Querstange unter dem Kreuz angebracht war, entstand durch Vergrößerung des Tuches und Verkleinerung des Kreuzes die Kirchenfahne in ihrer klassischen Form.“[1174] Walter Kaspar macht dabei auf einen wesentlichen Aspekt der *Symbolverschiebung* aufmerksam, in der das Wesentliche in den Hintergrund gerät. Daran lassen sich die Verschiedenheit der Inhalte ablesen: „Das Kreuz als Symbol für Tod und Auferstehung – kurz gesagt: für Ostern – trat in den Hintergrund.“[1175]

Die Fahnen mit der Darstellung von Heiligen und mit den Symbolen von Zünften und Vereinigungen rückten in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.[1176]

- Prozessionsstangen

Die *Prozessionsstangen* treten in ihrer Bedeutung hinter die Prozessionsfahnen zurück und werden hauptsächlich in Österreich, Südtirol und in Bayern während der Prozession mithilfe von Schultertüchern mitgetragen. Die in Österreich bezeichneten *Prangstangen* weisen eine Höhe bis zu acht Metern auf und sind mit farbiger Wolle oder Blüten umwunden und enden am obersten Ende in einem Baumwipfel. Sie werden im Mittelgang der Kirche aufgestellt. Die Prozessions-Stangen sind vom Ursprung her einerseits als Stab im Sinne des Herrschaftszeichens bedeutsam. Dazu zählen vor allem Bruderschaftstäbe. Diese sind ohne Kerze belegt. In Südtirol sind die Prozessionsstangen meist mit Heiligenfiguren einer Bruderschaft ausgestattet und weisen eine Mehrstöckigkeit und Drei- und Vier-Dimensionalität auf, so dass sie von allen Seiten betrachtet werden können. In Süddeutschland gelten „größere bemalte oder getriebene metallene und hölzerne Schilde an Stangen“[1177] als Standard.

[1174] KASPAR, Geheiligte Zeichen, 93f.

[1175] Ebd.

[1176] Vgl. ebd.

[1177] FINKENSTAEDT, Thomas/Helene, Beiträge zu einem Inventar der Südtiroler Prozessionsstangen, in: Der Schlern 55 (1981) 299-312, hier: 299.

Als weiterer Ursprung sind die „gestabten“ Kerzen aus dem 13. Jahrhundert belegt. Diese standen paarweise am Altar, wurden auch als „Wandelkerzen“ getragen und erhielten eine vielfache Ausgestaltung.[1178]

„Am reich überlieferten bayrischen Material wurde eine Systematik entwickelt, die auch für die Südtiroler Stangen, ja für den ganzen katholischen deutschsprachigen Raum anwendbar ist, während die inzwischen bekannt gewordenen französischen und vor allem belgischen Prozessionsstangen neue Varianten bringen, wobei die zuletzt genannten das Handwerksgeschehen betonen – bis zu ganzen Werkstätten auf den Stangenspitzen. Die bayrischen Stangen mit Figuren betonen dagegen die Rolle der Patrone der Zunft, des Ortes oder der Kirche und bringen das eigentlich zünftische Element zum Beispiel nur als Attribut des Heiligen.“[1179]

Mit den Stangen, die zu Beginn der Aufklärungszeit auf Grund einer Magieverdächtigkeit verboten wurden, ist ein magischer Glaube verschiedener Art, z.B. gegen Heuschrecken- und andere Ungezieferplagen, verbunden. Auch die so genannten *Peststangen* waren mit Magie behaftet.

Die österreichischen Prangstangen stehen mit Frühjahrs- und Naturbräuchen im Zusammenhang und passen zum Charakter des Flurumgangs bzw. zum Fest Fronleichnam. In manchen Gegenden wird dieses Fest auch als Prangtag bezeichnet. Bei einem Vergleich treten die Besonderheiten einer bestimmten Landschaft hervor. Die Überlieferung von Südtirol weist Lücken auf, die auf eine bewusste Zerstörung bzw. auf ein achtloses Ruinieren bzw. Verschleudern hindeutet. Dies geschah vor allem bei den Gütern von Zünften. Die kleinen, hübschen Figuren der Prozessionsstangen kamen abhanden.[1180]

Besonders hart betroffen waren die Prozessionsstangen von Südtirol. Gravierend ist das Fehlen der Bruderschaftstäbe. Es könnte sich hiermit um die Folgen der Josephinischen Reformen handeln, in deren Verlauf die Bruderschaften im Jahr 1784 aufgehoben wurden. In der stilisierten Form der Stangen ist diese Verbindung nicht mehr so deutlich erkennbar.

[1178] Vgl. ebd., 299f.
[1179] Ebd., 300.
[1180] Vgl. ebd.

> Insgesamt lässt sich sagen, dass durch die Verwendung von Prozessionsstangen und gestabten Altarkerzen ein Sakralraum außerhalb der Kirche geschaffen wird, um so den Außenraum zu heiligen. Bei den Prozessions-Stangen spielt das optische Motiv eine Rolle, hohe Stangen optisch wirksamer sind als brennende Kerzen an hellen Sommertagen.[1181]

4.2.6 Die Prozessionskleidung

Liturgische Kleidung[1182] setzt deutliche Akzente, die besonders für Prozessionskleidung gelten. Im Rahmen der Prozession, vor allem der Fronleichnamsprozession, sind feste Vorschriften für die Kleidung der Kleriker auf der Fronleichnamsprozession gegeben.

Über der Albe oder dem Chorrock trägt der Pfarrer einen purpurfarbenen Chormantel. „Das Pluviale oder den Chormantel trägt der Priester bei Prozessionen und anderen heiligen Handlungen entsprechend den speziellen Rubriken der einzelnen Riten."[1183] Optische Effekte werden durch festliche Kleidung wahrgenommen und fördern das Miterleben, so dass eine Identifikation durch diese Effekte ermöglicht wird. In ländlichen Gebieten ist das Tragen von lokalen und farbenträchtigen Trachten bis heute üblich. Dabei handelt es sich um volkstümliche Festtagstrachten. Die Uniformen spielen ebenfalls eine große Rolle und stammen wohl aus einer Zeit, in der das Militär ein Geleit bot. Die Verwendung von alten Uniformen hat heute auf Grund des anachronistischen Zuges keine Bedeutung mehr. Jedoch ist die Beteiligung von Zünften und Innungen obligat, die ihrerseits ihre Identität in entsprechender Kleidung und mit Schmuckgegenständen zur Schau tragen. Diese Kleidung bietet heute eine Attraktion für die Zuschauer.[1184]

[1181] Vgl. FELBECKER, Prozession, 267-272, bes. 269-272.

[1182] An dieser Stelle wird in einer Knappheit auf die Prozessionskleidung eingegangen. Für eine ausführliche Beschreibung über die liturgische Gewandung siehe BRAUN, Joseph, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung. Entwicklung, Verwendung und Symbolik (ND Freiburg im Breisgau 1907), Darmstatd 1964.

[1183] IGMR (2002) 341: „Pluviale, seu cappa pluvialis, assumitur a sacerdote in processionibus aliisque actionibus sacris, iuxta rubricas proprias singulorum rituum".

[1184] Vgl. FELBECKER, Prozession, 272-276, bes. 272-274.

4.2.7 Blumenschmuck und Blumenteppiche

Nach Peter-Paul Kaspar „gehört die Blume zu den schönsten Liebesgaben“[1185], da sie der Sonne bedürftig und im übertragenen Sinn Sonne schenkt. Im Marienmonat, zu Pfingsten und zu Fronleichnam kommt der Blumenschmuck besonders eindrucksvoll zur Geltung. Das Wiedererwachen der Natur kann mit dem Lob Gottes in Verbindung gebracht werden. Die Blume besitzt eine starke Symbolkraft. Als besonderes Beispiel erwähnt Peter-Paul Kaspar die Pfingstrose, die Maria als „Rose ohne Dornen“ zugeordnet wird. Am Fest Fronleichnam streuten nach altem Brauchtum die Prozessionsteilnehmer Blumen auf Wege und Straßen in der Vorstellung, dass Gott selbst auf diesem Blumenteppich schreitet.[1186]

Das Blumenstreuen ist ein Ausdruck der Verehrung und Huldigung und soll in erster Linie den Weg verschönern. Das Streuen von Blumen hängt auch mit dem Aspekt der Gegenwart Gottes zusammen. Die ProzessionsteilnehmerInnen bereiten dem Herrn den Weg.[1187] Das Legen von Blumenteppichen verstärkt die Motive der *Verehrung und Huldigung*. Hinzu kommt der Opfergedanke. Die Blumenzierde wird zertreten und gibt sich ihrem Schicksal hin. Dieser Gedanke lässt sich auch auf das Menschenbild in seiner Hingabebereitschaft übertragen. In zahlreichen Gedichten wird die Blume als Bild des Menschen in seiner Hingabe zu Gott zum Ausdruck gebracht. Blumenteppiche werden für Christus ausgelegt, um die Berührung des Bodens des begleitenden Gottes zu vermeiden. „Der den Boden gänzlich bedeckte Blumenteppich lässt den Fuß an keiner Stelle mehr mit ihm in Berührung kommen und wird zum heiligen Weg.“[1188] Im Legen von Blumenteppichen finden sich *eucharistische* und andere *religiöse* Motive, die den ästhetischen Wert und die Huldigung steigern.[1189]

[1185] KASPAR, Geheiligte Zeichen, 78.

[1186] Vgl. DOSTAL-MELCHINGER, Iris, Blumenteppiche am Fronleichnamstag. Eine Studie zu Phänomen und Verbreitung, Wesen und Bedeutung eines kirchennahen Festbrauches (Kulturgeschichtliche Forschungen 12), München 1990, 195.

[1187] Vgl. FELBECKER, Prozession, 252-260.

[1188] Ebd., 257.

[1189] Vgl. ebd.

4.2.8 Glocken und Schellen

Glocken und Schellen tragen allgemein zur Festlichkeit bei und können mit Musik und Signal umschrieben werden. Ihre Funktionstätigkeit ist in Prozessionen und im Gottesdienst aufgenommen.

Die Verwendung von geweihten Glocken stammt nach Hermann Reifenberg aus dem 6. Jahrhundert. Manche spezielle Ausprägungen sind auch ähnlich wie die Glocke bei den verschiedensten Anlässen in Verwendung. Das in den Ostkirchen gebräuchliche Semantron, eine Platte aus Holz oder Metall, und andere ähnliche Instrumente blicken auf ein hohes Alter zurück.[1190]

4.2.9 Das Mitführen von Kreuz, Reliquiare, Figuren, und Bilder

Weitere Gestaltungselemente sind die *Mitführung von Figuren* (Muttergottes, Heiligenfiguren usw.) und Reliquiare, die im Rahmen der Ausführungen über Umzüge und Prozessionen (Bittprozessionen, Umzüge mit Bildern, Statuen und Reliquiare) erwähnt werden. Zu den Requisiten der Umzüge zählen neben dem Kreuz, Weihrauch und Weihwasser und geweihten Glocken auch Reliquien von lokalen Heiligen, Heiligenbilder. *Bilder*, *Reliquien und Heiligenstatuen* dienen der Zeichensetzung. Diese galten als Ersatz von Götterbildern.

> „Beim Zielpunkt solcher Feiern handelt es sich meist um Orte, die durch ein Tafelbild, eine Plastik o. ä. Bezüge zu einem bestimmten Mysterium oder zu einer Person haben. Vergleichbare Frömmigkeitszentren unterschiedlicher Prägung gibt es auch in heutigen Kirchen. Die Art und Weise, wie solche Bilder, Statuen oder Gegenstände (Devotionalien) in gemeindlichen Gottesdienst einbezogen werden, ist mannigfaltig.“[1191]

Unter dem lat. Begriff „Reliquien“ (Pl.) (gr. lipsanum) werden Überreste von Heiligen oder deren Besitz sowie Marterwerkzeuge verstanden.Die *Reliquien von Heiligen* wurden wegen der Wirksamkeit der Unheil abwehrenden Funktion, die ihnen zugesprochen wurde, mitgeführt.

[1190] Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 371.

Von den *Reliquien der Lokalheiligen* versprach sich das volksfromme Volk einen starken Einfluss auf Dämonen und Unwetter.[1192] Neben dem Weihwasser und geweihten Glocken wurde auch das *Kreuz zur Abwehr* mitgetragen. Die mittelalterlichen Reliquienprozessionen (Reliquienumgänge) prägten das Bild der Volksfrömmigkeit. Aus der Liturgiegeschichte sind zahlreiche Prozessionen zu Nebenaltären als besondere Form der *Memoria* bekannt. Allerdings ist vor bestimmten Formen des *dinglichen* Kultes zu warnen. Solche Frömmigkeitsobjekte sind neben Kreuzen, und Kerzen, Schellen und Glocken sowie Fahnen und Stangen auch Reliquiare. Die übersteigerte *Reliquien- bzw. Heiligenverehrung* begünstigte im Mittelalter den Aberglauben. Zur Sichtbarmachung der Reliquien wurden Schaugefäße verwendet, die eine Ähnlichkeit mit der Monstranz aufweisen.[1193]

Diese Sichtbarkeit kam der *Schau-Freude* besonders entgegen. Die Reliquienverehrung entartete im Mittelalter zur Magie und erfüllte die Menschen mit viel persönlicher und emotionaler Erlebnisqualität, die jedoch den Realbezug zur Reliquienverehrung der Gläubigen minderte. Die Reliquienverehrung dient vornehmlich als Andenken an Heilige. Ein Reliquiengrab wird als Aufbewahrungsort (der Überreste) eines Heiligen bezeichnet. Häufig befinden sich die Reliquiengräber unter einem (Neben-) Altar oder in einer Krypta.[1194]

Die *Reliquienverehrung bzw. Heiligenverehrung* besitzt bis in die heutige Zeit einen Sinn in einer kritischen Absetzung von den genannten Fehlformen der Magie und des Aberglaubens. Die Umzüge lösten die Frage nach der Peripherie aus. Eine Flucht in Nebensächlichkeiten begünstige ein „Pseudomittlertum“, das Jesus Christus als den einzigen Mittler zwischen Mensch und Gott im Bewusstsein der Gläubigen verdrängen ließ.[1195]

[1191] Ebd. 365.
[1192] Vgl. FELBECKER, Prozession, 194f.
[1193] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 132-135.
[1194] Vgl. ebd.
[1195] Vgl. ebd.

Nach Hermann Wegmann sind „Reliquienprozessionen […] wahrscheinlich […] aus den Translationen der Reliquien [entstanden], wie zunächst in Rom zum Schutz der Märtyrer-Gräber außerhalb der Stadt“[1196]. Mit dem Aufkommen der eucharistischen Prozessionen erfolgte keine gänzliche Ablösung dieses Brauchtums. Die mitgeführte Eucharistie übernahm wesentliche Charakteristika der Reliquienmitführung. Dies zeigt sich in der Tatsache, dass die ersten Gefäße der Aufbewahrung des eucharistischen Brotes Reliquienbehälter waren. So wurde das eucharistische Brot zur *wirksamsten Reliquie*. Ein Wandel zu einer Sakramentsprozession zeigte sich dahingehend, dass die Verehrung, die den Reliquien der Heiligen galt, später auf die Eucharistie übertragen wurde. Der Umzug bzw. die Prozession mit der in der Monstranz sichtbaren Hostie entwickelte sich zum kostbarsten Gut der Gemeinde.[1197] Das eucharistische Brot übernahm die Funktionen der Abwehr von Unwetter und Dämonen. Der Glaube an Dämonen abwehrende Wirkungen ist heute kaum noch vertretbar.

Das Schauen bezieht sich nicht nur auf die Hostie, sondern auch auf Christus selber und die *Reliquien der Heiligen*. Dem Anschauen der Reliquien wurden rettende Wirkungen zugeschrieben. Die *Reliquiare* besaßen die Eignung als Zeigegefäß. Durch das Glas oder Kristall boten sich die Reliquien dem Auge dar. Ursprünglich wurden sie zur Ausstellung von Reliquien verwendet.[1198]

Erst allmählich wurde es Sitte, während dieser Prozessionen das *Allerheiligste* zu zeigen. Durch das Anbringen einer Custodia oder Lunula wurden die Reliquiare ihrem neuen Zeck angepasst.[1199]

Bilder und Heiligenstatuen werden vor allem bei Fronleichnamsprozession mitgetragen. Das Ver- und Enthüllen wird auf bestimmte Bilder, Marienfiguren zu bestimmten Gelegenheiten sichtbar gemacht.

[1196] WEGMANN, „Procedere“ und Prozession, 30.

[1197] Vgl. FELBECKER, Prozession, 197-199.

[1198] Vgl. MAYER, Anton L., Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in: Odo CASEL (Hg.), Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes dem hochwürdigen Herrn Abte von Maria Laach Ildefons Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum, Münster 1938, 234-262, bes. 249.

[1199] Vgl. MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 485.

Oft handelt es sich um lebende Bilder: Verkleidete Personen, als Engel verkleidet, gingen mit und streuten Blüten oder trugen Leidenswerkzeuge. Personengruppen bildeten zusammen ein Bild. Meistens wurden Heiligenstatuen auf hölzernen Tragen mitgeführt: Eine Muttergottes-Statue, aber auch Statuen von Pfarrpatronen und Patronatsheilige der Zünfte. Auch bestimmte *biblische Szenen* boten eine überzeugende Darstellung. Dabei handelte es sich um Darsteller, die selbst glaubwürdig zu sein schienen. Die Szenen entstammen zum Großteil aus dem Alten und Neuen Testament, vereinzelt aber auch von Legenden oder Heiligengeschichten.[1200]

4.3 Prozession unter Einbeziehung von Schau und Spiel

Wie im vorigen Abschnitt bereits vorweggenommen, spielt die Schau im Rahmen der Prozession eine große Rolle. Die Prozession als *Umherziehen* weist eine Besonderheit auf, die darin besteht, dass es Zuschauer benötigt.

Sabine Felbecker bemerkt, dass Bewegung nur ein Element ist. „Erst durch die Einbeziehung von Schau und Spiel kommt das Phänomen Prozession als Ausdruckshandlung in den Blick.“[1201]

Die Liturgiewissenschaft hat die Rolle des Schauens nicht eigens thematisiert. Im Rahmen der Prozessionen werden zwei Betrachtungsweisen der Schau vorgestellt, die des Zeigens und die des Schauens:

> „Einesteils wird etwas gezeigt. Der demonstrative Charakter der Prozession ist zu untersuchen. Andererseits wird etwas geschaut. Die Rolle des Schauens als Element der Prozession hat zu beschäftigen. In diesem Zusammenhang muß die Rollenverteilung der betroffenen Menschen einbezogen werden: Es gibt Zuschauer und Mitziehende, und die Rollen des Schauens und Zeigens sind vielleicht nicht eindeutig diesen Gruppen zuzuordnen.“[1202]

[1200] Vgl. FELBECKER, Prozession, 282-297, bes. 282-284.

[1201] Ebd., 28.

[1202] Ebd., 24.

4.3.1 Die „Schau“ als Bestandteil der Liturgie

Die Rolle der Schau liegt zwischen *lebendigem Auffassen und Schaulust.* Die *Schau* ist Bestandteil der Liturgie.[1203]

„Die Zuschauer nehmen in äußerst emotionaler Intensität am Spielgeschehen teil.“[1204] Das Zuschauen ist eine *Form tätiger Teilnahme*. Zuschauer werden Mitfeiernde, und letztlich verändert das Zuschauen den Zuschauer. Die Liturgiewissenschaft hat das Schauen ungenügend berücksichtigt.[1205]

Das Schauen wird eher als etwas Nebensächliches gewertet und findet eher Raum im Bereich der Meditation, Betrachtung.

> „Im Gegensatz zum Hören ist das Schauen in der Liturgie wenig ausgeprägt. Obwohl ihm in der katholischen Liturgie eine größere Bedeutung zukommt als in der protestantischen, tritt es dennoch gegenüber dem Hören zurück. Die Tatsache, daß das Christentum eine Wortreligion ist […] macht sich in der Liturgie deutlich bemerkbar. Die Kommunikation zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander spielt sich in den Kategorien von Wort und Antwort ab; der erste Teil der Eucharistiefeier heißt nach wie vor ‚Wortgottesdienst‘, das Beten ist ein worthaftes, und selbst das Hochgebet ist vorrangig vom Wort bestimmt. Der Gottesdienst vollzieht sich im Wechselspiel von Sprechen und Hören. Demgegenüber tritt das Schauen in den Hintergrund.“[1206]

Wie bereits vorweggenommen, zielt die Schaufrömmigkeit des Mittelalters auf ein Verlangen der Schau des sichtbaren Gott, den man im Moment der *Elevation* glaubte, zu sehen. Die Erfahrung der Gegenwart Gottes führte zum Bedürfnis der Gottesschau.

Diese Schau galt im Mittelalter als *Kommunionersatz*. Im lateinischen Westen kam es zu Überbewertungen der so genannten Schaufrömmigkeit. Im 11. Jahrhundert kam es zu einer Entfaltung der eucharistischen Verehrung:

[1203] Vgl. ebd., 525.
[1204] Ebd.
[1205] Vgl. ebd., 540-547, bes. 540 u. 547.

> „Im Altertum legte man das Gewicht darauf, dass die Eucharistie wie die Taufe vor allem zur Heiligung der Seelen eingesetzt ist. Die Eucharistie zielt nicht so sehr darauf ab, Christus unter den Menschen gegenwärtig zusetzen, als vielmehr unsere Opfergabe zu werden und die Seele zu speisen und zu tränken. Wenn die Väter dieses Sakrament betrachteten, richtete sich ihre Aufmerksamkeit zuerst auf seine Wirkung. Gewiß bejahten sie die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, betrachteten sie jedoch durch die Heiligung hindurch, die sie hervorbringt.“[1207]

Während die östlichen Kirchen für das Bildhafte stets offen blieben, bildete im Westen das Betrachten eines Andachtsbildes eine andere Form des Schauens, das sich ebenfalls im Mittelalter ergab und die das Heilige vergegenwärtigte. Die Aufmerksamkeit konzentrierte sich seit dem 11. Jahrhundert auf die eucharistische Realität: „Das Problem der Realpräsenz tritt an die erste Stelle und wird fortan um seiner selbst willen betrachtet.“[1208]

Das an sich berechtigte Verlangen, die Hostie zu sehen, um sie anzubeten, führte zu Übertreibungen. Das Anschauen z.B. des leidenden Gottessohnes diente der individuellen Frömmigkeit. Der Betrachtende fühlt und leidet mit (compassio). Die Gefühle und Affekte, die als Reaktion dabei ausgelöst werden, bewirkten eine Nachempfindung des Schmerzensmannes. Besonders mit Schau verbunden ist die Fronleichnamsprozession, die ihre Wurzeln in der mittelalterlichen Schaufrömmigkeit hat. Im Mittelalter barg die Schaufrömmigkeit jedoch eine Gefahr, die darin bestand, dass durch die Schau-Freude des Volkes das *Mysterium der Liturgie* aus den Augen verloren ging. Die Schau des Herrn im eucharistischen Brot ersetzte zunehmend den Mitvollzug des Volkes der meist unverständlichen Liturgie des Mittelalters.[1209]

Diese Unverständlichkeit beruhte, jedoch nicht ausschließlich, auf der mangelnden Beherrschung der lateinischen Liturgiesprache. Mit Ausnahme der Schau ermöglichte die stille Messe keine aktive Teilnahme.

[1206] LENGELING, Wort, Bild, Symbol, 234.
[1207] MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 484f.
[1208] Ebd. 485.
[1209] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 132-135.

> „Das lebendige Miteinander von Vorsteher und Volk war, wenigstens soweit es das äußere Zeichen der sakramentalen Zuordnung der liturgischen Handlungen betraf, unterbrochen. Es wurde abgelöst von einem Nebeneinander, dieses wiederum wurde nur von gelegentlichen Glockenzeichen – etwa zur Wandlung – unterbrochen, um die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf besonders wichtige Teile der Meßliturgie zu lenken.“[1210]

Der feierliche Mitvollzug der Mysterien wurde im Lauf der Zeit aufs äußerte eingeschränkt. Im Äußeren liegt der innere, verborgene Sinn. Im liturgie-theologischen Kontext muss betont werden, dass sich das Geheimnis der Eucharistie den menschlichen Blicken entzieht und nur den Augen des Glaubens zugänglich wird. „Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.“[1211]

In der Zeit des äußerst seltenen Kommunionempfanges wurde den frommen Gläubigen die *Schau des eucharistischen Brotes* den Augen zugänglich. Um dieses größte Geheimnis zu erschließen, verlangte der Mensch zur Schau des Herrenleibes. Einen *heilswirksamen* Kontakt mit Christus wurde allein schon durch das Anschauen aufgefasst. Der Brauch der Fronleichnamsprozession ist für Zuschauer *ohne innere Teilnahme* eher zu einer Sehenswürdigkeit herabgewürdigt.[1212]

4.3.2 Die Auffassung der Prozession als „zweckfreies“ Spiel

Das „Heilige Spiel“ besitzt elementare Wurzeln. Es gab bereits frühe Versuche, heilsgeschichtliche Szenen zu spielen. Das Spiel vor Gott wird dadurch zeichenhaft erfahrbar und den Sinnen zugänglich. Bei der *Rede vom Spiel* handelt es sich nicht um etwas Unernstes oder eine Beschäftigung für Kinder. Die Tradition weist im Zusammenhang vom „Heiligen Spiel“ auf die „Gegenwärtigsetzung durch die darstellende Wiederholung“[1213] hin.

[1210] Ebd., 120.

[1211] SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, Der Kleine Prinz, Zürich 1999, 72.

[1212] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 132-135, bes. 133f.

[1213] KASPAR, Geheiligte Zeichen, 26-28, bes. 27f.

Zur Einbeziehung des (Schau-)Spiels berichtet Sabine Felbecker:

> „Daß die Prozession ein Spiel ist, vielleicht — auch ein Schauspiel, mag ein dem Christentum fremd gewordener Gedanke sein. Er liegt allerdings nicht so weit weg. Zum einen weist die oben angesprochene Rollenverteilung in diese Richtung. Zum anderen klingt auch ein Moment der Zweckfreiheit an. Das Zusammenspiel von Bewegung und Schau bewirkt ein Gesamtgeschehen, das man als Gesamtkunstwerk, aber auch als Spiel bezeichnen könnte."[1214]

Prozessionen üben seit jeher eine starke Anziehungskraft aus. Als Feierform „mittels symbolgetragener Aktionen"[1215] erweckt die Prozession das Bewusstsein der liturgischen Handlungen als „heiliges Spiel". Bei allem, was eine Prozession ausmacht, kommen Elemente des Zweckfreien zum Tragen. Die Prozession erschöpft sich nicht in der Erfüllung von Funktionen, wie das Zurücklegen einer Strecke. Das Mehr verleiht den Prozessionen ihre Festlichkeit.[1216]

Das Beispiel des Brauchtums der Sternsinger am Dreikönigsfest macht deutlich, dass Jesus zuerst den Vertretern der „Heidenvölker" erschienen ist. Die Sternsinger verkünden ihre Botschaft in der Sprache des Spieles. Indem sie von Haus zu Haus ziehen, geht ihre Botschaft weit über die Gemeinde hinaus und stellt den universalen Charakter in den Mittelpunkt. Das *zweckfreie Spiel vor Gott* erwächst einer Haltung, die nicht nach dem Nutzen fragt. Das Spiel kann auch Freiheit bedeuten und unterliegt weder praktischen Zwecken, noch unterliegt es irgendwelchen Zwängen. Dadurch wird ein Beitrag zum *schöpferischen Selbstausdruck* abseits aller Zwecke geleistet.[1217]

> „Die zweckfreie Durchseelung aller Dinge, ihre Erhöhung durch den aus Gott neugeborenen Menschen, das Umwerden der Welt zu einer neuen, erlösten Schöpfung, ohne alle weitere Absicht, als daß sie ‚sei' – das alles trat zurück vor ethisch-praktischen Zielen religiöser Tüchtigkeit, Disziplinierung und Ordnung."[1218]

[1214] FELBECKER, Prozession, 24.

[1215] Ebd., 25.

[1216] Ebd., 171.

[1217] Vgl. GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 52.

[1218] Ebd., 56.

Das *Prozessionsspiel* ist eine Form des *geistlichen Spiels*, das im Mittelalter im Rahmen von Prozessionen und ähnlichen feierlichen Zügen und Begehungen entwickelte.

Die liturgische Prozession tendiert zu spielerischer Ausgestaltung und verknüpft das Spiel eng mit der prozessionalen Struktur. Im Mittelalter war es der Brauch, dass griechische Dramen oft während mehrerer Tage hindurch aufgeführt wurden. Diese erlangten im Altertum und im Mittelalter Bedeutung an den großen Festen Weihnachten, Epiphanie und Ostern, auch zu Ehren der Kirchen- und Stadtpatrone. Die bedeutendste Ausprägung eines geistlichen Spieles ist das Fronleichnamsspiel. Das Mitführen einer Wagenbühne bei der Prozession entspricht der typischen Bühnenform. Die so genannten Triumphwagen wurden seit dem 14. Jahrhundert „carros“ oder „rocas“ genannt, da sie einen Aufbau von Felsen und Schlössern aufwiesen. Allerdings zeigte sich eine Entwicklung der Mysterienspiele unabhängig von der Prozession. Diese Spiele fanden nicht mehr auf Wagenbühnen, sondern an Festtagen auf freien Plätzen statt. Die Passion stand thematisch nicht mehr in Verbindung des Fronleichnamsfestes, sondern in Verbindung des Leibes Christi und seiner Leidensgeschichte.[1219]

Romano Guardini sprach von der Zweckfreiheit des *göttlichen Spiels* und verstand darunter den „absichtslosen Dienst an der göttlichen Wahrheit, die reine Betrachtung und Anbetung, das um keinen Zweck bekümmerte Gotteslob, wie es aus der freien Freude an Gottes Herrlichkeitsfülle erwächst“[1220].

4.3.3 Zusammenschau der Thematik Schau und Spiel

Schau und Spiel leisten Wesentliches für die Deutung christlicher Prozession. Das „heilige Spiel“ wird nicht nur als ein Ritual erachtet, das dem Ritus entsprechend in geordneter Reihenfolge abläuft, sondern setzt Freude und Kreativität der Mitspielenden voraus. Zum Lob Gottes gereichen das Gebärdenspiel und die menschliche Stimme. Dieses Tun, vor allem Anbetung, Dank und absichtsloser Dienst, geschieht zur *Verherrlichung Gottes*.

[1219] Vgl. ebd., 297-305, bes. 297-301.
[1220] Ebd., 56.

In der Neuzeit konnten nur noch Spuren des sakralen Spieles nachgewiesen werden. In unserer Zeit drängt sich eine Neubelebung auf. Diese erweist sich in Passionsspielen, Weihnachtsspielen und verschiedenen szenischen Darstellungen.

4.4 Die raum-zeitliche Dimension der Prozession

Die Begegnungsmöglichkeit mit Gott und allen Menschen ist eine Verwirklichung zu allen Zeiten und an allen Orten. Orte werden zu Spielräumen und Spielzeiten des versammelten Gottesvolkes. Aus dem Faktor Zeit wird eine Aufforderung zum festlichen Begehen gewonnen. Rainer Volp macht einen Zusammenhang von Ort und Zeit deutlich

> „wenn man sich vor Augen hält, wie zum Beginn der Reichskirche die Christianisierung der Massen durch Pilgerstätten geführt und ‚erbaut' wurde. Singend und schauend verinnerlichte man sich am Ort des Heilsgeschehens, wodurch sich räumliche Orientierungen und zeitliche Zäsuren besonders fest eingruben"[1221].

Die Prozession steht in einem engen Zusammenhang von Raum und Zeit. Der Faktor Raum gewinnt als „geheiligte Stätte" einen besonders sinnenfälligen Ausdruck.

4.4.1 Die räumliche Dimension

Das Innen und das Außen der Räume werden in der Regel gegensätzlich verstanden. Der Raum der Kirche steht im Gegensatz zum Alltagsraum, der verlassen wird, um den Außenraum zu heiligen und zu betreten. Die Bewegung innerhalb der Prozession steht in einer Relation zum Raum, der durchschritten wird. Feierliche Umzüge finden in und um Kirchen oder auf öffentlichen Straßen, Fluren und Plätzen statt. Die Fronleichnamsprozession verbindet einen Innen- und Außenraum, in dem sie das Heiligste des Innenraumes nach außen bringt, um den Außenraum zu heiligen. Die Prozession, vor allem die Palmsonntagsprozession bewegt sich hingegen nach Innen. Die Grenzen zwischen Innen und Außen heben den Gegensatz durch die Besonderheit der Schaffung des Außenraumes zu einem *Sakralraum* auf.

[1221] VOLP, Liturgik, 279.

Dadurch wird dem liturgischen Akt Sakralität verliehen. Der Raum selbst, der durchschritten wird, ist nicht bedeutungslos. Solche Räume werden erfahren in der Hoffnung der Übertragung in die Alltagsräume und Alltagssituationen, d.h. dass der *geheiligte Raum*, der ein Zeichen der Präsenz Gottes ist, durch den Alltagsraum getragen wird.[1222]

Der Raum wird „in den allgemeinen hinein entfaltet durch die Wege der Prozession, Bittgänge und Wallfahrten“[1223]. In diesem Raum verdichten sich durch die Bewegung *Vergangenheit und Zukunft*, in dem sie an die Heilsgeschichte erinnert und die eschatologische Ankunft vorweg nimmt.[1224]

Der Kirchenraum als *geheiligter Raum* entspricht der Bedeutung des *Himmlischen Jerusalem*.[1225]

> „Wie aber schon das Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung Kirche Gottes genannt wird, so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht, Kirche Christi genannt.“ (VatII LG 9)

In diesem Bibelzitat werden eine räumliche und eine zeitliche Dimension angesprochen.

4.4.2 Die zeitliche Dimension

Die christliche Weltdeutung lässt sich an den drei zeitlichen Aspekten von „Gedenken, Vergegenwärtigung und Vorwegnahme der endzeitlichen Erfüllung festmachen“[1226]. Prozessionen sind getragen von Erinnerungen an wichtige (Heils-) Ereignisse, denen häufig Feste vorangegangen sind.

[1222] Vgl. FELBECKER, Prozession, 440 u. 468; GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 49-51.
[1223] Ebd., 51.
[1224] Vgl. ebd.
[1225] Vgl. Teil III, Kap. 1, Anthropologische Grunddaten zu Leib, Raum und Zeit.
[1226] FELBECKER, Prozession, 506.

Das *Erinnern bzw. Gedenken* ist nicht nur an die entsprechenden Festinhalte gebunden, sondern vollzieht sich als Bewegung. Ein Beispiel ist der Einzug Jesu auf dem Esel nach Jerusalem vor dem Paschafest. Der bewegende Mensch gedenkt der Ereignisse der Vergangenheit oder bestimmter Heilsereignisse. Die Erinnerung an diese Ereignisse,

> „das Gedenken macht es innerhalb und außerhalb religiöser Kontexte erst möglich, die Vielfalt unserer Erlebnisse als unsere Geschichte zu erzählen und so zu unserer Identität, zur Einheit unserer individuellen Ich und unseres gemeinschaftlichen Wir in seiner Geschichte zu finden“[1227].

„Prozessionale Bewegung stiftet Erinnerung an ein Heilereignis und ermöglicht so die Gewinnung einer eigenen Geschichte. Dies gilt auch für die liturgische Prozession.“[1228] Im Vollzug eines Festaktes sind die anthropologischen Elemente und raumzeitliche Bezüge nicht bloß als äußerliche Verzierung zu verstehen. Sie sind Elemente des Gesamtaktes.

4.5 Prozession als „zielgerichtete Bewegung“ und „gestaltetes Gehen“

Die Gemeinschaft richtet ihren Blick auf das *Zugehen* der göttlichen Präsenz hin. Entsprechend der funktionalen Eigenschaft der Prozession wird die gewöhnliche Bewegung des Gehens bzw. Schreitens durch ein *gestaltetes Gehen* ersetzt, das zum liturgischen Akt wird. Romano Guardini wies im Jahre 1964 auf den rechten Vollzug des liturgischen Aktes hin. In diesem liturgischen Tun spielt nicht nur die spirituelle Innerlichkeit, sondern der Mensch mit Leib und Seele eine Rolle. Das „Gehen selbst [wird] zum religiösen Akt, nämlich zum Geleit für den Herrn, der sein Land durchzieht, wobei sich ‚Epiphanie‘ ereignen kann […].“[1229]

[1227] SCHÄFFLER, Richard, „Darum sind wir eingedenk“. Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier, in: Angelus A. HÄUSSLING (Hg.), Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140), Düsseldorf 1991, 16-44, hier: 42.

[1228] FELBECKER Prozession, 507.

[1229] GUARDINI, Romano, Brief an den III. Deutschen Liturgischen Kongress in Mainz im April 1964, in: LJ 14 (1964) 102-106, hier: 103.

Und wenn es sich um ein *Gottesgeleit* handelt, „denke an das zuchtlose Geschiebe, an das verdrossene Sich-Schleppen und Herumgaffen bei so manchem Gottesgang – und könnte doch eine so festlich ehrfurchtsvolle Sache sein“[1230].

Immer wieder wird betont, dass Prozession und Tanz in einem engen Zusammenhang stehen.[1231] „Prozessionen gehören zu den ursprünglichsten Formen christlichen Tanzes […] Heute erkennt man kaum noch, dass die Prozessionen ursprünglich Tänze waren, weil die Bewegungsdimension in der Prozession lediglich auf das Gehen beschränkt ist.“[1232] Es wird sogar vermutet, dass die Prozessionen wahrscheinlich aus dem Tanz entstanden sind.[1233]

Beispielhaft für den engen Zusammenhang zwischen Prozession und Tanz ist der Prozessionstanz Davids bei der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem: „Und David und das ganze Haus Israel tanzten vor dem Herrn mit allerlei Instrumenten aus Wacholderhölzern, mit Zithern und mit Harfen und mit Tamburinen und mit Rasseln und mit Zimbeln“ (2 Sam 6,5).

Ein weiteres biblisches Beispiel für die Verbindung von Prozession und (Reigen-) Tänzen voller Schönheit und jubelnder Freude, ist die Verheißung des zukünftigen Heils für das Volk Israel. „Ich will dich wieder bauen, und du wirst gebaut sein, Jungfrau Israel! Du wirst dich wieder mit deinen Tamburinen schmücken und ausziehen im Reigen der Tanzenden“ (Jer 31,4).

4.6 Sonderformen der Prozession

Als Beispiele der Sonderformen der Prozessionen wird ohne Anspruch auf Vollständigkeit eine selbst miterlebte Erfahrung einer Schiffsprozession auf dem Bodensee angeführt. Neben alten Prozessionsformen werden ebenfalls Vorschläge zu neueren Prozessionsform aufgegriffen.

[1230] GUARDINI, Von heiligen Zeichen, 27.
[1231] Vgl. Teil III, Kap. 3,1 Prozessionstänze.
[1232] BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 34.
[1233] Vgl. NOUWENS, Tanzend zwischen Gott und Welt, 62.

Die bereits erwähnte und wesentlich ältere Springprozession als Prototyp einer Verbindung zwischen Tanz und Prozession und auch der „Blutritt“ in Weingarten[1234] werden als Sonderform behandelt.

4.6.1 Schiffsprozessionen

Unter den Schiffsprozession wird auf die Dreiländer-Wallfahrt auf dem Bodensee Bezug genommen, die alljährlich am 15. August stattfindet. Zu dieser *Fatima-Schiffsprozession* auf dem Bodensee steuern von den Häfen Bregenz, Lindau und Rorschach die Seegrenze zwischen Österreich, Deutschland und der Schweiz an. Diese Schiffsprozession ist mit einer Weihe Europas an die Gottesmutter Maria verbunden. Auf dem Schiff wird das Rosenkranzgebet gepflegt und zahlreiche Marienlieder gesungen. Höhepunkt dieser nächtlichen Wallfahrt ist jeweils eine Predigt, die mitten auf dem See die versammelte „Dreiländer-Gemeinde“ erreicht. Mit dieser Wallfahrt wird ein deutliches Zeichen für ein vereintes Europa gesetzt.

4.6.2 Neue Formen mit prozessionsartigen Schrittfolgen

Adams Doug berichtet über neue Formen der Prozessionen, die im modernen Christentum zum Einsatz gelangen können und führt folgende Vorschläge an.[1235] Dabei beruft er sich auf Kirchen, in denen neuen Formen durchgeführt wurden:

- *Erster Vorschlag*: Die ganze versammelte Gemeinde oder zumindest ein Teil der Versammelten könnten kurz vor Beginn des Gottesdienstes bei festlichen Anlässen außerhalb der Kirche singend um die Kirche schreiten.

- *Zweiter Vorschlag*: Die sich zum Gottesdienst vor der Kirche versammelten TeilnehmerInnen könnten gemeinsam singend mit prozessionsartigen Schritten feierlich die Kirche betreten.

[1234] Der „Blutritt“ ist eine Reiterprozession in Weingarten/Oberschwaben.
[1235] Vgl. ADAMS, Congregational Dancing, 7f.

- *Dritter Vorschlag*: Hier wird beim Beginn des Gottesdienstes eine Möglichkeit in Betracht gezogen, dass die Versammelten in der Kirche singend einen Raumwechsel vornehmen.

  Bei diesen Vorschlägen geht deutlich hervor, dass Prozessionen mit dem Gottesdienst in Verbindung stehen. In den Prozessionen handelt es sich um ein liturgisches Tun des Menschen, der sich mit seiner Persönlichkeit einbringt und diesen Akt auf eine leiblich-zeichenhafte Weise vollzieht. Dabei muss auf eine neue Zuordnung der Räumlichkeiten geachtet werden, denn auf Grund der Fixierung durch die Kirchenbänke fällt eine Prozession meistens aus den Betrachtungsmöglichkeiten heraus. Bei der Schaffung neuer Möglichkeiten kommen Einzug bzw. Auszug und das Umfeld außerhalb des Kirchenraumes in Betracht.[1236]

4.6.3 Springprozession als Sonderform

Wegen der beispielhaft engen Verbindung von Prozession und Tanz wird unter den Sonderprozession erneut auf die Springprozession Bezug genommen. Obwohl sie bereits im Rahmen der Volksfrömmigkeit[1237] eine Erwähnung findet, wird sie hier wegen der Prozessionsschritte und Schrittanordnungen nochmals aufgegriffen. Die Schritte und Anordnungen gestalten sich sehr unterschiedlich. John Gordon Davies erachtet das *Tripundium* für größere Versammlungen passend:[1238] „ter“ heißt dreimal und bedeutet drei Schritte vortreten; „pes“ heißt Fuß und bedeutet in der Anordnung der Prozessionsschritte ein Zurücktreten eines Fußschrittes. In den christlichen Kirchen ist diese Schrittanordnung bereits seit tausend Jahren am meisten gebräuchlich. Sie eignet sich für ein breites Band von Liedmelodien und passt sowohl zum $^{2}/_{4}$, $^{3}/_{4}$ und zum $^{4}/_{4}$ Takt.[1239]

[1236] Vgl. ebd.

[1237] Vgl. Kap. 3.2 Der hüpfende Prozessionstanz zu Echternach.

[1238] Vgl. DAVIES, John Gordon, Liturgical Dance. An Historical, Theological and Practical Handbook, London 1984, 212.

[1239] Vgl. ebd.

Das *Tripundium* lässt sich folgendermaßen interpretieren: Die drei voranschreitenden Schritte symbolisieren die positiven Lebensereignisse Und der eine zurückgehende Schritt symbolisiert Rückschläge des Lebens. Neben der inhaltlichen und räumlichen Ausrichtung innerhalb der Prozessionen geben auch Prozessionsschritte Auskunft über den Ausdruck des Glaubens.[1240]

4.6.4 Der Weingartner „Blutritt“

Wallfahrten bzw. Prozessionen finden anlässlich hoher Kirchenfeste heute noch statt. Dazu zählt die Wallfahrt zum „Heiligen Blut“. Der Weingartner Blutritt mit mehr als 3000 Pferden mit prächtigen Geschirren und deren Reiter in Frack und Zylinder stellt ein einmaliges Ereignis in Europa dar. Erstmals ist der *Blutritt* im Jahr 1529 belegt. Die große Reiterprozession ist ein eindrucksvolles Glaubensbekenntnis der Christen. Am Freitag nach Christi Himmelfahrt findet dieses Brauchtum jährlich in Oberschwaben statt. Von alters her ist der Blutritt am *Hochfest der Heilig-Blut-Verehrung* Brauch, der sich bis heute erhalten hat. Tausende von Pilgern nehmen an Christi Himmelfahrt zu diesem Auftakt der *Blutfreitagsfeierlichkeiten* an einer abendlichen Lichterprozession betend und singend zum Kreuzberg teil, auf dem sich Deutschlands größte Barockbasilika befindet. Fahnen schmücken anlässlich dieses besonderen Ereignisses die Straßen. Die spektakuläre Reiterprozession wird zu Ehren einer Reliquie, die der Legende nach einen mit Erde vermischten Blutstropfen Jesu Christi enthält, durchgeführt.[1241] Dieser Blutstropfen soll von einem römischen Legionär aufgenommen worden sein.

> „Nach der Legende hatte Longinus, der Soldat, der dem gekreuzigten Heiland in die Seite stach, unter dem Kreuz Jesus als Gottessohn erkannt. Als das Blut Christi auf die halbblinden Augen des Soldaten fiel, erhielten diese ihre volle Sehkraft zurück. Longinus versuchte daraufhin, das Blut zu sammeln, ließ sich später taufen und zog missionierend durchs Land. Die Reliquie vom Blut Christi trug er stets bei sich und vergrub sie während der Christenverfolgung in Mantua, wo er bald darauf den Märtyrertod erlitt. In späterer Zeit wurde die Reliquie bei Grabarbeiten gefunden.“[1242]

[1240] Vgl. ADAMS, Congregational Dancing, 20.

[1241] Vgl. FÖRG, Heinz-Jürgen / SCHARNAGL, Hermann, Wallfahren heute. Gnadenorte, Kult- und Andachtsstätten, Würzburg 2000, 115.

[1242] Ebd., 115.

Die Reliquie wird vom Heilig-Blut-Reiter mitgeführt, der den Segen des Heiligen Blutes für Haus, Hof und Felder spendet. Eine Heilig-Blut-Reliquie ist seit 1094 im Besitz der ehemaligen Benediktinerabtei Weingarten und wird seither hoch verehrt. Im Jahr 1743 wurde durch Papst Benedikt XIV. (1740-1758) eine Heilig-Blut-Ritterschaft genehmigt. Das Heilige Blut wurde im frühen 13. Jahrhundert in einem geschliffenen Kristall gefasst.[1243] „Zur Tradition zählte auch das Trinken des Heiligblutsegens, das heißt, es wurde Wein mit dem heiligen Blut gesegnet.“[1244] Der *Brauch des Heiligblutsegens* bestand bis in das 19. Jahrhundert hinein. Die Feierlichkeiten beginnen am Vortag des Festes Christi Himmelfahrt mit einem Gottesdienst und einer Festpredigt mit anschließender Prozession zum Kreuzberg. Diese prunkvolle Reiterprozession entspricht einer Stiftung der welfischen Herzogin Judith von Flandern aus dem Jahr 1094. Mit den Gebeinen des Hl. Longinus kam die Reliquie nach Mantua. Von dort gelangte ein Teil der Reliquie über Kaiser Heinrich III., Graf Balduin V. von Flandern und dessen Tochter, Stieftochter oder Halbschwester Judith zu den Welfen und schließlich nach Weingarten.[1245]

4.6.5 Zusammenfassende Bemerkungen zur Prozession

Bei der Ausführung des Kapitels über Prozessionen handelt es sich um ein Phänomen, in der die Bewegungsdimension im Glaubensleben zu ihrem Recht kommt. Neben der starken Sinnlichkeit und ihrer suggestiven Kraft ist dabei speziell der religiöse Ausdruck von Interesse.

Die Prozession hat nicht nur das Ziel vor Augen. Sie besitzt auch Inhalte, wobei verschiedene Medien beteiligt sind. Sie übt auf eine leiblich-zeichenhafte Weise eine starke Sinnlichkeit und suggestive Kraft auf den Menschen aus. Darüber hinaus geht es um ein ganzheitliches Erleben und Durchdringen der bestehenden Liturgie, wofür die Sinngehalte neu aufgeschlüsselt werden müssen.

[1243] Vgl. ebd.
[1244] Ebd.
[1245] Vgl. ebd.

4.7 Das Wallfahrtswesen

Prozessionen und Wallfahrten sind nicht identisch. Die Sinngehalte bleiben im Wesentlichen dieselben. Die Wallfahrt stellt eine besondere Form von Prozessionen dar. Motive einer Wallfahrt können Bitte um Hilfe und Schutz, Dank für erfahrene Hilfe und Genesung, Buße für Sünden oder Ableisten von Gelübden sein. Wallfahrt bedeutet, dass gläubige Menschen in eine bestimmte Richtung zum Zweck des Besuches einer bestimmten Pilgerstätte mit religiöser Bedeutung ziehen bzw. unterwegs sind. Mit der Wallfahrt wird der Glaube an einen besonderen Segen für Acker, Weinberge, Fluren und Menschen bekundet. Pilger- bzw. Wallfahrtsstätten sind besondere Orte der Gnade und der Begegnung von Gott und Mensch. „Bei allem Suchen, dem Leben einem Sinn geben zu können, sind wir bereits als Glaubende unterwegs.“[1246] Der Mensch ist auf der Suche nach einem Ort, wo er Gott begegnen und nahe sein kann. Seit Menschengedenken sind Menschen auf der Suche nach besonderen Orten, wo sie Kraft finden für die Bewältigung ihrer schwierigen Lebensumstände.[1247]

Die Wallfahrt ist älter als das Christentum. In den Weltreligionen – Hinduismus, Buddhismus und Schintoismus – gelten Wallfahrten als ein verbreitetes Phänomen. Für die Anhänger der alten Religionen, z.B. der Kelten und Germanen, aber auch der Römer, Griechen und Ägypter spielte das Wallfahrtswesen ebenfalls eine bedeutsame Rolle. Die Bedeutung der Wallfahrt ist im Judentum, Christentum und Islam vielschichtig.[1248] In vielen nichtchristlichen Religionen stellen Wallfahrten zu Erinnerungsstätten oder Orten, an denen man sich dem göttlichen Wesen besonders nahe zu sein glaubt, einen Ausdruck des religiösen Lebens dar. Ursprünglich wurde die Wallfahrt als „natur- und gemeinschaftsgebundenes Ereignis und weniger in individualistisch und spiritualistisch geprägten Haltungen und Betätigungen begangen“[1249].

[1246] WALLNER, Godehardt, Wallfahrten heute – Den Heilsweg zu Fuß erleben. Zur spirituellen (Wieder-)Entdeckung des Glaubensweges (Schriftenreihe Geist und Wort 4). Hamburg 2001, 10.

[1247] Vgl. ebd., 19.

[1248] Vgl. GROEN, Bert, Wallfahrten im Judentum, im Christentum und im Islam, in: HlD 61 (2007) 26-47, hier: 26.

[1249] WALLNER, Wallfahrten heute, 21.

Bevor auf diese Vielschichtigkeit eingegangen wird, ist eine Annäherung an das Wesen der Wallfahrt und seiner Begrifflichkeiten sinnvoll.

4.7.1 Einleitung und Begrifflichkeiten zu „Wallfahrt“ und „Pilgern“

„Wallen“ ist ein altes Wort für „gehen“ und heißt, sich auf den Weg machen. Unter pilgern „versteht man das zeitweise oder dauernde heimatlose Wandern aus religiösen Motiven“[1250].

Basilius Senger berichtet, dass sich ein gottesdienstliches Bewegungselement – sowohl vom Wesen als Bild des pilgernden Gottesvolkes als auch von der Gestalt und Gestaltung – hervorragender Art darstellt.[1251]

Die Begriffe „pilgern“ und „wallfahren“ werden in der heutigen Umgangssprache oft synonym verwendet. Ihre Ursprünge sind jedoch unterschiedlich: „Das Wort ‚pilgern‘ geht auf das lateinische Verbum ‚perigere‘ zurück, was soviel bedeutet wie ‚jenseits des eigenen Ackers in der Fremde sein‘. Wallfahren wird auf den deutschen Begriff ‚wallen‘ zurückgeführt, was soviel wie ‚wandern‘ und ‚reisen‘ bedeutet.“[1252] Das *Wallen* bedeutet auch, sich auf den Weg machen. Bei der Wallfahrt handelt es sich um ein besinnliches Gehen, bei dem man Ruhe und Zeit für sich selber, für die Begegnung mit anderen im Gespräch und für Gott gewinnt.[1253]

Das Wallfahrtswesen ist im Laufe der Menschheitsgeschichte unterschiedlich bewertet worden. Im Gegensatz zum Judentum und Islam unterliegt die Wallfahrt im Christentum keiner Verpflichtung. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich das Wallfahrtswesen großen Veränderungen unterzogen. Es geht um eine besondere Erfahrung von Lebendigkeit.

[1250] SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 57.

[1251] SENGER, Basilius, Wallfahrt, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 135-137, hier: 135.

[1252] Vgl. TWORUSCHKA, Udo, Sucher, Pilger, Himmelsstürmer. Reisen im Diesseits und Jenseits, Stuttgart 1991, 81f.

[1253] Vgl. NOUWENS, Tanzend zwischen Gott und Welt, 64.

Das Wallfahrtwesen weist Dynamik und Flexibilität auf und nahm in der Vergangenheit eine besondere Funktion ein, das oft von Laien als Träger, Organisatoren und Führer getragen wurde. Godehardt Wallner berichtet über das Resultat der Nachforschungen über die Wallfahrt:

> „Das Ergebnis der Nachforschungen über die Wallfahrt gibt den Einblick, dass sich zu allen Zeiten Menschen mit Sehnsucht auf den Weg machten um Heil an Leib und Seele zu finden. Im Gehen nähert sich der Pilger dem großen Geheimnis Gottes, das in Jesus Christus aufleuchtet, uns entgegenkommt, mit uns auf dem Weg ist und das Heilwerden in der Begegnung mit Ihm ermöglicht.“[1254]

Die Wallfahrtsstätten führen damals wie heute Menschen zusammen. Einen weiteren Einblick gewährt Godehardt Wallner, in dem er auf die große Gemeinschaft mit Gott hinweist, das sich in einem wohlwollenden Miteinander, in Hilfsbereitschaft und Begleitung auf dem *Lebensweg* des pilgernden Menschen erweist.[1255]

Da der Mensch in „seinem Innersten religiös veranlagt ist, wird verständlich, dass er sich auf die Suche und Wanderschaft begibt, wo er Geborgenheit und Stärkung erfährt.“[1256]

4.7.2 Wallfahrt als religiöser Ausdruck nichtchristlicher Völker

Wie bereits in der Einleitung vorweggenommen, entsprechen Wallfahrten nicht ausschließlich christlicher Formen der Frömmigkeit, sondern sind in allen Weltreligionen zu finden. Die Prozession und Wallfahrten treten in allen Kulturen, somit auch in allen Religionen auf. Es gab sie bereits in vorchristlicher Zeit und ereignete sich bei den großen Weltreligionen, wie im Buddhismus, Hinduismus, Judentum und Islam.

Der gesamte heidnisch-vorchristliche Raum um das Mittelmeer war religiös geprägt von den Griechen, die Tempel errichteten, in denen sie zu ihren Göttern beteten. Die Griechen besaßen eine Anzahl von Kultorten, die sie aufsuchten, um dem Wesen der Gottheiten besonders nahe zu sein.

[1254] WALLNER, Wallfahrten heute, 163.
[1255] Vgl. ebd.

„Die Griechen glaubten, dass die Götter im Norden wohnen und zogen auf den Olymp, um durch ihr Angeloben günstigen Einfluss auf ihre Lebensumstände zu erbitten.“[1257]

Durch Gebete und Opfergaben erfolgten *Opferrituale*, um die Götter günstig zu stimmen, damit die Menschen in Notzeiten ihres Beistandes gewiss waren. Auch besaßen sie eine Anzahl von Kultorten, in denen sie sich dem göttlichen Wesen besonders nahe glaubten und die Götter durch Gebete und Opfergaben günstig stimmen wollten. Besonders in Notzeiten – Kriegsgefahren und Hungersnöte, bei Seuchen und Naturkatastrophen, aber auch in persönlichen Anliegen – haben sie dort ihre Zuflucht genommen. Da der griechische Götterhimmel viele Gottheiten kannte, hatte man auch für jede Krankheit und Not einen besonderen Gott oder eine Göttin, an die man sich wandte. Dies lässt sich mit der Heiligenverehrung des Christentums vergleichen, bei der in bestimmten Nöten die Heiligen angerufen werden.[1258]

4.7.3 Wallfahrtsgeschichte des Alten und Neuen Testamentes

Bereits in vorchristlicher Zeit glaubten die Menschen an das Zuteilwerden des Wohlwollens Gottes, wenn sie sich ihm an einem Wallfahrtsort vertrauensvoll zuwenden. Beim Unternehmen einer Wallfahrt nähert sich der Mensch Gott „in der Hoffnung, aus seiner eigenen Befangenheit erlöst, befreit und geheilt zu werden“[1259].

4.7.3.1 Die Wallfahrt des alttestamentlichen Volkes Israel

Die Wallfahrt nach Jerusalem anlässlich des Pascha-Festes ruft die Erinnerung an die große Völkerwanderung in die Freiheit wach. Israel gedenkt der großen Befreiungstat ihres Gottes Jahwe in Dankbarkeit und feiert dieses Fest von Geschlecht zu Geschlecht als Gedächtnis des Heils.

[1256] Ebd., 19.
[1257] Ebd., 22.
[1258] Vgl. MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 18f.
[1259] WALLNER, Wallfahrten heute, 30.

Dieses Fest erinnert an den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten und seine vierzigjährige Wüstenwanderung in das verheißene Land (vgl. Ex 12,14). Die Israeliten unternahmen seit Jahrhunderten an verschiedenen Orten Wallfahrten und machten dabei die Erfahrung der Heilstaten Gottes. In der Geschichte Israels gaben die Pilgerfahrten zum alljährlichen Herbstfest, das von den Juden als Erntedankfest gefeiert wurde, Anlass zur Danksagung. Für die Wallfahrten der Juden sind im Laufe des Jahres drei Feste des Alten Testamentes von Bedeutung. Nennenswert ist das mit Pesach verbundene Fest der ungesäuerten Brote (Mazzot), das Wochenfest (Schawu'ot) und das Laubhüttenfest (Sukkot). Diese Feste unterlagen bestimmten Pilgerzeiten.[1260]

In späterer Zeit bildete sich Jerusalem mit seinem Tempel als einzige Kult- und Wallfahrtsstätte heraus. Die Stadt Jerusalem wurde zur Feier des Paschafestes von zahlreichen Pilgern aufgesucht. Gläubige Juden pilgerten einmal pro Jahr nach Jerusalem. Für die in der Diaspora lebenden Juden reichte es aus, einmal im Leben nach Jerusalem zu pilgern. Der Tempel in Jerusalem war der einzige Ort, an dem die Opfer dargebracht werden durften. Im Tempel wurden Paschalämmer geschlachtet und anschließend das Paschamahl zur Erinnerung an die Heilstat Gottes an seinem Volk gehalten.[1261]

Zum ersten Mal fand die Wallfahrt unter König Salomo statt, der den ersten Tempel in Jerusalem errichten ließ. Der Jerusalemer Tempel wurde von den Babyloniern 586 v. Chr. zerstört. In der Verbannung betete der Gläubige in Erinnerung an die Wallfahrt nach Jerusalem voller Wehmut. Erst nach der Entlassung des Volkes Israel aus der Gefangenschaft in Babylon wurde der Tempel neu errichtet und die Wallfahrt wieder aufgenommen. Nach dem Exil galt Jerusalem als der privilegierte Pilgerort. Regen Zulauf fanden Ruhestätten von Königen und auch die Gräber von Propheten, Rabbinern und Märtyrern.[1262]

[1260] Vgl. MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 21.
[1261] Vgl. ebd.
[1262] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 26-47, bes. 27f.

Die Devotionspraxis an der Klagemauer zog Männer und von einander getrennt Frauen an, um für ihre Gebetsanliegen zu beten und um die Heilige Schrift zu studieren. Trauer, Reinigung, Umkehr und Gottvertrauen entsprachen den Gebetsanliegen.[1263]

Die Heilige Schrift legt ein mehrfaches Zeugnis von der Praxis der Wallfahrt bei Israeliten und Juden ab. Das Thema der Völkerwallfahrt nach Jerusalem wird im 60. Kapitel des Jesajabuches erneut aufgenommen und in das Heilgeschehen des Christusereignisses bis zu seiner Wiederkunft hineingestellt.[1264] „Und es ziehen Nationen zu deinem Licht hin und Könige zum Lichtglanz deines Aufgangs“ (Jes 60,3).

Die Schriften des Propheten Jesaja machen deutlich, dass Jerusalem in der Endzeit nicht nur auf das auserwählte Volk beschränkt bleibt: „[…] und alle Nationen werden zu ihm strömen. Und viele Völker werden hingehen und sagen: Kommt, lasst uns hinaufziehen zum Berg des Herrn, zum Haus des Gottes Jakobs, dass er uns aufgrund seiner Wege belehre und wir auf seinen Pfaden gehen“ (Jes 2,2b-3a). Die Wallfahrt beginnt mit dem *Hinaufziehen*. Das letzte Ziel aller Wanderschaft und allen Pilgerns hat somit eine eschatologische Dimension, die sich in der ewigen Gemeinschaft mit Gott im Himmel erweist. Dieser Gedanke wird von Jeremia aufgenommen: „Macht euch auf und lasst uns nach Zion hinaufziehen zum Herrn, unserem Gott!“ (Jer 31,6b)

Im Buch der Psalmen finden sich zahlreiche Wallfahrtspsalmen, die in besonderer Weise das Wallfahrtswesen erhellen. Folgender Wallfahrtspsalm wird als Beispiel angeführt: „Das Herz geht mir über, wenn ich daran denke: wie ich zum Haus Gottes zog in festlicher Schar, mit Jubel und Dank in feiernder Menge“ (Ps 42,5). Wallfahrtslieder bringen einen tiefen Glauben, das Vertrauen zu und das beinahe leidenschaftliche Verlangen nach ihrem Gott Jahwe zum Ausdruck.[1265]

Über das Entstehen von Wallfahrtsorten bestehen verschiedene Meinungen. Für Susanne Heine ist das Sesshaftwerden der Israeliten entscheidend:

[1263] Vgl. ebd.

[1264] Vgl. MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 21-23.

[1265] Vgl. WALLNER, Wallfahrten heute, 36-49, bes. 36.

> „Entsprechend der Verbundenheit der Ackerbauern mit dem Boden der Fruchtbarkeit, siedeln die vielen Götter der Sesshaften ebenfalls an Orten, also in Kulturheiligtümer. Waren die Götter mit den Hirten mitgewandert, so mussten sie zu den Göttern der Ackerbauern wallfahren!“[1266]

In der Zeit der Landnahme gab es unter den Richtern verschiedene *Lokalheiligtümer*, wie z.B. Beth-El, Schilo, Dan, Sichem, Beerscheba und Zion.

Die ersten Wallfahrten fanden zum ersten prächtigen Tempel statt, den König Salamon in Jerusalem errichten ließ und im Jahre 586 v. Chr. durch die Babylonier zerstört wurde. Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels kam es zur Zerstreuung der Juden (Diaspora) über die ganze Welt und zu einer neuen Betrachtungsweise der Wallfahrt. Auch der *Herodianische Tempel* war das Nationalheiligtum Israels, der in den Jahren um 70 n. Chr. zerstört wurde. Nach der restlosen Zerstörung des Jerusalemer Tempels war die Präsenz der Juden in Jerusalem und Umgebung von den Römern verboten. Dadurch kam es zu einem Rückgang des Wallfahrtswesens im Heiligen Land. Mit der Zerstörung des Tempels kam es zu einem Bruch. Infolge der Naherwartung hofften die Christen auf das „neue Jerusalem“.[1267] Immer mehr Pilger besuchten, entweder allein oder in kleinen Gruppen bestimmte Stätten, die im Alten Testament Bedeutung erlangen.

4.7.3.2 Die Wallfahrt im Neuen Testament

Der Tempel weist auf das Heiligtum Gottes hin. Eine markante Textstelle des Lukasevangeliums schildert die Pilgerschaft Jesu, der als Zwölfjähriger im Tempel Jesu während der jährlich verpflichtenden Wallfahrt für Erwachsene nach Jerusalem im Tempel zurück blieb. Seine besorgten Eltern suchen und finden ihn erst am dritten Tag. Auf ihre Frage antwortet Jesus: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meinem Vater gehört?“(Lk 2,49).

[1266] HEINE, Susanne, Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen ^{2}1989, 26.

[1267] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 27.

Maria und Josef waren fromme Juden, die als gesetzestreue Juden die Vorschriften nach der jüdischen Glaubensüberlieferung erfüllten. An Jesu Pilgerschaft lässt sich die innige Verbundenheit mit dem Vater „Abba“, erkennen, um mit ihm Zwiesprache zu halten und stets die Einheit mit Gottes Willen zu bekunden. Jesus kehrt immer wieder zum vertrauten Gespräch mit dem Vater zurück. Diese untypische Wallfahrt lässt erkennen, dass die Einkehr bei Gott eine als Kraft-Quelle bedeutet, die das Leben ermöglicht und trägt. Die Pilgerschaft Jesu erreicht ihren Höhepunkt beim Herannahen des Festes der ungesäuerten Brote, das Passah genannt wird (vgl. Lk 22,1f.; Mt 26,3f.; Mk 14,1f.).[1268] Als Lebenspilgerschaft kann auch die Berufungsgeschichte der Jünger und der Emmausgang betrachtet werden. Sie ist keine Wallfahrt im üblichen Sinn. Die Jüngerschaft leistet Nachfolge und mündet in das Reich Gottes.

Die Pilgerschaft im Neuen Testament bedeutet ein Einlassen auf die Weggemeinschaft mit Jesus Christus, aber auch ein immer wieder Neuaufbrechen mit Ihm und Verkündigung der Heilstaten Gottes.[1269] „Auf dem Pilgerweg all jener, die Jesus nachfolgen und mithelfen, dass das Heil allen Menschen zuteil wird, sind die Jünger nicht allein, weil Jesus sein Mitsein verspricht (vgl. Mt 28,20).“[1270]

4.7.4 Die christliche Wallfahrt und ihre anfängliche Entfaltung

Das Christentum übernahm das Phänomen der Prozession aus der vorchristlichen Zeit. Die „Urwallfahrt“ der Juden ist die Wallfahrt nach Jerusalem. Der Hl. Ort Jerusalem erlangte mit seinem Tempel sehr schnell eine besondere Bedeutung für christliche Pilger.[1271] Für die christliche Wallfahrt spielten in den ersten Jahrhunderten Elemente aus der Wallfahrt des Judentums und auch aus der des griechischen Heidentums einer Rolle. Die ersten Christen stammten aus dem Judentum und übernahmen oft vorchristliche Bräuche. Diese wurden weitergeführt und bürgerten sich im Kirchenjahr ein.

[1268] Vgl. WALLNER, Wallfahrten heute, 49-58.
[1269] Vgl. ebd.
[1270] Ebd., 58.
[1271] Vgl. KASPAR, Geheiligte Zeiten, 65-67.

Neben der Pilgerreise beschreibt Bert Groen Ankunft und Riten am Wallfahrtsort, „unter anderem das Umrunden des Heiligtums, Inkubation (Nächtigung im Sakralraum), Waschungen, Berührungen, Gottesdienste, eine Prozession mit einem heiligen Bild bzw. der heiligen Statue“[1272]

Der Besuch von besonderen Stätten aus dem Leben Jesu, der Geburtsort Bethlehem und die Stätten seines Leidens, sein Grab und den Ort am Ölberg in Verbindung seiner Himmelfahrt gewannen in dieser Sicht an Bedeutung. Die Absicht der Wallfahrer bestand darin, den *letzten Weg Jesu* nachzugehen. Die „Nachfolge Jesu“ wurde im wörtlichen Sinn ernst genommen. An den wichtigsten Stationen wurde mit aufgeladenen Holzkreuzen inne gehalten. Das Kreuz, das sich die Wallfahrer aufluden, war im metaphorischen Sinn ihr eigenes. Fromme Christen, die nicht nach Jerusalem pilgern konnten, schufen sich einen Ersatz, nämlich den Kalvarienberg oder die Kreuzwegstationen in der Kirche.[1273]

Da „Fahren“ früher „gehen“ bedeutete, war jede Wallfahrt im Normalfall eine Fußwallfahrt. Die Entwicklung des Wallfahrtswesens steht in einem Zusammenhang zu einem historisch gewachsenen System. Als sich immer mehr Christen vom Judentum absetzten, erhielt die Wallfahrt allmählich einen anderen Sinn. Die unterschiedlichen Erscheinungsformen nehmen nicht nur den einzelnen Wallfahrer (Pilger) in den Blick. An einer öffentlich vollzogenen Wallfahrtsprozession nimmt eine Schar von gläubigen Pilgern teil. Der Wallfahrtsort ist mit einer Erinnerung verknüpft. Oftmals wird Vergangenes gegenwärtig gesetzt.[1274]

Als das Christentum durch den Toleranz-Edikt im Jahr 311 und Mailänder Edikt im Jahr 313 n. Chr. als Religion anerkannt wurde, kam es im Heiligen Land zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert zum Aufblühen des Wallfahrts- bzw. Pilgerwesens. Nach der staatlichen Anerkennung unter Kaiser Konstantin I. († 337) kam es zu einer Entfaltung des Wallfahrtswesens in vielfältigen Formen, die unter verschiedenen Perspektiven betrachtet wurden.

[1272] GROEN, Wallfahrten, 26.
[1273] Vgl. ebd.

Das Heilige Land umfasste damals nicht nur Palästina/Israel. Dazu zählten auch der Sinai, Transjordanien und Gegenden in weiterer Entfernung.[1275]

Bei einer spärlichen Quellenlage der damaligen Zeit steht der oftmals erwähnte Name der Pilgerin „Egeria“ im Zusammenhang einer Berichterstattung. Nach dem Reisebericht der „Egeria“ besuchte sie am Ende des 4. Jahrhunderts die Stadt Jerusalem und viele andere Wallfahrtsorte. Ihr ist ein aufschlussreicher Bericht über den Verlauf der Pilgerschaft zu verdanken. Die Christen besuchten in verhältnismäßig früher Zeit die Gräber der Apostel und Märtyrer auf, um sie zu verehren. Dieses Aufsuchen von Gräbern geschah auch, um ihre Fürsprache anzurufen[1276].

Märtyrer galten nicht nur als vorbildliche (Blut-)Zeugen des Glaubens. Schon in der Frühzeit setzte sich in der Kirche die Meinung durch, dass alle, die um ihres Glaubens willen das Martyrium erdulden, sofort nach ihrem Tod an der Herrlichkeit Gottes teilnehmen. „Nicht nur ihr Vorbild als Zeugen des Glaubens, sondern nun auch ihre Nähe zu Christus in seiner Vollendung brachte es mit sich, dass ihre Fürsprache angerufen wurde.“[1277]

In der Gesamtkirche trug die Jerusalemer Liturgie vor allem im 4. und 5. Jahrhundert auf Grund der vielen Pilgerreisen und der Entstehung von Feiern zum Gedächtnis an historische Ereignisse aus dem Leben Jesu und seiner Mutter Maria zur Entwicklung der Feiern im Jahreszyklus durch ihre Beeinflussung bei.[1278]

Es wurden jedoch nicht nur Gnadenstätten im Heiligen Land, vor allem in Jerusalem, aufgesucht. In Rom entfalteten sich Wallfahrten durch den Besuch der Gräber der beiden Apostel Petrus und Paulus *(ad limina apostolorum)* sowie auch anderer Märtyrer.

[1274] Vgl. ebd., 28f.

[1275] Vgl. ebd.

[1276] Vgl. EGERIA ITINERARIUM, Reisebericht mit Auszügen aus Petrus Diacanus de Locis Sanctis, Die heiligen Stätten, übers. und eingeleitet v. Georg RÖWEKAMP unter Mitarbeit v. Dietmar THÖNNES (FS 20), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1995, 12f.

[1277] MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 27.

[1278] GROEN, Wallfahrten, 29.

Rom gewann im christlichen Abendland als Hauptwallfahrtsort eine hohe Bedeutung. Im christlichen Westen besaß auch das Grab des Hl. Martin (397) in Tours große Anziehungskraft. Wallfahrten wurden auch zu den Grabstätten der Märtyrer im christlichen Osten und in Nordafrika unternommen.[1279]

Für die Christen ist durch das Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu neben anderen Stätten, seiner Geburt, seines Heimatortes Nazareth, kleinere Orte seines Aufenthaltes um den See Genezareth, Jerusalem von hoher Bedeutung. In Jerusalem und Rom fanden viele Elemente der Feierpraxis, wie das Luzernarium, die Palmprozession und die Kreuzverehrung, nach den Berichten der Pilgernden Aufnahme.

4.7.5 Unterschiedliche Bewertungen der Wallfahrt im Laufe der Geschichte

Seit der frühen Entstehungsgeschichte der Wallfahrt liegen bis in die Gegenwart sehr unterschiedliche Bewertungen vor. Differenzen bestehen auch unter den Bewegungsabläufen. Eine Einheitlichkeit ist dort gegeben, wo die angeführten Wallfahrten, die der Bewertung unterworfen werden, für den Glauben von Bedeutung sind.

4.7.5.1 Die Kreuzzüge in enger Verbindung mit dem Wallfahrtswesens

Im Rahmen einer kritischen Perspektive der Bewertung ist der Kreuzzug als *bewaffnete Wallfahrt* zu nennen. Kreuzzüge gingen mit *politischen und kriegerischen Auseinandersetzungen* einher. Die Kreuzzugsbewegung besaß einen religiösen Kern. Im ursprünglichen Sinn hatte der Kreuzzug ausschließlich die Befreiung Jerusalems zum Ziel. Ein Kreuzzug „war ein heiliger Krieg, der zur Wiedererlangung christlicher Besitzrechte oder zum Schutze der Kirche oder der Christen gegen diejenigen ausgetragen wurde, die als äußere und innere Feinde der Christenheit angesehen wurden.“[1280]

[1279] Vgl. ebd.

[1280] RILEY-SMITH, Jonathan, Art. Kreuzzüge, in: TRE 20, Berlin / New York 1990, 1-10, hier: 1.

Bert Groen berichtet darüber, dass das „Heilige Land“ für die Christen ein *zentrales Reiseland* wurde. Mit der Pilgerschaft begann die Geschichte der *Kreuzwege* und *Kreuzzüge*. Zu Beginn der Kreuzzüge wurden die Kreuzfahrer selbst Pilger (peregrini) bezeichnet. Im östlichen Mittelmeerraum fanden Pilgerreisen in die Heiligen Stätte statt.[1281]

Die Pilgerfahrt ins Heilige Land war für Pilger auf dem Seeweg durch die Sarazenen gefährdet. Ab dem 9. Jahrhundert wurden die Reiseumstände auf Grund neuer politischer und kriegerischer Auseinandersetzungen im östlichen Mittelmeerraum immer schwieriger. Die Kreuzzüge erfolgten als bewaffnete Wallfahrten zur Sicherung der Palästinawallfahrten, bis der Landweg durch die Seldschuken versperrt wurde.[1282] „Wie so oft in der Geschichte der Religionen treffen gerade am Ort höchster Verehrung heroischer Idealismus mit äußerster Brutalität zusammen.“[1283] Nach Walter Kaspar ist so „der Ort des Leidens Jesu nicht nur mit seinem Blut, sondern auch mit dem ungezählter Kreuzfahrer und deren andersgläubiger Opfer getränkt.“[1284]

Dem ersten Kreuzzug (1096-1099) ging ein Hilferuf des byzantinischen Kaisers Alexios I. Kommenos (1081-1118) um militärische Unterstützung gegen die Seldschuken voraus. Die Seldschuken, die zum Islam übertraten, hatten die Hl. Stadt Jerusalem und auch große Teile Kleinasiens erobert. Der ins Auge gefasste Kreuzzug verstand sich als Befreiungskrieg. Die Kreuzzüge waren „eine vom Kampf gegen den Islam und vom Gedanken der Rückeroberung der Heiligen Stätten inspirierte Bewegung, die ihre Wurzeln in der Situation auf Sizilien und vor allem auf der iberischen Halbinsel hatte.“[1285]

[1281] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 26-47, bes. 29.

[1282] Vgl. KÖTTING, Bernhard, Art. Wallfahrt, in: LThK^2 X, 942-946, bes. 943.

[1283] KASPAR, Geheiligte Zeichen, 66.

[1284] Ebd.

[1285] LÓPEZ Jerónimo P. / GUZMÁN, Rafael L., Die Iberische Halbinsel. Begegnung, Zusammenprall und künstlerische Einflüsse zwischen Abendland und arabisch-islamischer Welt, in: Roberto CASSANELLI (Hg.), Die Zeit der Kreuzzüge. Geschichte und Kunst, Stuttgart 2000**,** 13-35, hier: 14.

Aufgerufen wurde der Kreuzzug durch den bereits genannten Papst Urban II. (1088-1099), der den Kreuzzug als Wallfahrt predigte und diese auf bewaffnete Ritter beschränkte. Diese legten Wallfahrtgelübde ab und standen unter dem für Wallfahrer bereits üblichen kirchlichen Schutz. Nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 1099 wurden die Gefallenen als Märtyrer gefeiert. Bei diesen Auseinandersetzungen wurde hart und zuweilen auch brutal gekämpft.[1286]

Die Verluste waren oft sehr hoch, und es ist auch eine Reihe von Grausamkeiten beiderseits überliefert, „[allerdings] selten religiös bemäntelt“[1287]. Das Ziel der Reise war die Befreiung der heiligen Stätten (loca sancta) nach der islamischen Eroberung und die Vergebung der Sünden durch die Teilnahme an den Kreuzzügen.[1288]

Viele Pilger zogen mit den Kreuzfahrern mit, um Sühne zu leisten. Zum Schutz und zur Pflege der Pilger wurden geistliche Ritterorden, wie der Johanniterorden, Tempelorden und der Deutsche Orden, gegründet. Die Ritter fassten den Gedanken des Kampfes gegen den Islam in erster Linie christlich und missionarisch auffassten.[1289]

> „Es ist schwierig zu verstehen, dass der Aufruf Papst Urbans eine solch unaufhaltsame Bewegung in Gang gesetzt hat, welche die Beziehungen zwischen Orient und Okzident in den folgenden Jahrhunderten unauslöschlich und auf traumatische Weise prägte und auch heute noch, trotz des enormen zeitlichen Abstands, weiterhin unsere Wahrnehmungen bestimmt. Aber die Aufrufe Papst Urbans hätten nicht zu solchen Ergebnissen geführt […] hätte sich nicht zuvor über Jahre hinweg ein Klima der Konfrontation und des Sendungsbewusstseins gebildet, das erst den Nährboden lieferte für jenen Ausbruch von Religiosität, Fanatismus und Gewalt, von Abenteuerlust, Wahn und Verzückung, der den Namen ‚Kreuzzug’ erhielt.“[1290]

Der im Jahre 1146 unternommene Aufruf zum Zweiten Kreuzzug (1147-1149) „gewährte ausdrücklich allen Teilnehmern den Kreuzzugsablass, sicherte von vornherein den Schutz der Kirche für die Angehörigen und den Besitz der Kreuzritter zu“[1291].

[1286] Vgl. RILEY-SMITH, Kreuzzüge, 1.

[1287] ERBSTÖSSER, Martin, Kreuzzüge. Eine Kulturgeschichte, Leipzig 1977, 157.

[1288] Vgl. ebd., 152-164.

[1289] FRANZEN, August, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien [25]2008, 196-201.

[1290] LÓPEZ / GUZMÁN, Iberische Halbinsel, 13f.

[1291] ERBSTÖSSER, Kreuzzüge, 153.

Die zahlreichen militärischen Unternehmungen wurden im Interesse der Geistlichkeit geführt und boten *Kreuzzugsablässe* an. Neben dem Appell an das Traditionsbewusstseins, vor allem in den *Kreuzzugspredigten* zur Würdigung verdienstvoller und nacheifernswerter Taten, trat ein weiterer Akzent in Erscheinung, die zur Motivation führte: Die *Sündhaftigkeit* der christlichen Welt stand den damaligen Menschen stark vor Augen.[1292] Ein Kreuzzug wurde als Bußgang und zugleich als Kriegszug gesehen:

> „Mit einem Kreuzzug könne Gott wieder versöhnt und Nachlaß der Sünden erreicht werden. Diese Auffassung wurzelte in der Mystik des 12. Jahrhunderts, war von ihr abgeleitet. Demut und Buße bildeten den Mittelpunkt der Frömmigkeit, sie öffneten den Weg zu Gott, der dem sündigen und demütigen Menschen verzeihe. Nicht zufällig nahm der Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux, der führende Vertreter dieser Mystik, gern den Auftrag zur Kreuzzugspredigt an.“ [1293]

In der Kreuzzugsbewegung ergab sich eine Akzentverlagerung von Demut und Buße, die für die folgenden Jahrzehnte erhalten blieb und von den Kritikern aufgegriffen und in ihr Gegenteil verkehrt wurde. Die Kreuzzüge wurden nicht nur auf Kriege gegen Muslime, sondern gegen Andersgläubige (Ketzer) ausgeweitet. Zum Massenwallfahrtswesen, zur Instrumentalisierung der Kreuzzüge zu Machtinteressen kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Der Kreuzzugsgedanke wurde aufgenommen, da er eine enge Verbindung zur Wallfahrt darstellt.

4.7.5.2 Aufblühen und Prachtentfaltung der Wallfahrt im Mittelalter

Als die Kreuzzugsbewegung ihr Ende nahm, kam es im 14. Jahrhundert zum Aufblühen der Wallfahrt. Diese Frömmigkeitsform bildet eine unvergessene Bewegungsform des gläubigen Menschen.

Der Besuch der „Ewigen Stadt“ Rom wurde durch die ständig wachsende Bedeutung des Bischofs dieser Stadt und dem Erstarken des Papsttums besonders gefördert. Papst Bonifaz VIII. (1294-1303) galt als Verfechter der Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche.

[1292] Vgl. ebd., 152-164.
[1293] Ebd., 153.

Durch seine am 18. November 1302 erlassene Bulle „Unam sanctam“[1294] leitete er den Niedergang der weltlichen Herrschaft des Papsttums ein und rief das *erste Jubiläumsjahr* oder *Heilige Jahr* aus. Der Papst schrieb für dieses Jubiläumsjahr einen eigenen Ablass zum Nachweis für Sündenstrafen aus für diejenigen, die nach Rom pilgerten, dort Kirchen besuchten und in ihnen beteten.[1295] Wegen der großen Heilsangst kam dem mittelalterlichen Menschen diese Gelegenheit der Wallfahrt sehr entgegen, denn sie stand unter dem Zeichen der Buße und der Versöhnung, um die Herrlichkeit einst zu erreichen.[1296]

Wallfahren bedeutet, Orte aufzusuchen, die für den Glauben von besonderer Bedeutung sind, z.B. Stätten des Lebens Jesu, Gräber von Heiligen. Buß- und Sühnewallfahrten wurden entweder durch weltliche oder geistliche Gerichte verordnet oder auch freiwillig, häufig durch Verzicht auf Schuhe und Kleidung und durch das Tragen von Ringen oder Ketten um den Hals, unternommen. Zahlreiche Bußgänge erfolgten nach Jerusalem oder Rom. Nach dem Auffinden des Grabes des Hl. Apostels Jakobus wurde die strapazenreiche Wallfahrt nach Santiago de Compostela in Nordspanien zur Entsühnung bekannt. Um schwere Vergehen zu entsühnen, wurde ab dem 9. Jahrhundert der Bußgang nach Santiago de Compostela empfohlen. Das Bistum bzw. Erzbistum Compostela zog am Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts viele Wallfahrer an. Bei geringeren Vergehen konnten näher gelegene Gnadenstätten aufgesucht werden.[1297] Die *Christus- und Marienwallfahrtsorte* erinnern an das Heilswirken und motivieren die Pilger zum Gebet. *Christus-Wallfahrten* sind entweder dem triumphierenden, *verklärten Christus* in der Darstellung mit Weltkugel und Zepter in den Händen oder dem *leidenden* Sohn Gottes geweiht.[1298]

[1294] Papst Bonifatius VIII. hat die Bulle „Unam sanctam“ am 18. November 1302 erlassen, in der Ansprüche des Papsttums im weltlichen Bereich festgelegt wurden. Vgl. BONIFATIUS VIII., Bulle „Unam sanctam“ vom 18. November 1302, lat. in: DH, Nr. 870-875, dt. in: Wolfgang LAUTEMANN / Manfred SCHLENKE (Hgg.), Geschichte in Quellen, Bd. II: Mittealter. Reich und Kirche, München [3]1989, 786.

[1295] Vgl. MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 28f.

[1296] Vgl. ebd.

[1297] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 31.

[1298] Vgl. UTZ, Hans J. / TYROLLER, Karl, Wallfahrten im Bistum Regensburg, München [2]1989, 15.

Zu dieser Art zählt die älteste Wallfahrt zu Salvator in Bettbrunn. Sie entstand im Jahr 1125 und ist bis heute noch lebendig. Die *Christuswallfahrtsorte* entstanden im 13./14. Jahrhundert erinnern vor allem an die Person Jesu, vornehmlich seines Leidens. Christuswallfahrtsorte sind häufig mit Kreuz-Reliquien ausgestattet. Ein begehrtes Objekt waren Splitter des Kreuzes Jesu. Das *Grablinnen Christi*, das in Turin Verehrung findet, ist die bis heute umstrittene Reliquie.[1299]

Im 13. Jahrhundert begann ein marianischer Aufschwung. Durch die Verehrung von Gnadenbildern sind *Marienfallfahrtsorte* entstanden. Diese Bilder weisen über Maria hinaus. Die Muttergottes ist innig verbunden mit ihrem Sohn, zu dem sie die Pilgernden hinführen will. „Die meisten Marienwallfahrtsorte entstanden erst in der Zeit, als auch in der Kirche des Westens die Verehrung von Kultbildern aufkam.“[1300] Bekannt sind vor allem die Wallfahrtsstätten Mariazell, Einsiedeln, Tschenstochau, bedingt durch den Übergang von Reliquien- zur Gnadenverehrung im barocken Zeitalter.[1301] Verehrung fanden auch Reliquien, wie z.B. das Kleid Mariens in Aachen).[1302]

Marien-Wallfahrten, auch Wallfahrten zu unserer lieben Frau genannt, wurden zu zahlreichen nahen Wallfahrtsorten unternommen und gewannen im Zeitalter der Mystik (14. Jahrhundert) eine besondere Bedeutung. Daneben bestanden auch andere Objekte, die mit Jesus, Maria und anderen Heiligen in Verbindung standen, wie das Kreuz, Nägel und Lanze, das Grabtuch (Turin), die Schleier Marias, Marienikonen und Marienbilder. Vielerorts wurde das Heilige Grab nachgebaut (beispielsweise in Eichstätt). Eine fromme Überlieferung berichtet, dass Engel das Haus der Mutter Gottes von Nazareth nach Loreto übertrugen.[1303]

Nennenswert sind auch Wallfahrtsorte von *Engel- und Heiligenerscheinungen*, wie z.B. Mont Saint-Michel in Frankreich, *Bilder und andere Heiligendarstellungen*, wie z.B. das Gnadenbild der „Schwarzen Muttergottes“ in Altötting unter vielen anderen.

[1299] Vgl. FASSBINDER, Wallfahrt, Andacht, Magie, 122-126, bes. 123.
[1300] MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 65.
[1301] Vgl. ebd.
[1302] Vgl. ebd., 60-65.
[1303] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 31f.

Zudem gab es vor allem im 14./15. Jahrhundert viele Hostienwunder (eucharistische Wunder mit konsekrierten Hostien beispielsweise in Amsterdam) und mit dem Heiligen Blut (beispielsweise in Boxtel und Brügge).[1304]

Im Mittelalter wurde der Akzent der Märtyrer- und Reliquienverehrung auf die Bilderverehrung ausgeweitet.[1305]

Äußerst beliebt waren auch Wallfahrten zum Volkstumsheiligen Antonius von Padua, den man bei einem Verlust durch Verlieren anruft. Daneben wurden die bereits genannten „Vierzehn Nothelfer“ angerufen. Auch andere Heilige, wie der Hl. Georg, der Hl. Simon, der Hl. Judas Thaddäus, die Hl. Barbara, der Hl. Andreas, der Hl. Michael und der Hl. Johannes Nepomuk fanden neben anderen, hier nicht erwähnten Heiligen, eine hohe Verehrung.[1306]

Egon Mielenbrink berichtet über das einzige Apostelgrab in Deutschland. Das ist das Grab des heiligen Matthias in der gleichnamigen Benediktinerabtei in Trier. „Um es zusammen mit dem heiligen Rock, dem Leibgewand Jesu, der in unbestimmten Zeitabständen im Trierer Dom gezeigt wurde, zu besuchen, zogen vom Mittelalter an Scharen von Pilgern in die älteste deutsche Bischofsstadt.“[1307]

Die günstige Lage zog auch zahlreiche Wallfahrer aus dem Ausland an. Die mit dem Wallfahrtswesen verbundene Reliquienverehrung erreichte im Hochmittelalter ihren Höhepunkt. Bert Groen führt Beispiele an und nennt die *Drei-Königs-Reliquien* in Köln, die im angeführten Zitat entdeckten *Reliquien* (*Gebeine)* des *Apostels Matthias* in Trier und die *Reliquien des Hl. Nikolaus von Myra*, die im Jahre 1087 nach Bari überstellt wurden.[1308]

[1304] Vgl. ebd.
[1305] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 57.
[1306] Vgl. WALLNER, Wallfahrten heute, 73f.
[1307] MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 29.
[1308] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 31.

> „Die Praxis der Heiligenverehrung des 12. bis 15. Jahrhunderts scheint mehr von der Fortsetzung seit dem frühen Mittelalter bekannter Frömmigkeitsformen geprägt, als durch Innovationen. Freilich gab es Verschiebungen: manche Heilige kamen aus der Mode und wurden von anderen verdrängt, wie Patronatswechsel zeigen. So wurde gegen Ende des Mittelalters z.B. der Pestheilige Rochus besonders beliebt oder die vor allem von Frauen angerufene Anna, Marias (apokryphe) Mutter. Überhaupt führte die verstärkte Beschäftigung mit dem Jesuskind zu einer Devotion der ganzen Heiligen Familie gegenüber, die als biblisches Vorbild häuslicher Harmonie im 15. Jahrhundert erscheint.“[1309]

Insbesondere spielt die christliche Wallfahrt in der Volksfrömmigkeit eine besondere Rolle. Kriegs-, Not- und Pestjahre trugen zu ihrem Aufblühen bei.

„Ein typischer Zug der spätmittelalterlichen Heiligenverehrung war auch die zunehmende Spezialisierung der Wundertäter.“[1310] Für alle Anliegen gewannen die genannten vierzehn Nothelfer, die als Patrone der verschiedensten Stände, Zünfte und Bruderschaften galten und Wallfahrtszüge anzog.[1311] „Die Teilnahme an einer Wallfahrt war ein öffentliches Bekenntnis zum Katholizismus.“[1312]

Die „Heiligenverehrung ist vor allem eine Form der Gottesverehrung“[1313] und wurde „durch das Bedürfnis des einzelnen Gläubigen und des Volkes nach Verehrung der Heiligen sowie durch Einführung und Ordnung des Heiligenkultes seitens der Kirche“[1314] gefördert. Die Verehrung wird erst nach dem Konzil von Trient (1545-1563) angesetzt. „Eine Folge der mittelalterlichen Eucharistielehre war die gesteigerte Ehrfurcht vor dem Altarsakrament und gegenüber allem, was mit der Messfeier zusammenhängt.“[1315]

[1309] DINZELBACHER, Peter (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Wien / München / Paderborn 2000, 150.

[1310] Ebd. 152.

[1311] Vgl. GUTH, Klaus, Die Heiligen im christlichen Brauchtum, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), Die Heiligen heute ehren. Eine theololog-pastorale Handreichung, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1983, 172-200, hier: 192.

[1312] FASSBINDER, Wallfahrt, Andacht, Magie, 123.

[1313] „Communio Sanctorum“ – Kirchen als Gemeinschaft der Heiligen, Art. 246. Dieses Dokument wurde am 4. September 2000 vorgestellt und im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenzen und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VLKD) verfasst.

[1314] GUTH, Die Heiligen im christlichen Brauchtum, 192.

[1315] MEYER, Eucharistie, 229.

Abergläubische Vorstellungen bei den *Messfrüchten* und den *Wirkungen der Messfeier* lagen in nächster Nähe. Die Ehrfurcht vor dem eucharistischen Leib des Herrn führte zur Einführung von zahlreichen Kniebeugen.[1316] Es bestanden „maßlos übersteigerte Erwartungen gegenüber der Messe als unfehlbar wirksame Heilmittel in allen geistigen und leiblichen Nöten“[1317].

Vor allem wurden marianische Wallfahrtsorte aufgesucht, um die Sakramente empfangen.[1318] Als Volksgebet für die Gläubigen waren die Eucharistische Anbetung, der Rosenkranz, Marianische Antiphonen, der Angelus und der Kreuzweg an Bedeutung. Außerdem bedeutete die Wallfahrt im Mittelalter eine Befreiung aus den sozialen Zwängen, auch des „mittelalterlichen Pfarrzwanges“.

Damals galt die Vorschrift, dass die Gläubigen nur in ihrer Pfarrkirche den Gottesdienst besuchen durften. Im Mittelalter entstand eine Überwucherung des Wallfahrtswesens durch sekundäre Frömmigkeitsformen. Dies zeigte sich in einer Übertreibung der Heiligenverehrung und des Reliquienkultes, die das Herrenjahr verdeckten. Eine Gefahr bildeten auch bestimmte Einflüsse der außerchristlichen Kultur, die in den christlichen Gottesdienst Eingang fanden und sich bis zur Magie steigerten.

4.7.5.3 Ablehnung und Kritikpunkte des Wallfahrtswesens im Reformationszeitalter

Mit der Wallfahrt stand das Ablasswesen in Verbindung. Voraussetzung für die Gewinnung eines Ablasses war neben der bußfertigen Gesinnung eine Eigenleistung, die neben Gebeten und Almosen vor allem auch durch Wallfahrten bestand. Am Ende des Mittelalters häuften sich die kritischen Stimmen zum Wallfahrtswesen. „Yeglicher bleibe in seyner Pfarr, da er mehr findt, dan in allenn walkirchen“[1319] entsprach der Forderung Martin Luthers.

[1316] Vgl. ebd.

[1317] Ebd., 230.

[1318] Vgl. HEINZ, Andreas, Art. Volksfrömmigkeit, in: LThK^3 10, 859f.

[1319] WA 6, 448, An den christlichen Adel deutscher Nation (1520).

Einen vollkommenen Ablass erlangte bereits die Teilnahme an den früheren Kreuzzügen.[1320] Verdienste konnten auch durch gute Werke erworben werden.[1321] Durch die große Heilsangst kam die Kirche mit ihrem Angebot der Ablässe den Gläubigen entgegen:

> „Sie präsentierte sich als die große transzendente Heilsanstalt, deren Arm bis in Himmel, Fegfeuer und Hölle reichte und die über das jenseitige Schicksal jedes einzelnen mitbestimmen konnte. Das war eine der Grundlagen ihres Einflusses; zugleich war sie an dieser Stelle enorm verwundbar, zumal die Begründung der so weitreichenden Ablasstheorie auf schwachen Füßen stand. Dazu kamen die unübersehbaren Nachteile und Auswüchse des Ablaßwesens. Der Ablaß gefährdete möglicherweise den Bußernst.“[1322]

Der in Eisleben geborene Martin Luther (1483-1521) und andere Reformatoren lehnten die Wallfahrt als „Werkgerechtigkeit“ ab und sahen keinen Sinn in Bußübungen und Wallfahrten.

Dem Wallfahrtswesen haftet der Geruch der „Werkgerechtigkeit“ an, die neben der Sicht als Götzendienst ein hauptsächliches Kriterium der Reformation gegen das Wallfahrtswesen bildete. Die von den Reformatoren erhobenen Vorwürfe des Götzendienstes und der Werkgerechtigkeit führten zu einer *Ablehnung der Prozession* in der Zeit der Reformation. Den Beichtenden werden zwar bei der Privatbeichte die Sünden absolviert. Nachträglich erfolgt jedoch die Auferlegung einer zu erbringenden Bußleistung als Genugtuung. Martin Luther empfand Zweifel über die Vergebung Gottes: „Wer weiß, ob mir Gott meine Sünde vergibt?“[1323]

Das Heil wird nicht durch die Früchte der Werke, sondern durch die wahre Zerknirschung erlangt. Die Reformatoren vertraten den Standpunkt, dass der Mensch *allein* durch die Gnade Gottes und nicht durch Werke das Heil findet:

[1320] Vgl. Kap. 4.7.5.1 Die Kreuzzüge in enger Verbindung mit dem Wallfahrtswesen.

[1321] Vgl. BRECHT, Martin, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation. 1483-1521, Bd. 1, Stuttgart 1994, 174-181, bes. 174f.

[1322] Ebd. 175.

[1323] WA 40/I, 264, 2-4; WA 40/II, 14,9-11 und 411, 5-7; WA 43, 533, 10-12.

“Der Gerechte aber wird aus Glauben leben“ (Röm 1,17). Dem Grundanliegen der Reformatoren entsprachen liturgische Elemente, wie das Gebet, die Musik sowie liturgische Riten.[1324]

Die Ablehnung der Prozessionen bezieht sich hauptsächlich auf die Gegenwart Christi im Altarsakrament, auf die Konsekrationsgewalt der Amtspriester, auf die Rechtfertigung des Sünders durch Werke (Werkgerechtigkeit) und die Verehrung Christi im Sakrament. Egon Mielenbrink bringt zum Missbrauch des Ablasswesens folgendes zur Sprache:

> „Der Missbrauch des Ablasses, eine übertriebene Verehrung von Reliquien, häufig mit magischen Vorstellungen verbunden, und wohl auch das damit verquickte Wallfahrtswesen, das manche Missstände im Glaubensvollzug und auch im Verfall der Sitten zeigte, waren äußere Anlässe des Thesenanschlags Martin Luthers an die Schlosskirche in Wittenberg am Vorabend des Allerheiligenfestes 1517, an dem viele Wallfahrer erwartet wurden, die die dort ausgestellten Reliquien verehren wollten. Da Luther und die anderen Reformatoren die Fürsprache der Heiligen, auch die der Gottesmutter, verwarfen und ihnen nur Vorbilder des Glaubens sahen und deshalb auch die Reliquienverehrung ablehnten, erlosch die Wallfahrt im protestantischen Raum völlig.“[1325]

Die Reformatoren lehnten auch die übertriebene Heiligenverehrung ab.

„Ironischerweise wurde Luther bereits zu Lebzeiten, schon in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts, mit Nimbus, Geisttaube und Kreuz dargestellt – und die Leute kauften solche protestantischen Andachtsbilder und küssten sie nicht anders als zuvor die Abbildungen der katholischen Heiligen.“[1326] Martin Luthers Gottesbild und des der Korruption bezichtigten Menschenbildes gewannen der *leiblichen Seite* nur eine sehr geringe Bedeutung bei. Gebärden und Gesten zählten in der Liturgie zu den „Adiaphora“[1327].

[1324] Vgl. BRECHT, Martin Luther, 174-181.

[1325] MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 34.

[1326] ZSCHELLETZSCHKY, Herbert, Die „drei gottlosen Maler“ von Nürnberg: Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz. Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zu Reformations- und Bauernkriegszeit, Leipzig 1975, 247.

[1327] Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch, 9. Dieser aus der griechischen Sprache entnommene Begriff weist auf *gleichgültige Dinge* hin, die durchaus erlaubt, aber weniger wichtig sind bzw. eine unwesentliche Bedeutung erlangen.

Dem Menschenbild der Reformatoren zufolge ist der Mensch korrupt, d.h. zu keinem Gott wohlgefälligen Handelns fähig. Im 16. Jahrhundert entspricht das *Schauen, Hören und Denken* des Volkes der viel zitierten „Kopflastigkeit“ des Menschen, die durch die Reformation mit verursacht wurde. Die Reformation kritisierte bestimmte Prozessionsriten, ohne die Prozessionen gänzlich abzuschaffen. Selbst in der katholischen Kirche wurde nach dem „Rituale Romanum“ von 1614 die Zahl der Prozessionen reduziert.[1328]

Arnold Angenendt hält fest, dass die Geschichte des Christentums und somit auch des christlichen Gottesdienstes in zwei Perioden einzuteilen ist. Die erste Periode reicht bis einschließlich zur Romantik, in der das Objektive im Vordergrund stand. Die zweite Periode beginnt mit der Gotik, die für das Subjektive steht. Individualismus und Nominalismus gelten als zersetzende Kräfte.[1329] „In dem gleichen Maß, in dem Nominalismus sein Vertrauen ausschließlich auf Glaube und Offenbarung setzte, trat die Bedeutung der Sakramente und der sakramentalen Kirche im Heilsprozess zurück.“[1330] Martin Luther hat sich ausdrücklich zum Nominalismus des englischen Franziskanertheologen William von Ockham (1290-1349) bekannt. Unter anderen Theologen sind Namen wie Thomas von Kempen und Erasmus von Rotterdam bekannt.[1331]

Kirche und Sakramente spielten in der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen (1380-1471), der dem Jüngerkreis Grootes, den „Brüdern vom gemeinsamen Leben“ entstammte, kaum eine Rolle. Die „Devotio moderna“, die der Niederländer Gerhard Groote (1340-1384) gründete, war kirchentreu und zielte auf eine besonders persönliche und innerliche Frömmigkeit. Diese Frömmigkeit schöpfte aus der Betrachtung des Leidens Christi und war für die reformatorische Entwicklung impulsgebend.[1332]

[1328] Vgl. ANGENENDT, Liturgie und Historik, 64f.
[1329] Vgl. ebd.
[1330] FRANZEN, Kleine Kirchengeschichte, 253.
[1331] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 32.
[1332] Vgl. FRANZEN, Kleine Kirchengeschichte, 253.

4.7.5.4 Gegenreformatorische Haltungen der Kirche

Im späten Mittelalter kam es zu Auswüchsen und einer Mischung eines religiösen Kerns mit volkstümlichem Brauchtum. Durch die Reform des Konzils von Trient (1545-1563) wurde dem Missbrauch entgegen gewirkt, in dem das Wallfahrtswesen einer Kontrolle unterzogen wurde. Missbräuche, wie *Magie, Wundersucht und Ablasshandel* wurden einer scharfen Kritik unterzogen. Liturgischer Wildwuchs und missbräuchliche Einseitigkeiten der Volksfrömmigkeit führten zu einer *Verkennung des eigentlichen Charakters* und bedurften einer Reinigung und Reduktion von Wucherungen.[1333]

Da die barocke Geisteshaltung zum *vertieften Verständnis* und *sachgerechtem Vollzug* der Messfeier wenig geeignet war, kam es zu einer Frontstellung gegen die reformatorischen Kirchen.[1334] Dabei wurden nach Hans Bernhard Meyer *konfessionell-katholische Positionen*[1335] eingenommen, die hier aufgelistet werden:

- Betonung des Opfercharakters und der Realpräsenz,
- Betonung des aktiv tätigen besonderen Priestertums,
- Betonung der *unantastbaren strengen Rubrizistik* traditioneller Zeremonien,
- Betonung der alleinigen Zulässigkeit lateinischer Liturgiesprache.

Die Folgen, die sich durch diese tridentinischen Positionen ergaben, bestanden in

- einer deutliche Trennung zwischen dem Priestertum und der Gemeinde,
- einer individualistisch-privaten Messfrömmigkeit des Klerus und der Gläubigen,
- einem Auseinanderfallen von Opfer und Mahl,
- einer Kommunionandacht bei einem deutlichen Rückgang des Kommunionempfangs.

[1333] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 135-142, bes. 135-138.
[1334] Vgl. ebd.
[1335] MEYER, Eucharistie, 276.

Diese getrennte Sicht von Realpräsenz, Opfer und Kommunion wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts überwunden. Eine ganzheitliche Auffassung der Eucharistie bildete sich seit dem Jahr 1920 und stand mit der Liturgischen Bewegung in einer Wechselbeziehung. Seine Auswirkung zeigte sich hinsichtlich der *Teilnahme der Gläubigen* sowie in der Eucharistielehre.[1336]

In der Zeit zwischen dem tridentinischen Missale Romanum von 1570 bis zum II. Vatikanischen Konzil Zeit entwickelten sich positive Kräfte kreative Art, die ihren Ausdruck vor allem im Bereich der Musik und der Architektur sowie in volkstümlichen eucharistischen Andachtsformen in Verbindung mit, besonders aber auch außerhalb, der Messfeier[1337] fanden. Die Liturgiewissenschaft erbrachte in jener Zeit besondere Leistungen, die in der Herausgabe liturgischer Quellen sowie Traktate über die Geschichte der Zeremonien und Messliturgie bestanden. Vielfach wurden sie von den Reformatoren angegriffen und führten zu Streitfragen.[1338]

> „Das neue Missale Romanum Papst Pius' V. von 1570 war in erster Linie ein gereinigtes Missale, d.h. grober Missbrauch war verbannt, eine größere Einfachheit und stilistische Zucht der liturgischen Texte war erreicht, die Einheitlichkeit des lateinischen Ritus war wiederhergestellt, die Rubriken aus den alten Zeremonienbüchern) waren klar und eindeutig, wenn auch zu entschieden juridisch, allzuwenig sachgerecht und liturgiegeschichtlich gelegentlich sehr problematisch.“[1339]

Die Prozessionsfrömmigkeit wurde zu einem Merkmal der Konfessions-Unterscheidung. Die Fronleichnamsprozession gewann in der Zeit der gegenreformatorischen Haltungen immer mehr Bedeutung als Triumphzug. Der triumphale Sieg über den Tod wurde demonstrativ gegen Lüge und Häresie hervorgehoben. Daher kam es zu einer „subjektiven Anbetung und Frömmigkeit, die dann fast zwangsläufig zu größerer Aktivität – als sie in der Messe möglich war – in Prozessionen und Wallfahrten führte“[1340].

[1336] Vgl. ebd., 275f.
[1337] Ebd., 276.
[1338] Vgl. ebd., 288.
[1339] EMMINGHAUS, Die Messe, 138.
[1340] Ebd., 141.

In den Vordergrund traten Prozessionen, Wallfahrten und andere religiöse Darstellungsformen. Gegen die Reformatoren wurde das volkstümliche Fronleichnamsfest als ausdrücklicher Anbetungskult vom Konzil von Trient (1545-1563) im Jahre 1551 verteidigt. Eine immer reichere Entfaltung der Prozession fand im Zuge der Gegenreformation statt und erreichte unter dem Einfluss des Konzils von Trient ihren Höhepunkt.

Die (Fronleichnams-)Prozession galt als ausdrücklichen Anbetungskult. Auf dem Konzil von Trient wurde die Berechtigung der eucharistischen Andachten von der kirchlichen Autorität anerkannt. Einige nach dem 11. Jahrhundert aufgekommene religiöse Übungen wurden gutgeheißen. Zu dieser Gutheißung zählt die Fronleichnamsprozession. Die Kirche gestattete auch öffentliche Aussetzungen des heiligsten Sakramentes, räumte jedoch ein Verbot einer Vermehrung ein.[1341]

Zur Aussetzung des Allerheiligsten wurde in einem Dekret der Ritenkongregation vom 31. Mai 1642 eine Regelung für *private Aussetzungen* getroffen: „Aus privaten Gründen ist es nur dann gestattet, wenn das Allerheiligste nicht aus dem Tabernakel genommen wird und verhüllt bleibt, so dass man die Hostie nicht sehen kann“ (SCRit 800).[1342] Wie bereits erwähnt, wurden im barocken Zeitalter die gröbsten Missstände des späten Mittelalters ausgeräumt. Dazu bemerkt Johannes H. Emminghaus:

> „Freilich wäre es ungerecht, all diese Formen einfach als ‚triumphalistisch‘ abzutun. Man war um die subjektive Füllung durch das Andachtswesen, vor allem durch die Herz-Jesu- und Marienverehrung, aufrichtig bemüht. Doch fehlte allen diesen Andachtsformen der eigentliche und bewußte Bezug zu ‚Quelle und Ausgangspunkt, Mitte und Gipfel‘ des christlichen Lebens, zur lebendigen Eucharistiefeier.“[1343]

Nennenswert ist die ökumenische Begegnung im Sinne eines gegenseitigen Verständnisses. Vereinzelt besuchten Gruppen aus evangelischen Gemeinden katholische Wallfahrtsorte. In der übertriebenen Heiligenverehrung der Volksfrömmigkeit waren die Heiligen *lebhafter verankert* als Gott.

[1341] Vgl. MARTIMORT, Handbuch, Bd. 1, 487.

[1342] Abgedr. in: ebd., 487.

[1343] EMMINGHAUS, Die Messe, 141.

Außerdem nehmen manche eschatologische Theorien innerhalb der Protestantischen Theologie an, dass der Mensch in seinem Tod *gänzlich stirbt* und erst wieder am Jüngsten Tag auferweckt wird.[1344] Somit findet eine verehrende Hinwendung zu Verstorbenen keinen Sinn. Dem gegenüber steht die Überzeugung der Kirche: „Heiligenverehrung ist wichtig, sie wird beständig, auch im offiziellen Gottesdienst der Kirche, geübt, aber sie ist weder Pflicht für den einzelnen Christen noch heilsnotwendig“[1345]. Weiters wurde auf dem Konzil von Trient festgelegt, dass die Heiligenverehrung „weder gegenüber allen noch gegenüber einem bestimmten Heiligen verlangt“[1346].

Die nach gegenwärtiger offizieller Lehre der Kirche ist Heiligenverehrung „einer der Freiheitsräume für den Christen“[1347] Zahlreiche große Wallfahrtskirchen und viele Kapellen stammen aus der Zeit Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in denen Gnadenbilder verehrt wurden.[1348] „Den Heiligenbildern hat man Ehre und Verehrung (honor et veneratio) entgegenzubringen im Blick auf das Urbild, auf welches sie weisen.“[1349] Im 18. Jahrhundert wurde von den Bischöfen, die damals Landesherren waren, großen Wert auf das Wallfahrtswesen gelegt.

> „Im ausgehenden Mittelalter warnen die einen vor einer übertriebenen Reliquienverehrung und abergläubischer Wundersucht an den Wallfahrtsorten, während andere, besonders durch das Sammeln von Reliquien und die Übertreibung des Ablasswesens, die Wallfahrten fördern und sie oft für innerweltliche Interessen missbrauchen. Man denke nur daran, wie unter Papst Bonifaz VIII. das Heilige Jahr eingeführt wurde, durch das auch die weltliche Macht der Päpste gestärkt wurde und sehr viel Geld nach Rom kam […] Vorsichtig ist die Kirche gegenüber der Anerkennung von Orten geworden, an denen Erscheinungen stattgefunden haben sollen. So bedurfte es nach den Erscheinungen von 1858 langer Untersuchungen, bis Lourdes als kirchlicher Wallfahrtsort anerkannt wurde.“[1350]

[1344] Vgl. BEINERT, Wolfgang, Die Heiligen in der Reflexion der Kirche, in: DERS. (Hg.), Die Heiligen heute ehren. Eine theololog-pastorale Handreichung, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1983, 13-80, hier: 67-76, bes. 67f.

[1345] Ebd.

[1346] Ebd.

[1347] Ebd.

[1348] Vgl. MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 35.

[1349] BEINERT, Die Heiligen in der Reflexion der Kirche, 38.

[1350] MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 45.

Die Verehrung der Reliquien „ist Rechtens, da die Leiber der Heiligen Glieder Christi und Tempel des Heiligen Geistes waren und zum ewigen Leben erweckt werden“[1351]. Im tridentinischen Glaubensbekenntnis ist die Anrufung und Verehrung der Heiligen sowie die Fürbitte Bestandteil des römisch-katholischen Glaubens. Auch die Lehre des Reliquien- und Bilderkultes ist als Bestandteil des Glaubens geltend. Alle gegenteiligen Meinungen und Standpunkte der Reformatoren wurden zurückgewiesen.[1352] Standhaft wird daran festgehalten, „daß man die zusammen mit Christus herrschenden *Heiligen verehren* und anrufen soll, daß sie Gott Gebete für uns darbringen, und dass man ihre Reliquien verehren soll.“[1353] Die Lehre von der *alleinigen Mittlerschaft Christi* stellt kein Widerspruch zur Heiligenverehrung dar, in der die Ehre Gottes gefördert, die christliche Hoffnung gestärkt und zur Nachahmung der Heiligen ermuntert wird.[1354]

Kurz zusammenfassend wird auf die Wallfahrt in der nachreformatorischen Zeit Bezug genommen. Sie erlebte in dieser Zeitepoche eine neue Blütezeit, die damit zu erklären ist, dass in den Augen des Volkes die Eucharistielehre sowie die Marienverehrung die vordergründigsten Unterschiede zur neuen Lehre des Protestantismus darstellten.Der Heiligenkult bezieht sich auf die Verehrung und Fürsprache der Heiligen. Die verstärkte Zuwendung zu den Heiligen brachte jedoch Konflikte mit sich. Kritik und Konflikte ergeben sich erst bei einer ungesunden Praxis in Verbindung mit Übertreibungen und Missständen.

4.7.5.5 Rückgang des Wallfahrtswesens in der katholischen Aufklärung

Nachdem die Bischöfe und mit ihnen auch zahlreiche katholische nichtgeistliche Landesfürsten die Wallfahrten förderten, trat nun das Gegenteil ein. Im Wesentlichen wird auf die *katholische Aufklärung* und auf den *Josephinismus* eingegangen.

[1351] BEINERT, Die Heiligen in der Reflexion der Kirche, 38.

[1352] Vgl. ebd.

[1353] PIUS IV., Bulle „Iniunctum nobis“, Professio fidei Tridentina, vom 13. November 1564, lat.-dt. in: DH, Nr. 1862-1870, hier Nr. 1867: „[…] similiter et S a n c t o s una cum Christo regnantes V e n e r a n d o s atque invocandos esse, eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas.“

[1354] Vgl. BEINERT, Die Heiligen in der Reflexion der Kirche, 38f.

- Zur katholischen Aufklärung

  Die kirchlichen Reformen legten größten Wert auf das Lehrhafte und Verständliche, das eine Aufwertung der Predigt, des Wortgottesdienstes und des deutschen Kirchengesanges erbrachte. Vor allem ging es um die Verständlichkeit. Neben diesen positiven Reformen begann ein Kampf gegen Wallfahrten, Bruderschaften und gegen die Orden. Damit war eine starke Tendenz zum Geordneten und zur Regulierung verbunden. Gegen alles Unkontrollierbare, Emotionale, vor allem gegen alles Charismatische, richtete sich der Kampf der katholischen Aufklärer, in besonderer Weise gegen Klöster und Orden. Die Richtung der katholischen Aufklärung war einerseits mit dem *Staatskirchentum* und anderseits mit den *episkopalistischen* Richtungen verquickt. „Vor allem blieb die Eucharistiefrömmigkeit eine statisch-anbetende, keine mitfeiernde."[1355] Während der katholischen Aufklärung wurden nicht selten einige wenige Wallfahrer von anderen aufgeklärten Christen verspottet. Diese Haltung führte zur Einstellung des Wallfahrtswesens und zur Vereinsamung mancher Wallfahrtsorte.[1356]

- Zum Josephinismus

  Der Josephinismus, abgeleitet von Kaiser Joseph II. (1741-1790), wird als die „konsequente Unterordnung gesellschaftlicher Angelegenheiten unter die staatliche österreichische Verwaltung nach den Prinzipien des aufgeklärten Absolutismus"[1357] bezeichnet. Kaiser Josef II., der älteste Sohn Maria Theresias, führte ein Verbot der Wallfahrten in andere Länder ein.[1358]

[1355] EMMINGHAUS, Die Messe, 140.

[1356] Vgl. MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 37.

[1357] [TLZ-Homepage]. URL: http:// www.kathpedia.com/index.php/Josephinismus (Abruf: 12.6.2010).

[1358] Vgl. ebd., weiterführende Literatur zur Josephinischen Reform siehe MAASS, Ferdinand, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1850, Amtliche Dokumente, 5 Bde., in: FRA II Abtg. Bd. 1-75, Wien/München 1951-1961; WINTER, Eduard, Die österreichische Aufklärung in ihren Beziehungen zur französischen (Diskussionsbeitrag), in: Innsbrucker Historische Studien 3 (1980) 159-172; DERS., Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848, Brünn / München / Wien 1943, 49-85.

Unter seiner Führung wurden religiöse Vereine und Veranstaltungen *staatlichen Nützlichkeitserwägungen* unterworfen. Teilweise zeigte der Josephinismus bis spät in das 19. Jahrhundert hinein seine Auswirkungen. Die katholische Kirche „in der Donaumonarchie stutzte sich der absolutistisch herrschende Aufklärer (einer seiner Wahlsprüche soll gelautet haben. ‚Alles für das Volk, aber nichts durch das Volk') nach eigenem Gutdünken zurecht"[1359]. In Fragen der Religion galten Autorität, Zentralismus und Toleranz als Prinzipien. Ab 1782 wurde durch eine Reihe so genannter Toleranzpatente die Glaubenswelt in Österreich völlig neu geregelt. Zahlreiche Klöster, vor allem kontemplative, wurden aufgelöst, da sie keinen Beitrag für Wirtschaft und Volk leisteten. Manche Orden wurden im Verdienst um den guten Verlauf von Wallfahrten zurückgedrängt bzw. ganz aufgelöst. Aus dem Erlös der Kloster-Aufhebungen wurde ein Religionsfond zur Besoldung der Priester gegründet. Zu den abgeschafften Orden zählen jene, die keine Krankenpflege, Schulen oder soziale Einrichtungen betrieben.[1360]

Neben vielen Feiertagen und Kirchenfesten wurden auch Wallfahrten und Prozessionen abgeschafft. Gründe für das Verbot stehen in Verbindung mit Ablassfesten, Theater und spektakulären geistlichen Festen sowie Maskeraden. Das im Zusammenhang von Wallfahrten ausgegebene Geld sollte im Land verbleiben. Im Vordergrund stand die Erhöhung der Arbeitsproduktion. Außerdem verdient die menschliche Arbeit als ein „Gott wohlgefälligeres Werk mehr Attribut"[1361] als Wallfahrten. Dennoch wurden gelegentlich Wallfahrten geduldet. Allerdings durften keine Gnadenstätten aufgesucht werden.[1362]

[1359] DERMÜHL, Peter / WESTERMANN, Michael, Die schönsten Wallfahrtsorte. Kraftquellen in Bayern, Böhmen, Österreich und Südtirol, Augsburg 2007, 90.

[1360] Vgl. ebd.

[1361] MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 37.

[1362] Vgl. ebd.

Gegen diese Einstellungen und den damit verbundenen Maßnahmen wehrte sich das gläubige Volk entschieden, so dass es bald zu einer Neurevitalisierung der Wallfahrt kam.

4.7.5.6 Erneutes Aufblühen des Wallfahrtswesens im Zeitalter der Romantik

Seit dem späten 18. Jahrhundert und in das 19. Jahrhundert reichend entstand die Romantik. Sie ist nicht im kirchlichen Raum entstanden. Charakteristisch ist für diese Zeitepoche die Verbundenheit mit der Natur und Ästhetik. Im Gegensatz zur Aufklärung mit der Betonung der Vernunft und Wertschätzung des Geistigen traten der Mensch und sein subjektives Gefühl in den Mittelpunkt. Erst in deren Gefolge kam es zur die katholischen Restauration (seit etwa 1830). Nach Stefan Fassbinder wurde „in den ultramontanen Kreisen […] die Wallfahrt gegen Mitte des 19. Jahrhunderts nun wieder zum Ausdruck wahrer Katholizität, die von den liberalen und protestantischen Regierungen unterdrückt wurde“[1363]. Allerdings erlangte das Wallfahrtswesen im 19. Jahrhundert trotz der *Revitalisierung alter Wallfahrten* und der Entstehung neuer Wallfahrtsorte, nicht mehr den Umfang, der im barocken Zeitalter vorherrschte.[1364]

Die Restauration lässt sich durch das Verlangen einer gefühlsbetonten Religiosität, nach Traditions-Verwurzelung und nach Ordnung sowie Autorität kennzeichnen. Die von der Restauration geprägte Romantik trug zur Revitalisierung der Wallfahrt bei.[1365] Durch die Dogmatisierung der Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ im Jahre 1854 durch Papst Pius IX. (1846-1878) trugen die Erscheinungen in Lourdes 1858 trugen zur Marienfrömmigkeit bei. In der römisch-katholischen Kirche werden in der von Restauration geprägten Romantik des neunzehnten Jahrhunderts eine Vielzahl von Muttergottes-Erscheinungen bezeugt: Lourdes entwickelte sich im Jahr 1858 zum bedeutendsten Wallfahrtsort Europas – vier Jahre nach der Verkündigung des Dogmas über die unbefleckte Empfängnis Mariens.[1366]

[1363] FASSBINDER, Wallfahrt, Andacht, Magie, 126.
[1364] Vgl. ebd.
[1365] Vgl. MEYER, Eucharistie, 279.
[1366] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 33.

Bekannt sind auch Wallfahrtsorte, wie z.B. die bereits erwähnte *Heilig-Rock-Wallfahrt* in Trier im Jahr 1844 und die im Jahr 1830 mit der Vision der Katharina Labouré in Beziehung der „wundertätigen Medaille“ stehenden Wallfahrt in Paris.[1367] „Bernadette Soubirous hörte die ‚weiße Dame‘ sagen: ‚Ich bin die unbefleckte Empfängnis‘, ‚Je suis la conception immaculée‘).“[1368] Marienerscheinungen ereigneten sich in La Salette im Jahr 1846 und im Jahr 1917 in Fátima.[1369]

Die Kirche zeigte sich hinsichtlich der zahlreichen Erscheinungen sehr zurückhaltend und unterzog diese einer gründlichen Untersuchung. Im Rahmen der bisher dargestellten unterschiedlichen Bewertung der Wallfahrt dient ein Hinweis auf Gnadenorte, Kult- und Andachtsstätten, die stets unter dem Einfluss *historischer Veränderungen* und des *kirchenpolitischen Wandels* standen. Die Reformation nahm auf das Wallfahrtswesen einen erheblichen Einfluss. Während der Gegenreformation wurde die Wallfahrt lokalisiert und regionalisiert. Die Säkularisierung brachte viele Wallfahrtsorte zum Erliegen, denn mit dem Kirchenbesitz ging auch die geistliche Betreuung der Kulte verloren.[1370].

4.7.5.7 Die „heilige Pilgerschaft“ des Volk Gottes im Licht des II. Vatikanums

Mit der Wiederbelebung der Wallfahrt um die Mitte des 19. Jahrhundert, vor allem durch die Liturgische Bewegung, hat sie an Kraft und Schönheit gewonnen. In liturgietheologischer Sicht handelt es sich bei der Wallfahrt um eine bildliche Darstellung des pilgernden Gottesvolkes mit Christus als seiner Mitte. Wallfahrt bzw. Prozession stellt das *wandernde Gottesvolk* dar, das auf dem Weg durch Ort und Zeit ist.

> „Wallfahrt ist Lebenspilgerschaft, das Leben selbst wird zum Pilgerweg, den es mit Vertrauen zu beschreiten gilt. Auf ihm zeigt sich uns die Herrlichkeit Gottes, die uns nicht von uns und Ihm wegführt, sondern einst heimführt ins himmlische Jerusalem.“[1371]

[1367] Vgl. ebd.

[1368] Ebd.

[1369] Vgl. FASSBINDER, Wallfahrt, Andacht, Magie, 126.

[1370] Vgl. FÖRG / SCHARNAGL, Wallfahren heute, 17.

[1371] WALLNER, Wallfahrten heute, 164.

Dieser Aspekt wurde vom das II. Vatikanischen Konzil aufgegriffen. In der Dogmatischen Konstitution wird die Kirche als das „wandernde Volk Gottes“ (VatII LG 9-17) bezeichnet. Der Mensch ist seit der Vertreibung aus dem Paradies unterwegs zum Himmlischen Jerusalem. Das Unterwegssein des „Volk Gottes“ kann mit der Wanderschaft Israels auf seiner Wüstenwanderung verglichen werden. Gott ist im Aufbruch des Volkes Israel von Ägypten hinein in das gelobte Land und in der Rückkehr aus der Gefangenschaft in Babylon mit auf dem Weg.[1372]

Ein Blick in das Neue Testament lässt das *Unterwegsein* besonders deutlich hervortreten, wie folgende Beispiele zeigen:

- Maria nahm den Weg zu ihrer Verwandten Elisabeth auf.
- Die Magier kamen aus dem Orient, um dem “neugeborenen König” zu huldigen.
- Der Apostel Paulus, der als Heidenapostel von Stadt zu Stadt zog.
- Jesu Leben und Wirken Jesu als Wanderprediger, seine (letzte) Wallfahrt nach Jerusalem, der Kreuzweg und dessen Ziel Golgotha, der Weg als Auferstandener mit seinen Jüngern (Emmausgang).

Mit einer Wallfahrt steht ein Bekehrungsvorgang in Verbundenheit:

> „Wie die Sterndeuter von der Krippe zu Bethlehem nach der Huldigung des ‚neugeborene Königs der Juden‘ auf eine himmlische Weisung hin ‚auf einem anderen Weg in ihr Land‘ heimkehrten (Mt 2,12), so erleben die Wallfahrer ein Prozeß der Läuterung und Veränderung, der Umkehr.“[1373]

Die Wallfahrts- bzw. Kreuzwegfrömmigkeit traten allerdings in der nachkonziliaren Zeit bald in den Hintergrund. In den Jahren um 1970 nahm die Zahl der Wallfahrer in drastischer Weise ab. Damit verlor auch das im II. Vatikanischen Konzil wieder stark hervorgehobene Bild der Pilgerschaft des Gottesvolkes an Bedeutung. In diesem Zusammenhang ist auch eine Vernachlässigung vieler weiterer traditioneller Formen der Volksfrömmigkeit feststellbar.

[1372] Vgl. SENGER, Wallfahrt, 135-137.

[1373] Ebd., 137.

Den Höhepunkt der Pilgerschaft wird in der Begegnung und Gemeinschaft mit Christus erreicht, wo seine Nähe spür- und greifbar wird. Die Begegnungen mit Jesus zeigen, dass Begegnung mit Leib und Seele zu tun haben. Die *Weggemeinschaft* ist bezeichnend für eine Gemeinschaft, die sich glaubend zu einem gemeinsamen Ziel bzw. auf dem irdischen Weg der Gottessuche (Pilgerschaft) befindet. Das Aufbrechen zu einem Ziel kann beschwerlich bzw. auf manchen Umwegen zu erreichen sein. Dies wird im Konzilsdokument „Lumen gentium" zum Ausdruck gebracht: „Die Kirche ‚schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin' und verkündet das Kreuz und den Tod des Herrn, bis er wiederkommt" (VatII LG 8; vgl. 1 Kor 11,26). Bildlich gesprochen ist Gott derjenige, der vorangeht und die Christen auf ihrem Weg leitet und begleitet.[1374]

Das Leben ist ein ständiges Unterwegsein zu Gott im Vertrauen auf die Erfahrung der Nähe Gottes. Erhofft werden eine glückliche Rückkehr und das Gelingen der Lebenspilgerschaft bis zum Erreichen des ewigen Zieles. Das Unterwegssein wird getragen von Gläubigen, die ihren Glauben auf dem Weg zum festgelegten Ziel vollziehen. Der Weg führt immer zu Christus und findet sein Ziel in der Vollendung bei Gott.

4.7.5.8 Bewertung der Wallfahrt in der Gegenwart

Gegen Ende des 20. Jahrhundert erfreut sich die Wallfahrt großer Beliebtheit und wachsender Begeisterung. Medjugorje und der Ort des San Giovanni Rotondo (Padre Pio) sowie Lourdes sind neben zahlreichen anderen Wallfahrtsorten beispielhaft für diese Beliebtheit.

Ebenfalls zeigt sich in der Gegenwart ein neuer Aufschwung hinsichtlich liturgischen Handelns. Wallfahrt ist Liturgie in einem weiteren Sinn und geht mit Ritualen und Handlungen einher. „Sie ermöglicht dem Individuum, sich einzufügen in das ‚Objektive' und seine Emotionen zu übersteigen."[1375]

[1374] LANDER, Hilda-Maria, Tanzen will ich. Bewegung und Tanz in Gruppe und Gottesdienst (Pfeiffer-Werkbücher 165), München / Donauwörth 1983, 33.

[1375] WEGMANN, „Procedere" und Prozession, 39.

„Das Wallfahren ist mehr als eine ‚Wanderung', es ist ein wesentlicher Bestandteil jener kultischen Handlung, die an der heiligen Stätte selbst zwar einen Höhepunkt erfährt, aber dann noch nicht zu Ende ist."[1376]

In Österreich ist der bereits erwähnte Wallfahrtsort *Maria-Zell*[1377] mit einer Marienstatue als einer der größten Wallfahrtsorte Europas bekannt. Einige Päpste unternahmen in der jüngeren Vergangenheit Pilgerreisen. Vor allem wurde Johannes Paul II. wegen seiner zahlreichen Wallfahrtsreisen als *Pilgerpapst* bezeichnet. Als Beispiel der Wiederbelebung der Wallfahrt darf auch die im Jahre 2006 in Bayern stattgefundene Jugendwallfahrt erwähnt werden. Diese Wallfahrt fand anlässlich des Papstbesuches des damals neu gewählten Papstes, Benedikt XVI., statt und zog zahlreiche begeisterte Jugendliche aus den verschiedensten Ländern an. Im September 2007 besuchte Papst Benedikt XVI. Mariazell. Seine Pilgerreise führte diesen Pilgerort zur großen Bekanntheit im In- und Ausland.

Eine neue Entwicklung des Wallfahrtswesens zeigt sich in Nachtwallfahrten, Fußwallfahrten oder den manchmal mit einer Wallfahrt verbundenen Jugendkreuzweg, vor allem in der österlichen Bußzeit. Auch traditionelle Wallfahrten erleben wieder einen Aufschwung mit seit Jahrhunderten bekannten Gesängen, Litaneien und Gebeten.

[1376] DÜNNINGER, Hans, Processio pereginationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg, Bd I, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 23 (1961) 53-176, hier: 55.

[1377] Vgl. FÖRG / SCHARNAGL, Wallfahren heute, 139-141, bes. 139f. Mariazell liegt in der nördlichen Steiermark und ist heute der größte Wallfahrtsort Österreichs. Die Grundsteinlegung weist legendäre Züge auf. Auf einer Inschrift über dem Kirchenportal ist das Jahr 1200 als Grundsteinlegung vermerkt. Gemäß der Überlieferung wurde am 21. Dezember 1157 eine erste Holzkapelle zu Ehren der Muttergottes errichtet. Benediktinermönche betreuten die Wallfahrtsstätte bis heute. Im Jahr 1066 wurde das weiter südlich gelegene Kloster St. Lambrecht gegründet. Zur besagten Zeit gab es in diesem Gebiet Salz- und Eisenbergwerke. Die Bergarbeiter wurden von Mönchen aus St. Lambrecht seelsorglich betreut. Der Legende nach nahm der Mönch Magnus eine geschnitzte Marienfigur mit auf den Weg. Unterwegs fand er plötzlich seinen Weg durch einen Felsen versperrt. Der Mönch betete zur Muttergottes mit der Bitte um Überwindung des Hindernisses. Der Fels teilte sich daraufhin und bot Durchlass in ein wunderschönes Tal. Er stellte die Madonna auf einen Baumstumpf und baute sich eine Klause für sich und seine Marienfigur. Durch das Bauwerk dieser Zelle leitet sich der Name Mariazell als Gnadenstätte ab. Das Ziel heutiger Wallfahrer ist das Gnadenbild, das eine thronende Muttergottes mit dem Jesuskind auf dem rechen Arm darstellt. Diese Statue ist mit einem auswechselbaren Mantel und Schleier bekleidet. Mutter und Kind tragen auf ihrem Haupt verzierte Kronen in kostbarer Aufmachung.

Durch diese Entwicklung erfuhr wesentlich die Jugend und jugendliche Erwachsene einen Aufschwung. In heutiger Zeit werden die Prozessionen einschließlich Wallfahrten „wieder als eine den ganzen Menschen in seiner leibgeistigen Verfassung ansprechende Liturgie entdeckt“[1378]. Ein entscheidender Faktor für das Blühen und Fortleben einer Wallfahrt sind die Gläubigen.[1379]

4.8 Wallfahrtsfrömmigkeit

Die Wallfahrtsfrömmigkeit überdauerte die großen Weltkriege. Den Höhepunkt der Wallfahrtsbewegung in der Nachkriegszeit erreichte das von Papst Pius XII. ausgerufene Marianische Jahr 1954.[1380]

4.8.1 Regionale Verwurzelung der einzelnen Andachtsstätten und Kultformen

Die regionale Verwurzelung der einzelnen Andachtsstätten und Kultformen spielt eine bedeutende Rolle. Ihre Ausdrucksformen sind mehr auf die Bedürfnisse und auf die soziale Struktur der jeweiligen Bevölkerung zugeschnitten. Die Wallfahrt steht mit dem Gebet in konkreten Anliegen in Verbundenheit. Im Unterwegsein wird an bestimmten Stätten, Wegkreuzen, Bildstöcken innegehalten. Dieses Innehalten dient der Besinnung und Meditation der gläubigen Wallfahrer.

Auf einem Wallfahrtsweg lösen sich Zeiten des Schweigens, Singens und Betens ab. Eine Unterbrechung des Pilgerweges kann aber auch Gelegenheit zum Ausruhen und zur Stärkung bieten.[1381]

[1378] HOPING, Art. Prozessin, 1755.

[1379] FASSBINDER, Wallfahrt, Andacht, Magie, 123.

[1380] Vgl. MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 37.

[1381] Vgl. FÖRG / SCHARNAGL, Wallfahren heute, 15-18, bes. 17.

4.8.2 Marienverehrung

In vielen Wallfahrtorten besitzt die *Marienverehrung* einen emotionalen Gehalt, besonders in der mittelalterlichen und zum Teil bis heute bestehenden Volksfrömmigkeit. Wie bereits im Rahmen der Volksfrömmigkeit angedeutet wurde, riefen die affektive und bildreiche Spiritualität auch immer wieder scharfe Kritik hervor.

Die Marienwallfahrt besitzt in der Mariologie ihr *wissenschaftliches Fundament* und muss

> „als theologisch, religionssoziologisch und landesgeschichtlich relevanter Gegenstand im übergeordneten Zusammenhang zeittypischer marianischer Frömmigkeitsformen, soweit sie quellenmäßig belegt, nachweisbar und erfassbar sind, betrachtet sowie als integrierender Bestandteil religiösen Lebens und Brauchtums einer Epoche und der sich in ihr äußernden Glaubensvollzüge verstanden werden“[1382].

Die Marienverehrung ist Teil einer vielgestaltigen Glaubensäußerung. Neben dem Rosenkranz, Ave Maria und Angelus zählen auch zahlreiche Hymnen, vor allem Marien-Hymnen, und Litaneien (Lauretanische) sowie die Marianische Antiphon Salve Regina zu den Feierelementen. Bis in die Gegenwart hinein werden überwiegend Stätten marianischer Prägung besucht. Dabei werden die Geheimnisse des Herrn im Blick auf Maria betrachtet. „Thematisch wurde neben der Eucharistie (Aussetzung, Sakramentsandacht, eucharistischer Segen […] vor allem Maria zum Anlass für Volksandachten.“[1383] Auch das Heiligengedenken kommt zum Ausdruck. Daraus entwickelten sich die nachmittäglichen Volksandachten, die oft unter der Bezeichnung „Segensandachten“ bekannt sind und sich seit dem 16. Jahrhundert einbürgerten.[1384]

[1382] HÜTTL, Ludwig, Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 6), Wien / Köln 1985, 1. Ludwig HÜTTL geht bereits im 1. Kapitel seines Buches auf die Problemstellung ein.

[1383] AUF DER MAUR, Hansjörg, Feiern im Rhythmus der Zeit, Bd. II/I: Feste und Gedenktage der Heiligen (GdK 6/1), Regensburg 1994, 65-357, hier: 247.

[1384] Vgl. ebd., 246f.

Nach den Andachtsformen des Spätmittelalters und des Barock sind neben den traditionellen auch vielerlei neue Formen der Wallfahrt entstanden. Im Mittelalter wurden über die Andachten Wege für eine Anteilnahme an der gottesdienstlichen Feier gesucht und gefunden.[1385]

4.8.3 Empfehlung von Andachtsübungen

Die Konzilskonstitution „Sacrosanctum concilium“ drückt in einem Text mit Nachdruck eine *Empfehlung der Andachtsübungen* des christlichen Volkes entsprechend den Vorschriften und Regeln der Kirche aus.

Diese sollen sich in die Liturgie einordnen, „gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen“ (VatII SC 13). Matthias Mühl schreibt in einem Zeitschriftenartikel:

> „Um die befreiende Schönheit des Glaubens für heute erfahrbar und verstehbar zu machen, greift Bernhard Meuser […] auf Werkzeuge der geistlichen Kunst Benedikts von Nursia zurück, wie dieser sie in der Regel seines Ordens vorgeschlagen hat. Das sieht vordergründig nach einem Fehlgriff in die Vergangenheit aus. Doch näher besehen, entpuppen sich diese geistlichen Empfehlungen als wahre Schatztruhe.“[1386]

In diesem Zitat kommt beispielhaft zum Ausdruck, dass beim Erschließen des Glaubens durchaus auf ältere Ratschläge zurückgegriffen werden kann. Im Laufe der Zeit haben sich *weitere Gebetsformen* herausgebildet: Unter anderem sind das Morgen- und Abendlob, die Meditation (meditative geistliche Musik). Mit der Empfehlung des II. Vatikanums darf sich die Jugend angesprochen fühlen. Jugendgebete und Jugendwallfahrten bieten sich an und erfreuen sich bereits großer Beliebtheit

4.9 Der Weg und das Ziel einer Wallfahrt

Jesus Christus ist der Weg und das Ziel (vgl. Joh 14,6). „Du zeigst mir Herr den Pfad (Weg) zum Leben!“ (Ps 16,11)

[1385] Vgl. SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube, 126-132, bes. 131.

Das Wesen der Wallfahrt bzw. Prozession liegt in der Bewegung, und das Voranschreiten auf das Ziel zeigt sich in der Bewegung. Ein besonderes Anliegen der Pilger ist eine tiefe Suche und Pflege der Beziehung zu Gott. Dabei ist der gemeinsam beschrittene Weg von Bedeutung. Vielfach ist von der „Einkehr" die Rede, die im eigentlichen Sinn des Wallfahrens *Einkehr bei Gott* bedeutet. Jesus selbst ist den Pilgerweg bis zu seinem Tod und seine Auferweckung gegangen. Sein Weg bedeutet die *Erfüllung des Heilsplanes Gottes* für die Menschen.[1387]

Das Gehen bzw. der Weg ist ein Symbol für das Zugehen auf Gott. Bei der Weggemeinschaft handelt es sich um die Gemeinschaft mit Christus und um die Gemeinschaft der Weggefährten. Diese Weggemeinschaft wird durch Verbundenheit (untereinander) erfahren. Dieses Unterwegssein des Volkes Gottes ist ein Selbstverständnis, das sich zum einen in Bewegung umsetzt und zum andern die Körperlichkeit und Sinnenhaftigkeit von neuem betont.[1388] Die Erlebnisse und Erfahrungen auf dem zu Fuß zurückzulegenden (Hin)-Weg sind von gleich großer Bedeutung wie das Ankommen am Zielort. Bei den zum Teil noch heue bekannten und begangenen Pilgerwegen bestehen Übernachtungsmöglichkeiten. Die Abstände dazwischen können zu Fuß an einem Tag zurückgelegt werden. Manche Wallfahrtswege laufen sternförmig auf einen Wallfahrtsort zu.[1389]

Unter dem Begriff des *Pilgerns* „ist auch eine verbreitete Metapher für das Voranschreiten des Menschen auf seinem Lebensweg"[1390] zu verstehen. Das bedeutet auch für die Christen von heute *Nachfolge des Lebens und des Kreuzes Jesu*. Die Kirche, die sich als pilgernde versteht, zeigt eine ekklesiologische Neuorientierung. „Das Bewußtsein, pilgernde Kirche zu sein, findet in der liturgischen Prozession seinen körperlichen Ausdruck"[1391] und weist darin auf den rechten Weg hin.

[1386] MÜHL, Matthias, Nicht nur für Anfänger. Eine etwas andere Einführung in den Glauben, in: CIG 33 (2007) 270.

[1387] Vgl. WALLNER, Wallfahrten heute, 49-53, bes. 50f.

[1388] Vgl. FELBECKER, Prozession, 27.

[1389] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 57f.

[1390] Ebd., 58.

[1391] FELBECKER, Prozession, 506.

Jedes liturgische Gebet besitzt eine ekklesiologische Dimension, da es immer als stellvertretendes Gebet für das Volk Gottes Bedeutung erlangt, denn „vom Wesen her liegt der Wallfahrt das Bild des pilgernden Gottesvolkes (vgl. VatII LG 9) zugrunde“[1392].

Eine Gemeinschaft bietet gegenüber dem einzelnen Pilger eine spirituelle und soziale Unterstützung. Die Prozessionsbewegung gewinnt einen bedeutsamen Aspekt einer Wallfahrt. Wenn Menschen sich singend und betend gemeinsam auf den Weg auf ein Ziel bewegen, wird Kirche erlebt.[1393]

Das Buch von Godehardt Wallner trägt den Untertitel „Zur spirituellen (Wieder-) Entdeckung des Glaubensweges. Darin wird einer Sehnsucht nachgespürt, nämlich nach *Heil an Leib und Seele*, nach *inneren Frieden*, nach *Geborgenheit, Freude und Glück*. Diese Geschenke Gottes werden den Menschen durch Jesus Christus zuteil.[1394] Er ist für die Menschen „*Weg, Wahrheit und Leben*“ (Joh 14,6).

In der Bewegung des Vorwärtsschreitens wird also nicht nur ein räumliches Ziel angestrebt. Es geht um *Gemeinschaft* mit Christus und um Gemeinschaft der Weggefährten. Die christliche Wallfahrt vertieft diese doppelte Gemeinschaft, macht sie erfahrbar und stiftet sie neu an. Wallfahrt ist Begegnung mit Christus. Der Weg führt immer zu Christus, dem Herrn. Es kann auch ein Zeuge Christi, ein Heiliger, oder vor allem Maria, in den Blick kommen.[1395]

> „Wie die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche ist, so leuchtet sie auf Erden in der Zwischenzeit bis zur Ankunft des Tages des Herrn (vgl. 2 Petr 3,10) als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran.“ (VatII LG 68)

[1392] GERHARDS, Albert, Tendenzwende zum Aufbruch. Ermutigende Erfahrungen mit der Wallfahrt, in: GD 16 (1982) 57-59.

[1393] Vgl. ebd.

[1394] Vgl. WALLNER, Wallfahrten heute, 9-17, bes. 10 u. 16.

[1395] Vgl. SENGER, Wallfahrt, 135.

Das Gehen als Unterwegssein besitzt einen zeichenhaften Charakter. Wallfahrten und Prozessionen sind eine symbolische Repräsentation der heiligen Wege. Die Sprache ist von der einstigen *Heiligen Straße* (via sacra), die zur Gottheit führte:

> „Die Heiligen Straßen aber sind festliche Wege, die zur Begegnung mit der verehrten Gottheit führen. Das mögen zunächst einfache, mit Holz befestigte oder mit Feldsteinen gepflasterte Wege sein. Doch die von dem deutschen Forscher Koldewey entdeckte Prozessionsstraße von Babylon – um 600 vor Christus erbaut – läßt noch nach Jahrtausenden ihre alte Pracht ahnen.“[1396]

Damit ist eine Erfahrung der konkreten Schritte mit den Füßen angesprochen. Manchmal sind die Schritte auf den vielen beschrittenen Lebenswegen leicht und beschwingt, manchmal sind sie zögernd. In der Wegsymbolik kann das Geheimnis des Woher und Wohin entschlüsselt werden.[1397]

4.10 Liturgietheologische Aspekte der Wallfahrt

Bereits im Pilgerbericht der Egeria werden mehrmals das Gebet an den heiligen Stätten, das Rezitieren eines Psalms, das Verlesen einer passenden Perikope aus der Hl. Schrift und die Feier der Hl. Eucharistie an bedeutenden Pilgerorten erwähnt.[1398]

> „Gerade in diesem oft längeren Beisammensein wächst das Empfinden für die Gemeinschaft der Zusammen-Gerufenen, die sich von Gottes Wort treffen lassen. Schriftlesungen als Meditationsimpulse fordern zum Gotteslob heraus. Bitten und Fürbitten gehören zu den eindringlichen Anliegen der Wallfahrt.“[1399]

Bert Groen stellt die im Laufe der Jahrhunderte verwendeten Gottesdienstformulare vor, die in folgender Auflistung ersichtlich sind und die wichtigsten Teile enthalten:

- Das revidierte *Missale Romanum*, das im Zuge des Trienter Reformkonzils für Wallfahrende und Reisende (Missa pro peregrinantibus et iter agentibus) entstanden ist, enthält die Bitte um Schutz und Segen.

[1396] FORSTNER / BECKER, Lexikon christlicher Symbole, 42.

[1397] Vgl. ebd., 41-47, bes. 42.

[1398] Vgl. HEINZ, Andreas, Art. Wallfahrt, in: LThK^3 10, 962f.

[1399] SENGER, Wallfahrt, 137.

- Das *Rituale Romanum von 1614* enthält einen Segen für Wallfahrende, der nach der Eucharistiefeier gespendet wurde (benedictio peregrinorum ad loca sancta prodeuntium). Dieses Formular enthält eine Antiphon, in der Gott singend um Schutz und der Engel Raphael um Begleitung gebeten wird, den Lobgesang des Zacharias (Lk 1,68-79), einige Psalmverse, ein langes Gebet mit Beispielen des Abraham und ein Bericht über die drei Weisen und den Segen.

- Ein weiteres Formular besteht für die *Segnung der Pilger nach ihrer Rückkehr* (benedictio peregrinorum post reditum), bei dem der Wallfahrtspsalm 128 gesungen und einige Psalmverse sowie ein Gebet um Frieden und Ruhe vom Priester gesprochen und abschließend der Segen gespendet wurde.

- Das nach dem II. Vatikanischen Konzil *revidierte Missale Romanum* bietet zwar kein Messformular für Wallfahrende. Es finden sich jedoch im neuen römischen Segnungsbuch von 1984 zwei Vorschläge für Segnungsfeiern: *Ordo benedictionis peregrinorum iter ineuntium* für den Beginn und ein *Ordo benedictionis peregrinorum ante vel post reditum* für die Rückkehr der Pilger. In beiden Feierlichkeiten erfolgt nach einem Gesang und einer Begrüßung der Pilger das Verlesen einer Perikope aus der Hl. Schrift, das Fürbittgebet, ein Gebet des Priesters und der Segen.[1400]

Unter den liturgietheologischen Aspekten sind auch der Pilgersegen zu Beginn einer Wallfahrt und das Ankommen am Zielort bedeutsam.

4.10.1 Der Pilgersegen

In den angeführten Gottesdienstformularen erlangt der Pilgersegen eine Erwähnung. Daraus wird ersichtlich, dass Gott um Schutz und Geleit Gottes erbeten wird. Als besonders beispielhaftes Zeugnis des Alten Testamentes wird der *Pilgersegen Abrahams* angeführt:

[1400] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 39f.

> „Geh aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde! Und ich will dich zu einer großen Nation machen, und ich will dich segnen, und ich will deinen Namen groß machen, und du sollst ein Segen sein! Und ich will segnen, die dich segnen […] Und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde!“ (Gen 12,1-3)

Gott eröffnete seinen Dialog mit Abraham mit einem Segen. Abraham wird vor seinem Auszug aus seinem Vaterhaus und seinem Vaterland gesegnet. Seine Wege werden zum Guten gelenkt. Gott erwählt Abraham als Überbringer des Segens und nimmt nicht nur mit Abraham Gemeinschaft auf, sondern auch mit seinen zahlreichen Nachkommen. Durch den Segen wird Gottes *Heilsmacht* kundgetan.[1401]

4.10.2 Das Ankommen am Zielort der Wallfahrt

Nach dem Ankommen am Zielort erfolgt ein feierlicher Einzug in die Wallfahrtskirche. Beim Gnadenaltar bzw. beim Gnadenbild werden Gebete verrichtet. In den Wallfahrtskirchen liegt häufig ein Fürbittenbuch zum Eintragen der verschieden Anliegen der Wallfahrer vor.

An den großen *Gnadenorten* in Jerusalem, Rom, Santiago besteht ein *Repertoire von spezifischen Ritualen* (z.B. das Berühren bzw. Küssen von Statuen usw.). Es besteht auch die Möglichkeit zu einer Dankandacht.[1402]

Am Wallfahrtsort bietet sich häufig ein *Kreuzweg* zur betrachtenden *Andacht* an.[1403] Oftmals werden die Sakramente der *Versöhnung* und *Krankensalbung*, beispielsweise bei Krankenwallfahrten nach Lourdes, eingebunden[1404] Die gemeinsame Feier der Eucharistie, die Aussetzung, Sakramentsandacht und der eucharistische Segen erlangen nach dem Ankommen am Zielort weiteren Höhepunkt der Wallfahrt.

[1401] Vgl. WALLNER, Wallfahren heute, 30 u. 97.

[1402] Vgl. GROEN, Wallfahrten, 40.

[1403] Vgl. MIELENBRINK, Beten mit den Füßen, 72f. u. 103.

[1404] AUF DER MAUR, Fest und Gedenktage der Heiligen, 247.

4.11 Zusammenfassung

Die einzelnen Elemente, wie der Aufbruch, der Weg, das Ziel sowie die Rückkehr stehen mit dem ganzheitlichen Tun des Menschen in engster Verbindung. Die Wallfahrt ist eine Erfahrung der „Leiblichkeit“. Wallfahrten ermöglichen den Ausdruck des Glaubens zu „verleiblichen“ und sind ein Gemeinschaftserlebnis. Der Fokus der Ausführungen über die Prozession einschließlich des Wallfahrtswesens wird in erster Linie auf eine Ausdruckshandlung (actio) gelegt, die sich auf den ganzen Menschen bezieht und ihn in Bewegung setzt.

Diese Ausführungen über das Entstehen der Wallfahrt und der Entwicklung erheben keinen Anspruch einer Vollständigkeit. Sie dienen nur zur Beschreibung des Wallfahrtswesens in einigen Grundzügen und als Paradigma der Vielseitigkeit liturgischer Frömmigkeit. Auch auf die in den Ostkirchen unternommenen Wallfahrten und nichtchristlichen Wallfahrten kann hier nicht umfassend eingegangen werden. Auch die Erwähnung der namentlich genannten Pilgerstätten bezieht sich auf eine beschränkte Auswahl, vornehmlich auf einige der bekanntesten Pilgerstätten und einige römisch-katholische Wallfahrtsorte.[1405]

5 PROZESSIONALE BEWEGUNGEN INNERHALB UND AUßERHALB DER KIRCHE

In jüngerer Zeit erhalten die Prozessionen als ganzheitlicher Glaubensausdruck einen neuen Stellenwert. Bei der Weiterentwicklung der überlieferten Bewegungsformen ist der liturgische Körperausdruck zu beachten. Im liturgischen Akt soll der Mensch ganzheitlich eingebunden werden.

[1405] Weiterführende Literatur siehe FÖRG Heinz-Jürgen / SCHARNAGL, Hermann, Wallfahren heute, Wallfahren heute. Gnadenorte, Kult- und Andachtsstätten, Würzburg 2000; DERMÜHL, Peter / WESTERMANN, Michael, Die schönsten Wallfahrtsorte. Kraftquellen in Bayern, Böhmen, Österreich und Südtirol, Augsburg 2007.

Im Rahmen liturgischer Handlungen, wie bei feierlichen Ein- bzw. Auszügen sowie Umzügen, wird durch Beachtung liturgischer Bewegungsformen eine Vertrautheit bewirkt, die dem natürlichen Bewegungsbedürfnis Ausdruck verleiht. Traditionelle Formen der Volksfrömmigkeit sind die Kreuzwegsandachten zur Fastenzeit und die Maiandachten. Die Adventskranzsegnungen sind neuerdings für den weihnachtlichen Festkreis nennenswert. Um das seelisch-leibliche Grundverhältnis geht es sowohl in der Prozession innerhalb der Liturgie als auch in der Alltagswelt des Menschen. Trotz der Verschiedenheit der zahlreichen kirchlichen Prozessionen stehen alle in der Dynamik der Bewegung in einer Verbundenheit. Hermann Wegmann trifft folgende Unterscheidung:

- Person-zentrierte Prozessionen:

  Beispielsweise zählen zu diesen Prozession in der Liturgie die Eheschließung, in der Taufliturgie die Taufe (ad baptisterium und ad altare). Prozessionen (ad ecclesiam und ad caemeterium) dienen dazu, die Verstorbenen zu ehren und ihnen Geleit zu geben. In der römischen Liturgie gilt dieser Prozessionstyp besonders für den Einzug des *Sacerdos als Minister princeps* der Feier, des Priester bzw. Vorstehers.[1406]

- Fest-zentrierte Prozessionen:

  Viele der *kleriker-zentrierten* Festprozessionen sind als Reaktion auf die Epoche der Aufklärung zum Opfer gefallen.[1407]

- Bittprozessionen:

  Dazu zählen Prozessionen und Umgänge, in denen die Bitte im Vordergrund steht. Die Reliquienprozessionen haben sich im Volksempfinden immer mehr zu Bittprozessionen entwickelt und sind wohl in der Volksfrömmigkeit am tiefsten verwurzelt.[1408]

[1406] WEGMANN, „Procedere“ und Prozession, 32-34.
[1407] Vgl. ebd., 34-37.
[1408] Vgl. ebd., 37-39.

- Liturgische Prozessionen:

  Liturgische Prozessionen sind immer Teil der Liturgie, unabhängig davon, ob sie person- oder festzentriert sind, und sie tragen die Merkmale des Ritus: „Ritus ist immer genau umschrieben, nicht improvisiert und wenig veränderlich, stilisiert; er gibt dem Glauben und der Glaubenserfahrung einen Rahmen, innerhalb welchem die Feier des Mysteriums möglich wird.“[1409]

Viele der bereits erwähnten Prozessionen und Umzüge haben sich im Laufe der Jahrhunderte bis in die Gegenwart erhalten. In der folgenden Ausführung wird eine Auswahl der heute noch erhaltenen Prozessionen getroffen. Ihr Sinn und ihre Bedeutung führen in das biblische und frühchristliche Zeitalter zurück.

5.1 Die Lichtfeier und Lichterprozession am Fest der „Darstellung des Herrn“

Am Fest der „Darstellung des Herrn“ erinnert an das biblische Geschehen im Evangelium nach Lukas (2,22-39). Am 4o. Tag nach der Geburt Jesu bringt die Gottesmutter Maria ihren „Erstgeborenen“ Sohn, den Sohn Gottes in den Tempel vor Gott, um ihn „darzustellen“ (vgl. Lk 2,22-39).

In diesem biblischen Geschehen übergibt Maria ihr Kind dem in der Hl. Schrift namentlich genannten „greisen Simeon“, der durch den Geist in den Tempel geführt wird. Angesichts des göttlichen Kindes bekennt er lobpreisend das „Licht der Welt“:

> „Nun, Herr, entlässt du deinen Knecht nach deinem Wort in Frieden; denn meine Augen haben dein Heil gesehen, das du bereitet hast im Angesicht aller Nationen: ein Licht zur Offenbarung für die Nationen und zur Herrlichkeit deines Volkes Israel.“ (Lk 2,29-33)

Der christliche Osten bezeichnete dieses Fest „Hypapante“ (Begegnung). Die offizielle Bezeichnung „Purificatio“ (Reinigung Marias) ist im Abendland geläufig.

Im Jahre 1970 wurde diese missverständliche Bezeichnung durch „Darstellung des Herrn“ ersetzt. Das Fest ist ein Herrenfest mit einem marianischen Akzent durch den entscheidenden Anteil der Muttergottes Maria.[1410]

5.1.1 Das Leitmotiv

Neben der Bedeutung der Auslösung des Tieropfers liegt der Akzent auf der Bewegung – zuerst zum Tempel – zur Begegnung mit Gott in seinem Sohn – von dieser Begegnung zurück ins Leben. Erste Bezeugung liegt um 400 n.Chr. in Jerusalem. Von dort verbreitete es sich bis zum 6. Jahrhundert im Orient und ab dem 7. Jahrhundert auch im Westen.[1411]

Von seiner Wurzel her ist dieses Fest eindeutig ein *Herrenfest*. „Hingegen hat das marianische Verständnis im Erleben des Volkes und in der Volksfrömmigkeit tiefe Wurzeln geschlagen (wie dies z.B. im deutschen Wortgebrauch zum Ausdruck kommt: Mariä Lichtmeß).“[1412] In diesem Wandel entstand aus dem „Marienfest“ ein „Herrenfest“. Da Jesus Christus sich selbst als das „Licht der Welt“ (Joh 8,12) bezeichnet hat, wird bei der Lichterprozession dieser Gedanke aufgegriffen. Die Gläubigen bekennen sich zu Jesus Christus, dem „wahren Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1,9).

Das *Weiterreichen des Lichtes* am Beginn der Lichtfeier besitzt eine eigene Bedeutsamkeit: Das Weiterschenken des Lichtes Christi deutet auf das prophetische Wort Simeons und der Hanna bzw. auf das Geschenk Marias hin. Hinter dem Das Weiterschenken des Lichtes steckt das Motiv des Aufleuchtens des Lichtes Christi – für die Menschheit und für die ganze Welt. Seit dem 10. Jahrhundert wird die Segnung der Kerzen bezeugt.

[1409] Ebd., 39.

[1410] Vgl. ebd.

[1411] Vgl. RECKINGER, François, Unterwegs mit dem Licht – Die Lichtfeier des Herrn, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 101-103, bes. 101f.

[1412] AUF DER MAUR, Herrenfeste in Woche und Jahr, 178.

Während das Missale Romanum von 1570 fünf Segnungs-Orationen aus den Vorlagen aufgenommen und aneinander gereiht hat, beschränkte sich das Missale Romanum von 1970 auf eine Oration.[1413]

Die Dynamik fand bereits im frühen Christentum Eingang in die Liturgie (in Wort, Zeichen und Handlung). Die Lichterprozessionen finden eine weite Verbreitung am Fest der „Darstellung des Herrn" statt, vielfach bekannt auch unter der Bezeichnung „Lichtmessfeier". Im Bewusstsein des einfachen Volkes überlebte das Licht der Kerze. Anlassgebend war das Reinigungsopfer der Eltern Jesu im Tempel. Die Bibeltexte bestimmen den Termin des Festes, das 40 Tage nach Weihnachten gefeiert wird.[1414] In einem Bibelzitat aus dem Alten Testament wird bereits verheißen: „Es kommt zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht" (Mal 3,1).

5.1.2 Die Lichterprozession

Die Lichterprozession bildet das Grundelement dieser Feier. Die Prozession erfolgt unter Mittragen von Lichtern in den Händen der Gläubigen. Unterdessen werden Loblieder gesungen, die das erwähnte Motiv „Christus, das Licht der Welt" enthalten. Wenn die Möglichkeit zu einer Prozession genützt wird, erfolgt diese meistens wird über eine kurze Strecke, meist vom Kirchenvorplatz oder einer Seitenkapelle aus unter Beteiligung aller Teilnehmer.[1415]

Die Kerzensegnung ist als Vorbereitung auf die Prozession zu verstehen. Die symbolische Segnung der Kerzen bezieht sich auf die Teilnehmenden selbst. Sinnvollerweise werden die gesegneten Kerzen mit nach Hause genommen, da dies eine Verlängerung des Festgeschehens bewirkt. Die Bewegung wird nach dem Besuch des Tempels in das Alltagsleben symbolisch vollzogen.[1416]

[1413] Vgl. ebd., 179.
[1414] KASPAR, Geheiligte Zeichen, 33.
[1415] Vgl. RECKINGER, Unterwegs mit dem Licht, 101f.
[1416] Vgl. ebd. 102f.

Das Missale Romanum von 1970 enthält zwei Prozessionsformen: „entweder eine eigentliche Prozession (ausgehend von einer Statio mit kurzer Segnung der Kerzen und Prozession zur Hauptkirche [Prozessionsgesang Lk 2,29-32] – Eucharistiefeier) oder ein feierlicher Einzug zur Eucharistiefeier mit eingebauter Kerzensegnung.“[1417]

Zum *traditionsgemäßen Blasius-Segen* mit zwei brennenden Kerzen in der Hand erwähnt François Reckinger, dass dieser *keinen Bezug* zum Fest der Darstellung des Herrn findet und deshalb anlässlich dieser Feier nicht angeboten werden soll. Dafür wäre der Gedenktag des Heiligen, dem 3. Februar bzw. gegebenenfalls am darauf folgenden Sonntag besser geeignet. [1418]

5.2 Die Lichtfeier und Lichterprozession in der Osternacht

Die *römische Osternachtfeier* wird als Mittelpunkt der drei österlichen Tage, als *Mutter* aller *Vigilien* und als *Wachenacht,* charakterisiert. Sie ist die Nacht, in der Christus von den Toten auferstanden ist, und besteht aus vier Teilen: Lichtfeier, Wortgottesdienst, Taufe bzw. Taufwasserweihe und Taufgedächtnis, Eucharistiefeier. Höhepunkte der Zeremonien in der Osternacht sind die Weihe des Osterfeuers und der Osterkerze sowie die Taufwasserweihe.[1419] Die Osternachtfeier hält sich von ihrer Struktur her an die im 5. Jahrhundert bezeugte Jerusalemer Ostervigil.[1420]

5.2.1 Das Leitmotiv

Das Leitmotiv der Osternacht ist der Übergang vom Dunkel zum Licht, vom Tod zum Leben. Das Licht wird an der Osterkerze entzündet. Das Licht des *glorreich auferstandenen* Christus vertreibt das Dunkel der Herzen.

[1417] AUF DER MAUR, Herrenfeste in Woche und Jahr, 179.
[1418] Vgl. RECKINGER, Unterwegs mit dem Licht, 102f.
[1419] Vgl. AUF DER MAUR, Herrenfeste in Woche und Jahr, 133-143, bes. 134.
[1420] Vgl. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 348-350.

In dieser Osternacht wird mit der Fülle des Lichtes, einem *überhimmlischen* Licht das Fest des Heils gefeiert. Alle, die das Licht tragen, sind Zeichen dieses Lichtes.[1421] Das Lichtmotiv ist mit der Paschanacht inhärent und bedeutet den Durchgang (transitus) vom Dunkel zum Licht. Verschiedene Gründe haben zur Verbindung der Osternacht mit der Lichtfeier geführt. Dieser Lichtritus kann als nonverbaler Ausdruck dieses Leitmotivs betrachtet werden. Es bestehen auch mögliche Einflüsse von Seiten der spätantiken Mysterienkulte.[1422]

Beispielsweise weist der „Firmicus Maternus“ im 4. Jahrhundert auf einen nächtlichen Mysterienkult hin, der sich als Übergang einer Trauer- und einer Freudenphase ereignet. Zu diesem Anlass wird am Übergang von der einen zur anderen Phase das Licht in die versammelte Gemeinde getragen. Weiters besteht die Möglichkeit, dass auch die Tauffeier Elemente eines Lichtritus mit sich bringt. Mit Sicherheit kann vom Brauch des Luzernariums ausgegangen werden, der mit dem täglichen Anzünden des Lichtes am Abend einherging. Da der Abendgottesdienst mit dem Beginn der Vigil zusammenfiel, entstand aus diesem Lichtritus ein Element der Paschafeier in Jerusalem.[1423]

5.2.2 Die österliche Lichtfeier

Die *österliche Lichtfeier* bildet einen Höhepunkt und ist das einzige im römischen Ritus vorgesehene Luzernar des Jahres.[1424] Zur Lichtfeier zählen die Segnung des Feuers, die *Lumen-Christi-Prozession* und das Osterlob.

Das Loblied auf die Osternacht „Exsultet iam angelica turba caelorum“ („Schon juble in den Himmeln die Menge der Engel“) besitzt eine theologisch sehr tiefe und reiche Deutung. In der Osternacht nimmt dieses *praeconium Paschale* die Funktion einer *feierlichen Ouvertüre* ein.

[1421] Vgl. BERTSCH, Ludwig, Unterwegs bis Ostern, Die Bewegung der feiernden Gemeinde in der Osternacht, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 120-125, bes. 122.

[1422] Vgl. AUF DER MAUR, Herrenfeste in Woche und Jahr, 74.

[1423] Vgl. ebd.

Der Text stammt aus der Zeit um das 4. Jahrhundert aus Südgallien oder Norditalien und steht in enger Beziehung zur Theologie des Ambrosius von Mailand. Im 12./13. Jahrhundert fand das Exsultet in der Spätantike und im Frühmittelalter in der altgallischen Osterliturgie Verwendung. Deshalb wurde die Bezeichnung „gallikanisches Osterlob“ geläufig. Ebenso fand das Exsultet erst im 12./13. Jahrhundert Eingang in die römische Osternachtfeier, in der bis dahin ein D*eus mundi conditor*, nach der ältesten Bezeugung *gelasianisches Osterlob* gesungen wurde.[1425] Im gesungenen Osterlob, in dieser Nacht (lat. „haec nox“) wird Ostern gefeiert. Die Feier bezieht sich auf das Geheimnis der *gegenwärtigen Nacht*.

> „Dies ist die Nacht die alle, die sich losgelöst haben von den Lastern der Welt und vom Dunkel der Sünde und die heute auf der ganzen Erde den Glauben an Christus bekennen, heimgeführt zur Gnade und den Heiligen zugesellt.“[1426]

Dabei handelt es sich um die Vergegenwärtigung des Paschas inmitten der Osterfeier der Gemeinde. Der christliche Sinn wird durch das Osterlob „Exsultet“ – lat. „es jauchze“ bzw. „er (sie, es) soll jubeln“ – verkündet.[1427] Das Exsultet bzw. Exultet ist das „Osterlob in der Osternacht (nach dem Anfangswort)“. Dieses Osterlob ist der in der römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Liturgie gesungene österliche Lobgesang der Lichtfeier am Beginn der Osternacht. Nach Reinhard Messner wird im dritten Satz[1428] des Osterlobes die Freude der Kirche deutlich gemacht:

> „Im Kirchenraum, in der in ihm feiernden Gemeinde, sind Himmel und Erde im gemeinsamen Osterjubel vereint. Der Satz nimmt zunächst die optische Semantik des zweiten Satzes auf: Die Kirche ist – nicht bloß von oben angestrahlt, sondern schon – ‚geschmückt‘ mit dem blitzenden Licht, das vom Auferstandenen ausgeht.“[1429]

[1424] Vgl. ebd., 134.

[1425] Vgl. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 348-358.

[1426] Ebd., 354. Dieser Text lautet in lateinischer Fassung: „Hoc nox est, quae hodie per universum mundum in Christo credentes, a vitiis saeculi et caligine peccstorum segregatos, redit gratiae, socia sanctitati.“

[1427] HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch, 70.

[1428] „Laetétur et mater Ecclésia, tanti lúminis adornáta fulgóribus: et magnis populórum vócibus haec aula resúltet.“

[1429] MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 353.

Die Osterkerze enthält auf der Vorderseite ein Kreuz, auf dem die griechischen Buchstaben „Alpha und „Omega“ ersichtlich sind. Sie wird an einem sichtbaren Ort von der Feier der Osternacht bis zum Fest Christi Himmelfahrt auf einem Leuchter aufgestellt.[1430] Der Liturge spricht bei der Weihe der Osterkerze mit dem roten Wachskreuz folgende Worte:

> „Christus, gestern und heute,
>
> Anfang und Ende
>
> Alpha und Omega.
>
> Sein ist die Zeit und die Ewigkeit.
>
> Sein ist die Macht und die Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen.“[1431].

Das Licht der Osterkerze wird in der Dunkelheit entzündet und „vermittelt einen Widerschein des himmlischen Lichtes. Sie vermittelt in ihrer heutigen Gestalt ein zur Meditation anregendes Konzentrat vielfältiger, christologischer Deutungen“[1432].

Die österliche Lichtfeier beginnt außerhalb des Kirchenraumes in der Entzündung der Osterkerze am gesegneten Osterfeuer und bildet im „gottesdienstlichen Erleben ein schon das Ganze antizipierender Höhepunkt“[1433]. Die heute in der Feier der Osternacht stattfindende Segnung der Kerzen ist eine symbolische Handlung und bezieht sich nach François Reckinger auf den Menschen: „Gott möge bewirken, dass wir im Vollzug der Prozession mit den brennenden Kerzen mit ganzer Hingabe das Lob Jesu Christi singen.“[1434]

[1430] Vgl. LÄPPLE, Kleines Lexikon christlichen Brauchtums, 187-189.
[1431] Ebd., 187.
[1432] Ebd., 188.
[1433] MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 350.
[1434] RECKINGER, Unterwegs mit dem Licht, 102.

5.2.3 Die Lichterprozession

In der Osternacht findet eine Lichterprozession statt. Der Einzug der brennenden Osterkerze in die verdunkelte Kirche bringt die österliche Grundbotschaft auf eine beeindruckende Weise zum Ausdruck. In der Kirche erstrahlt das Licht der in das gesegnete Weihwasser eingetauchten Osterkerze. Mit dem gesegneten *neuen* Feuer wird während der Lichterprozession das Licht als Christus begrüßt mit dem Ruf: „Lumen Christi“ – „Deo gratias“. Die Beteiligung der Gläubigen an diesem Einzug mit den Kerzen wird mit den biblischen Worten als Ermunterung und Erneuerung bekräftigt: „So soll euer Licht leuchten, damit die Menschen euren guten Willen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16).[1435]

5.3 Das Luzernarium

Wie bereits erwähnt, ist das Luzernarium ein wichtiges Element der Osternacht. Der lat. Begriff „lucerna“ bedeutet im katholischen Sprachgebrauch die „Ewige Lampe“. Das ewige Licht brennt zum Zeichen der Gegenwart Christi.[1436]

Im 4./5. Jahrhundert begann die Jerusalemer Ostervigil mit dem rituellen Anzünden des Lichtes. Aber es ist *nicht nur als Spezifikum von Ostern* zu erachten. Im 4./5. Jahrhundert fand zum *Abendgebet* der Brauch des Luzernariums täglich statt. Der Ritus des Anzündens des Lichtes erfolgt zum Beginn einer Vesper.[1437]

Da in der heutigen Zeit der Rhythmus der Menschen sehr stark auf den Abend konzentriert ist, kann die Teilnahme an abendlichen Gottesdienstfeiern – meistens in der eucharistischen Form – weit häufiger festgestellt werden als morgendliche. Innerhalb eines feierlichen Abendlobes liegt eine neue Chance für das Wiederneubeleben des Luzernariums.

[1435] Vgl. ebd., 101-103.

[1436] Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch, 123.

[1437] Vgl. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 319.

Es besteht aus einer Prozession mit dem Einzug des Lichts, einem Lichthymnus, z.B. des gesungenen „Phos hilaron“, einer Danksagung für das Licht und die Erlösung, dem klassischen Abendpsalm 142,2, den Fürbitten und schließlich dem Segen und der Entlassung.[1438]

Nach Hermann Wegmann ist dieser Brauch uralt und in den juden-christlichen Gemeinden beheimatet. Seines Erachtens „ist auch die Prozession der Neophyti in der Osterwoche nach OR 27,67-94 eine Vesper- (und Lichter-)Prozession, die in der Osterwoche (und nur dann) einen Taufcharakter bekommen hat“[1439]. Die Lichterprozession ist ein Beispiel einer Festprozession und wird nicht nur am 2. Februar gefeiert. Sie findet auch und öfters in Lourdes oder in der byzantinischen Osternacht und am Anfang der Ostervigil im römischen Ritus statt. „Diese Lichterprozessionen zeigen uns immer noch etwas vom alten Luzernarium, vom Hereinbringen des Lichtes und der Lobpreisung Gottes, des Retters in und durch seinen Sohn Jesus Christus, den Auferstandenen und das Licht der Welt“[1440].

Das Luzernarium findet heute häufig Aufnahme in einer liturgischen Feier des Abendlobes. Das Hereintragen des Lichts in einer Prozession oder das Anzünden des Lichts „geschieht mit der Akklamation ‚Christus, das Licht‘ oder ‚Licht und Frieden in Christus unserem Herrn‘ und der Antwort ‚Dank sei Gott‘“[1441].

Die Kerze als Lichtträger und Träger des Symbols für die Gegenwart Christi kann anschließend inzensiert und im Anschluss von allen Feiernden eine Paraphrase aus dem 3. Jahrhundert stammenden Lichthymnus „Phos hilaron“ („Heiteres Licht vom herrlichen Glanz“) sowie weitere Psalmen, beispielsweise der Abendpsalm 141, gesungen werden.[1442]

[1438] Vgl. ebd.

[1439] WEGMANN, „Procedere“ und Prozession, 37.

[1440] Ebd., 36f.

[1441] SCHNITKER, Thaddäus A., Die Stundenliturgie. Morgen- und Abendlob, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 165-169.

[1442] Vgl. ebd.

5.4 Die Lichtfeier am Fest des hl Martin – Der Martinszug

Der Martinszug findet am 11. November statt. Anlässlich dieses Brauchtums findet ebenfalls eine Lichterprozession statt. Bei diesem – wahrscheinlich christlichen Brauch – wird die Perikope aus dem Evangelium nach Lukas veranschaulicht, die seit dem 7. Jahrhundert am Fest des Hl. Martin vorgetragen wurde: „Eure Lenden sollen umgürtet und die Lampen brennend sein! Und ihr, seid Menschen gleich, die auf ihren Herrn warten, wann er aufbrechen mag von der Hochzeit, damit, wenn er kommt und anklopft, sie ihm sogleich öffnen“ (Lk 12,35f.).

Bei der Lichterprozession in den Abendstunden wird die Bereitschaft der Christen für die Ankunft des Herrn zum Ausdruck gebracht. An Festtagen – wie dem des Hl. Martin – wird ein Luzernarium in besonders feierlicher Form vollzogen.[1443] Seit alters her ist dessen Liturgie auf die Ankunft des Herrn ausgerichtet und der Advent entsprechend festlich eröffnet. Und über mehrere Jahrhunderte lang wurde dieses Martinsfest nördlich der Alpen am Fest des Hl. Martin begonnen (Quardragesima sancti Martini). Diese Quadragesima wird als *Nachbildung der vorösterlichen Bußzeit* verstanden. Der „Martinszug“ war also nicht auf das Fest des Hl. Martin ausgerichtet, sondern auf den früher an diesem Tag beginnenden Advent. Dies wird durch die Tatsache bekräftigt, dass die Lichterumzüge am Vorabend des eigentlichen Martinsfestes begangen wurden. Ihre Berechnung nimmt den *Ausgang vom Epiphaniefest*, das in Gallien höheren Ranges als das Weihnachtsfest galt. Nach der Durchsetzung der römischen Adventsordnung im 13. Jahrhundert durch die Franziskaner setzte sich die römische Adventsordnung endgültig durch.[1444]

Dadurch erhielt das Fest des Hl. Martin eine neue Evangelienlesung. Somit verlor der Lichterumzug seine Bedeutung als Eröffnung des Advents.[1445] Das Licht sollte allen zugute kommen:

[1443] Vgl. SCHMITZ, Josef, Spiele und Umzüge im christlichen Brauchtum, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 138-142, bes. 141.

[1444] Vgl. ebd., 141f.

[1445] Vgl. ebd.

„Niemand aber, der eine Leuchte angezündet hat, stellt sie ins Versteck, auch nicht unter den Scheffel, sondern auf das Lampengestell, damit die Hereinkommenden den Schein sehen“ (Lk 11,33).

Angezielt wird eine Motivation zu guten Werken. Bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts fand der Lichterumzug am Vorabend des Martinsfestes in der Darstellung des Heiligen statt. Nach Josef Schmitz scheint im Jahre 1886 in Düsseldorf die Gestalt des Hl. Martin als Ritter in den Lichterumzug einbezogen zu sein. Die Lichterprozession wurde zum Bekenntnis der Gläubigen. Der Sinn des Lichtes liegt in der Bedeutung der guten Werke.[1446]

5.5 Die Lichtfeier und der Lichterumzug am Fest der hl Lucia

Der christliche Kalender vermerkt das Fest der heiligen Lucia am 13. Dezember. Der Name Lucia, bekannt auch unter anderen Namen als Luzia oder Lucienbraut. bedeutet „die Lichtvolle bzw. die Strahlende“. Die lat. Wurzel des Namens Lucia deutet auf „Lux“ („Licht“). Dieses Fest erinnert an die namentlich bekannte Märtyrerin, die um 286 in Syrakus geboren wurde und um 310 in der Christenverfolgung unter Kaiser Diokletian († um 312) als Märtyrerin gestorben ist. „Die Reliquien der Stadtpatronin von Syrakus haben ihre letzte Ruhestätte in der Kirche Ss. Geremia e Lucia in Venedig gefunden.“[1447] Der Lucia-Kult fand eine Ausbreitung über ganz Europa. In Schweden wird das Fest der Hl. Lucia besonders gefeiert. Bis zur Kalenderreform durch Papst Gregor XIII. (1572-1585) im Jahr 1582 fiel auf den genannten Tag auch die Wintersonnenwende. Ihr geht die längste Nacht des Jahres voraus. Nach der Wintersonnenwende gewinnt die Sonne allmählich wieder an Kraft. Die Lucien-Braut ist mit einem langen weißen Gewand bekleidet. Als Lichtträgerin trägt sie auf ihrem Haupt einen Kranz mit brennenden Kerzen. Am Vorabend des Lucia-Festes zieht die Lichtbringerin im Dorf von Haus zu Haus.[1448]

[1446] Vgl. ebd.

[1447] LÄPPLE, Kleines Lexikon des christlichen Brauchtums, 155.

[1448] Vgl. ebd., 155-157, bes. 155f.

Das von ihr ausstrahlende Licht kündigt nicht nur die Sonne, sondern das Licht der der Welt an. Die Geburt Jesu liegt nahe. Das dahinter liegende Leitmotiv weist auf Jesus Christus hin:

> „Steh auf, werde licht. Denn dein Licht ist gekommen, und die Herrlichkeit des Herrn ist über dir aufgegangen. Denn siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völkerschaften; aber über dir strahlt der Herr auf, und seine Herrlichkeit erscheint über dir. Und es ziehen Nationen zu deinem Licht hin und Könige zum Lichtglanz deines Aufgangs.“ (Jes 60,1-3)

Ein Psalm nimmt dieses Leitmotiv ebenfalls auf: „Denn bei dir ist der Quell des Lebens; in deinem Licht sehen wir das Licht“ (Ps 36,10). Jesus Christus ist das wahre Licht, das die finsteren Mächte besiegt. „Eine altdeutsche Formulierung spricht von der ‚giperahta naht‘, von der ‚leuchtenden Nacht‘. Lichter im Dunkel zeigen Wege der Hoffnung auf. Sie öffnen die Perspektive für das Ereignis der Weihnachtszeit: Christ, der Retter ist da!“[1449]

5.6 Brauchtum des Frauentragens bzw. der Herbergssuche

In der lukanischen Kindheitsgeschichte sind folgende Worte enthalten: „In der Herberge war kein Platz für sie [Maria und Josef]“ (Lk 2,7). Das einfühlsame Mitdenken und geistige Mitgehen fand in der Frömmigkeit des einfachen Volkes einen Widerhall. Dieser Brauch hat in den letzten Jahren in vielen Pfarrgemeinden Aufnahme gefunden und besitzt einen vorweihnachtlichen Charakter. Neben den vielen Weisen des Adventsingens sind das Frauentragen und die Herbergssuche verbreitet. Mancherorts sind mit diesem Brauch *szenische Darstellungen* der Vorweihnachtsgeschichte verbunden, die in das 17./18. Jahrhundert hinein reichen. Dieser im alpenländischen Raum verbreitete Brauch ist sowohl in Österreich als auch in Bayern im Advent verbreitet.[1450]

[1449] Vgl. ebd., 157.
[1450] Vgl. ebd.

Auf der Herbergssuche wird von einer singenden Gruppe ein Bild oder eine Statue von Maria und Josef oder von Maria allein (Frauentragen) täglich von Haus zu Haus getragen. Das Weiterreichen bzw. das Empfangen der Marienfigur geht mit dem abendlichen Gebet einher.[1451]

Durch die Beherbergung für eine Nacht und das Weiterreichen entsteht eine Kette des Gebetes. Vor Weihnachten kehrt das Marienbild bzw. die Marienstatue wieder in die Kirche zurück.[1452] Diese Andachtsform während des Advents verbindet die Familien in den Pfarreien. In der Landeshauptstadt Innsbruck findet der Christkindl-Einzug am 4. Adventsonntag statt.

5.7 Die Palmenfeier und Palmprozession am Palmsonntag

Der in der Umgangssprache bezeichnete Palmsonntag wird mit dem lateinischen „Palmarum“ wiedergegeben und am 6. Fastensonntag gefeiert. Mit dem Palmsonntag beginnt die Hl. Woche, auch Karwoche, genannt.

5.7.1 Das Leitmotiv

Sinn und Zweck der Palmprozession ist die Erinnerung des Einzugs Jesu in Jerusalem. Während Jesus auf dem Esel auf Jerusalem zuritt, bewegte sich die jubelnde Volksmenge mit den Palmzweigen in den Händen und rief ihm zu. Am Palmsonntag steht dieses Gedächtnis im ersten Teil im Zentrum der Liturgie:

> „Was hier geschieht, ist also nicht ein ‚Nach-Spielen‘ früherer Ereignisse, sondern ein ‚Vor-Spielen‘, das die Teilnehmer in das hier und heute sich ereignende Heilsgeschehen einführen soll […] Neben dem Element der Erinnerung enthält die Palmprozession in der Geschichte durchgehend – und im Ablauf weit überwiegend – das Element der Huldigung gegenüber dem Herren.“[1453]

[1451] FISCHER, Liturgie und Volksfrömmigkeit, 333.

[1452] Vgl. ebd.

[1453] NAGEL, Eduard, Die Palmprozession, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 103-106, hier: 105.

Die Palmprozession ist im Wesentlichen ein Einzug. Die Kirche erinnert mit der feierlichen Palmprozession an den Einzug Jesu in Jerusalem. „Der Einzug Christi in das himmlische Jerusalem und Sein himmlisches Königtum entsprechen dem Königseinzug nach dem Jerusalem auf Erden.“[1454]

Die frühesten Jerusalemer Prozessionen am Palmsonntag waren Stationsprozessionen, die sich durch die historischen Stätten bewegten. Das Hauptgewicht lag auf dem Einzug Jesu in die Auferstehungskirche in der Stadt.[1455]

Die biblischen Texte, vor allem die vier Evangelienberichte laden zu einer Betrachtung über den Einzug Jesu und auf die Vorbereitungen und Ereignisse im frühchristlichen Jerusalem ein. In den Evangelienperikopen wird über die Ankunft in der Stadt nicht berichtet, da der Hauptakzent auf der Reaktion der Jerusalemer Bewohner auf den einziehenden Jesus liegt.[1456] Die vier Evangelisten legen in je unterschiedliche Weise „mehr Wert auf die Art und Weise des Einzuges als auf das Ankommen in der Stadt. Und bei allen finden sich Elemente, die für die spätere Gestaltung der Palmsonntagsprozession von Bedeutung sind“[1457].

Die Elemente aus der frühchristlichen jüdischen Zeit werden kurz angeführt:

- Charakteristisch ist das *Zurücklegen einer Wegstrecke*. Ausgehend vom Ziel der Stadt Jerusalem, in der die Ereignisse auf die Passion Jesu hindeuten, liegt der Zielort, der mit messianischen Erwartungen in Verbindung gebracht wird, in nicht allzu großer Entfernung.

- Im Gegensatz zu den Erwartungen, die mit einer *königlichen Herrschaft* verknüpft sind, sollte die demutsvolle Gesinnung Jesu bei seinem Einzug innerhalb der Zeichenhandlung als feierlicher Einzug ohne triumphalen Zug erkennbar sein.

[1454] KRETSCHMAR, Georg, Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie, in: JLH 2 (1956) 3-46, hier: 3.

[1455] Vgl. FELBECKER, Prozession, 359f.

[1456] Vgl. ebd.

[1457] Ebd.

- Der Eselsritt Jesus steht somit in einem *Kontrast* zur weltlichen Herrschaft und zum sakralen Bereich.[1458]

Im Einzug ist die Wegbereitung erkennbar, in dem Kleider ausgebreitet, Begrüßungen mit Palmzweigen erfolgen und Huldigungen gesungen werden. Obwohl dieses Brauchtum dem Königsritual entstammt, wird das Königtum Jesu bezeugt.[1459]

Das Mitgehen bzw. Entgegengehen ist mit Reaktionen der Gläubigen in der Akklamation der Huldigung durch „Hosanna-Rufe“ verbunden.[1460]

Im Text des Johannes-Evangeliums ist nicht der Einzug oder das Streuen von Palmzweigen als Wegbereitung gravierend, sondern der Bericht über Requisiten, z.B. die Palmzweige, mit denen Menschen Jesus entgegen liefen. Die Palmzweige gehörten traditionell zum Paradies und stehen im Zusammenhang des erwarteten endzeitlichen Paradieses. Im Alten Testament werden häufig Palmen als Schmuck des Tempels erwähnt (3 Kön 6,29-35; 7,36; Ez 40,16; 41,18-26). Palmen gelten im Königsritual als Zeichen des Sieges. Menschen feiern den Sieg über den Tod, der sich in der Erweckung des Lazarus (Joh 12,12-36) erweist. Jesus wird als Sieger bzw. Überwinder des Todes begrüßt. Palmen symbolisieren einerseits den aktuellen Sieg, anderseits erwecken die Palmen das Bewusstsein für die endzeitliche Herrschaft.[1461]. Nach dem biblischen Verständnis sind Palmen nicht nur ein Zeichen für Sieg und Endzeit, sondern ein Hinweis auf den bevorstehenden Tod Jesu und seiner Auferstehung.

Das Zeugnis über die früheste Gestaltung einer Palmprozession bietet das *Itinerarium Egeriae*, das trotz der Unvollständigkeit eine ausführliche Darstellung enthält. Die als Pilgerin und Nonne bezeichnete Frau namens *Egeria* bereiste als Pilgerin in der Zeit von 381-384 n. Chr. das Heilige Land und verfasste einen Reisebericht in Form eines Reisetagebuches über ihre Pilgerreise im Heiligen Land.

[1458] Vgl. ebd., 360.
[1459] Vgl. ebd., 337-359, 357f.
[1460] Vgl. ebd.
[1461] Vgl., 357-365.

Das Reiseziel der Pilgernden ging von der westlichen Küste des Festlandes aus und verlief quer durch den Kontinent nach Osten. Das Ziel war das Heilige Land und Jerusalem. Auf ihrem Weg zum Ziel suchte *Egeria* Schwestern und Brüder in zahlreichen Orten auf, um ihre Mitschwestern in der nordspanischen Heimat über den Glauben und über die Feiern aufzuklären. Aus ihrem Reisebericht ist ein *Nachspielen* der Menschen in Erinnerung auf das fundamentale Heilsereignis, nämlich Tod und Auferstehung Christi, zu erkennen. Ihrem Bericht zufolge, versammelten sich die Christen am Nachmittag des Sonntags vor Ostern zu einem Wortgottesdienst.[1462] Dabei wurde jener Ereignisse gedacht, die dem Einzug Jesu vorausgingen. Anschließend ahmten sie den Einzug Jesu selbst nach und zogen in die Stadt hinauf. An diesem Zug beteiligten sich auch Kinder mit Palmen und Ölzweigen in den Händen und huldigten dem Bischof, der in diesem „Nachspiel" die Stelle des Herrn einnahm.[1463] Gegen Ende des 8. Jahrhunderts erfolgte auch im Westen die Palmprozession, die ihrerseits volkstümliche Elemente aufnahm. Eine erste Beschreibung einer abendländischen Palmenprozession besteht aus St. Riquier (Centula), einem Kloster bei Abbèville in Nordfrankreich. Die römisch fränkische Liturgie enthält einige Segensgebete über die Palmzweige. Eine eigentliche Palmfeier wird jedoch nicht bezeugt.[1464] Im Zusammenhang von Palmprozessionen erwähnt Eduard Nagel Christussymbole:

> „Ursprünglich ist der in der Prozession mitziehende Zelebrant das Symbol Christi. So ist es in Jerusalem zur Zeit der Egeria, und so ähnlich ist es später, wenn der Zelebrant auf einem weißen Pferd reitet und ihm die Gläubigen mit Gesängen huldigen. Daneben treten weitere Zeichen: So wird beispielsweise im 10. Jh. in Jerusalem vom Ölberg aus ein Ölbaum mitgetragen bis zur Kreuzigungsstätte, wo er aufgestellt und geplündert wird ‚in der Nachahmung der Kreuzigung unseres Herrn Jesus Christus'. Das wichtigste Symbol Christi späterer Zeit ist zweifellos das Kruzifix, das an einer eigenen Station verehrt wird. Daneben wird das Evangelienbuch auf einer Tragbahre mitgetragen. Der Hang des Volkes zum Anschaulichen bringt weitere Symbole hervor, so z.B. die auf einem Esel sitzende geschnitzte Figur des Herrn oder, ebenfalls auf einem Esel, ein Gemälde von ihm. Als gleichsam handgreifliches Argument in der Auseinandersetzung um die Realpräsenz wird in England schließlich sogar das Allerheiligste selbst in der Prozession mitgeführt."[1465]

[1462] NAGEL, Palmprozession, 103.

[1463] Vgl. ebd.

[1464] Vgl. GRÄF, Hermann Josef, Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie (Missionspriesterseminar Sankt Augustin: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 5), Kaldenkirchen 1959, 78-114.

[1465] NAGEL, Palmprozession, 104f.

5.7.2 Die Palmenfeier

Eine *Palmenfeier* ereignete sich erst um die Jahrtausendwende, deren Einführung auf deutsche Päpste zurückgeführt wird. Auch das Volksbrauchtum kennt die Verwendung von Palmzweigen bzw. Palmbuschen. Heute ist ein Palmersatz üblich (z.B. Buchsbaumzweige).

Die geweihten Zweige und werden nach altem Brauch bis in die Gegenwart in jedes Kreuz gesteckt. Christliches und Heidnisches hat sich in diesem Volksbrauch vermischt. Palm- oder Buchsbaumzweige werden nicht nur in den Wohnhäusern, sondern auch in Ställen, Scheunen und Wagenremisen angebracht, um sich vor Blitz- und Hagelschlag, Missernten und eventuellen Seuchen zu schützen. In agrarischen Gebieten wird der Palmbusch auch auf die Felder gebracht. Geweihte Palmbuschen und auch Palmäpfel werden vielfach heute noch auf lange *Palmstangen* gesteckt und mitgetragen.[1466]

5.7.3 Die Palmprozession

Ursprünglich ging es um die Darstellung des Einzugs Jesu: „Um den Einzug Jesu in die Stadt darstellen zu können, muß man zunächst aus der Stadt hinausgehen ‚nach Bethanien', dem Herrn entgegen. Vielerorts gab es dafür eine eigene ‚Palmweihekirche'."[1467]

Vor den beiden Prozessionen – Palm- und Weihwasserprozession – erfolgte eine Vorprozession zu einer Kirche, in der die Palmweihe stattfand. Diese Prozession ging entweder schweigend vonstatten oder in Begleitung einer gesungenen Litanei bzw. eines Psalmengesanges. Der tragende Gedanke dieser Vorprozession war die Einstimmung in die Passion. Wegen der Überfrachtung des Tages erfolgte eine Kürzung, die mit einem Wegfall der Vorprozession einherging. Dadurch wurde auch auf die Palmweihekirche verzichtet.

[1466] Vgl. LÄPPLE, Kleines Lexikon des Christlichen Brauchtums, 109f.
[1467] Vgl. ebd., 104.

Im Zuge dieser Veränderung lässt der ursprünglich versinnbildlichte Weg von Bethanien nach Jerusalem kaum mehr erkennen. Die Entwicklung zeigte eine Tendenz zu Weihen ohne Prozession. Als verselbstständigte Zeichen gewannen sie Bedeutung als Erinnerungszeichen der Requisiten, die bei der liturgischen Handlung Verwendung fanden. Dabei war auch die Austeilung der Zweige vorgesehen. Um eine unwürdige Unruhe aufkommen zu lassen, wurde in Florenz der wenig sinnvolle Brauch üblich, dem Volk die Palmen erst nach der Prozession auszuteilen.[1468] Dies verstärkte außerdem den Eindruck des Mittragens geweihter Zweige. In einigen Orten wurde die Selbstmitnahme der Palmzweige vorausgesetzt. Nach der Palmenweihe fand die eigentliche Prozession statt. Im Mittelalter ereignete sich die Prozession durch das Stadtgebiet und sogar darüber hinaus. Einzelne Klöster durften keine eigenen Palmfeiern halten. Nach der bedeutenden *Statio sanctae crucis* führte die Prozession zur Hauptkirche, wobei das Stadttor auf dem Weg einen Punkt markierte, an dem eine Antiphon gesungen wurde. Ab diesem markierten Punkt sang das Volk das *Kyrie eleison*. Wenn die Prozession am Kirchenportal angelangt ist, ist der Attolite-portas-Ritus vernehmbar.[1469] Bei diesem Eingangsritus klopft der Bischof mit dem Stab an die Kirchentür und rezitiert den Ps 23,7: „„Attolite portas, principes vestras, et elevamini portae aeternalis, et introib est Rex gloriae“ rezitiert. „Der Ritus wird fortgeführt mit dem dreimaligen Ruf der Umstehenden: Aperite“[1470]. Charakteristisch für die Palmprozession ist das Einhalten von bestimmten Stationen, deren wichtigste Station die „Statio sanctae crucis“ ist, die zur Hauptkirche führt. Eduard Nagel stellt eine große Beliebtheit der Palmprozession fest, wobei die Tatsache entscheidend ist, dass alle durch das Tragen der Palmen bzw. Palmbuschen, durch die Beteiligung am Gesang, bei der Kreuzverehrung und deren notwendigen Vorbereitungen mittun durften.[1471]

[1468] Vgl. GRÄF, Palmenweihe und Palmenprozession, 92-114, bes. 92.

[1469] Vgl. ebd.

[1470] WÜNSCHE, Peter, „Quomodo ecclesia debeat dedicari“. Zur Feiergestalt der westlichen Kirchweihliturgie vom Frühmittelalter bis zum nachtridentinischen Pontificale von 1596, in: Ralf M. STAMMBERGER / Claudia STICHER / Annekatrin WARNKE (Hgg.), „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe (Erudiri sapientia 6), Berlin 2006, 113-142, hier: 127.

[1471] Vgl. NAGEL, Palmprozession, 103-107, bes. 105.

> „Als im Spätmittelalter der Klerus immer mehr Prozessionsfunktionen an sich zog und damit dem Volk wegnahm, erfuhr die Palmprozession einen Niedergang. (Ein hervorragendes Beispiel dafür, dass tätige Teilnahme auf Dauer nur funktioniert, wenn ihr der entsprechende Raum und die entsprechende Zeit eingeräumt wird und wenn nicht ‚Funktionäre', die ‚es besser können', das Tun der anderen Teilnehmer an sich ziehen unter dem Hinweis darauf, dass dies ja für die Gültigkeit genüge)."[1472]

Bei der Palmprozession ist auch der huldigende Aspekt erwähnenswert. Ein geschmücktes Holzkreuz, auch das Evangeliar und die Art und Weise des Umgangs mit ihm sind deutliche Zeichen der Huldigung.[1473]

Im Jahre 1955 wurde die Palmenfeier einer Neuordnung unterzogen. Diese Neuordnung sieht nach Hermann Gräf eine *Aufgliederung in vier Teile* vor:

- Im ersten Teil erfolgt die *Weihe* der Zweige:

  Die Weihe besteht aus einer einleitenden Antiphon und einer Palmweihoration. Ausdrücklich wird betont, dass eine Segnung von Zweigen ohne anschließende Prozession verboten sei. Darin besteht eine Änderung der bisherigen Weiheordnung. Für die Prozession erhalten die Palmen eine neue Bedeutung.

- Der zweite Teil besteht im *Austeilen* der Zweige:

  In diesem Teil ergänzen zwei der eigentlichen Königspsalmen Psalm 23 und 46 sowie die beiden begleitenden Antiphonen.

- Den dritten Teil bildet das *Vortragen des Evangeliums*:

  In diesem Teil erfolgt eine Schilderung des Einzugs Jesu in Jerusalem:

  > „Und eine große Volksmenge breitete ihre Kleider aus auf den Weg; andere aber hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg. Die Volksmengen aber, die vor ihm hergingen und nachfolgten, riefen und sprachen: Hosanna dem Sohn Davids! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosanna in der Höhe!" (Mt 21,8f)

[1472] Ebd., 105.

[1473] Vgl. ebd., 106.

- An den vierten Teil schließt sich die *Palmprozession* an:

  Die Palmprozession soll ins Freie führen und einen längeren Weg ohne Einhalten von einer Station beanspruchen. Dafür ist eine Erweiterung der Anzahl der Antiphonen gegeben. Um den Einzugs Jesu in Jerusalem darzustellen, zieht die gottesdienstliche Gemeinde gemeinsam mit dem Gottesdienstleiter in festlicher Prozession in die Kirche ein.[1474]

Die Palmprozession hat sich bis in die heutige Zeit durchgesetzt. Nach den Reformen des II. Vatikanischen Konzils bildet der Einzug Jesu in Jerusalem den ersten Teil des Palmsonntag-Gottesdienstes.

Hansjörg Auf der Maur stellt drei Formen vor:

> „Eine eigentliche Prozession von der Statio zur Hauptkirche (1), eine feierliche Einzugsprozession, wenn die Gemeinde vor der Kirche versammelt ist (2). Gegenüber 1956 ist keine Austeilung der Zweige mehr vorgesehen, sondern nur noch Segnung der Palmen in einfacher Form – Verkündigung des Evangeliums – Prozession mit Gesang. Die einfache Form (3) besteht im gewöhnlichen Einzug zur Messe, wobei ein dem Tag entsprechender Introitusgesang […] gesungen wird.“[1475]

Der *zweite Teil* ist dem Gedächtnis des Leidens Jesu gewidmet. Dieser Teil der am Palmsonntag gefeierten Liturgie besteht „aus einem Wortgottesdienst und der Eucharistiefeier von der Passion des Herrn. Jedoch entfällt der spezifische Eröffnungsteil der ehemaligen Passionsmesse“[1476].

Im Wortgottesdienst kommen folgende Lesungen vor: Das Gottesknechtslied (Jes 50,21-7), die Epistel wie ehemals Phil 2 und die Passionslesung, die entsprechend den Lesejahren A, B und C entweder aus Matthäus, Markus oder Lukas in einer Kurzfassung erfolgen. Neu ist die spezifische Passionspräfation. Die ehemalige Kreuzpräfation ist dem Fest der Kreuzerhöhung am 14. September zugewiesen.[1477]

[1474] Vgl. GRÄF, Palmenweihe und Palmenprozession, 142.

[1475] AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit, Bd. I, Kap. Die jährliche Osterfeier, 56-153, bes. 137.

[1476] Ebd.

[1477] Vgl. ebd.

5.8 Fußwaschung und Prozession am Gründonnerstag

Traditionsgemäß erfolgt die Fußwaschung in der Messe vom *Letzten Abendmahl*. Mit dieser Messe beginnt das österliche bzw. „Pascha-Triduum“. Bei der Liturgiereform der „Heiligen Woche“ 1955 wurde die Zeichenhandlung der Fußwaschung empfohlen. Diese Empfehlung betraf nicht nur Bischofskirchen. Der Ritus der Fußwaschung soll in Beziehung zur Wortverkündigung deutlich zutage treten, um *geistlich furchtbar* das Leben der Gemeinde zu prägen.[1478]

5.8.1 Das Leitmotiv

Die Fußwaschung ist eine Zeichenhandlung. Der zeichenhafte Vollzug deutet auf etwas Zentrales hin, das im Johannesevangelium (Joh 13,1-15) verkündet und in der Homilie ausgedeutet wird. Durch die Fußwaschung gibt Jesus den Jüngern ein Beispiel, damit sie das vollziehen, was ihr Lehrer und Meister tut, nämlich den Dienst am Nächsten.

Die Fußwaschung stammt aus der antiken Kultur und wurde in monastischer Tradition als Dienst demütiger Nächstenliebe geübt. Der klösterliche Ritus der Fußwaschung wurde im 9./10. Jahrhundert in die Kathedral-Liturgie des Gründonnerstags aufgenommen. Seit der Reform der heiligen Woche im Jahre 1955 besteht eine Empfehlung an die Pfarrgemeinden ohne entsprechende Vorschreibung für diesen Ritus. Gemeinsam mit den Riten der Brotbrechung und der Kelchkommunion wird dieser Ritus vollzogen, der zeichenhaft das Leben der Gemeinde prägen und geistlich fruchtbar werden lässt.[1479]

Die Zahl der Beteiligten beträgt im Unterschied zur *vorkonziliaren* Fußwaschung nicht mehr zwölf und setzt Männer voraus. Der Ritus erfolgt in schlichter Weise. Altardiener geleiten die an der Fußwaschung Beteiligten zu den bereitgestellten Sitzen.

[1478] Vgl. KÜPPERS, Kurt, Fußwaschung und Prozession am Gründonnerstag, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 107-110, hier: 107f.

[1479] Vgl. ebd., 107-110.

Diese können sich an der feierlichen Einzugsprozession beteiligen und anschließend Sitzplätze in den vorderen Reihen bzw. Stühlen aufsuchen. Die Sitzverhältnisse der Beteiligten sollen so angeordnet sein, dass die Feiergemeinde am Geschehen folgen kann. Während der Prozession und Fußwaschung beteiligen sich die Gemeinde und der Chor mit entsprechendem Gesang. Die Gruppe der Beteiligten treten erst am Beginn der Fußwaschung optisch deutlich in Erscheinung und wird nach Beendigung der Fußwaschung wieder zu ihren Plätzen zurückgeleitet.[1480] „Der Ritus setzt somit ins Sichtbare, was im Wort verkündet wird. Er muß geistlich – und natürlich auch technisch – gut vorbereitet werden.“[1481]

5.8.2 Die Prozession - Übertragung und Anbetung vor dem Allerheiligsten

Nach dem Schlussgebet der Abendmahlfeier wird das Allerheiligste übertragen. Dies ereignet sich in einer Prozessionsform. Der Vorgang dieser Übertragung kann zeichenhaft unterstrichen werden durch das Löschen der Kerzen am Altar oder noch besser durch das Mittragen in der Prozession.

Die geltende Rubrik bemerkt hinsichtlich der im vorkonziliaren Ritual genau geordneten „denudatio“, dass die *Entblößung des Altars* in schlichter Weise erfolgen soll. Bei einer unmittelbar nach der Abendmahlfeier erfolgenden Anbetung zieht die Gemeinde je nach den räumlichen Gegebenheiten der Kirche mit der Prozession zum Ort der Anbetung. Da die *Verehrung* der Eucharistie am Abend des Gründonnerstags mancherorts in die Nähe der Frömmigkeitsform des *Heiligen Grabes* gerät, ist eine Korrektur erforderlich. Freude und Danksagung sind Themen der eucharistischen Anbetung und nicht der Trauer. Die nächtliche Anbetung enthält Motive der Danksagung für die Einsetzung der Eucharistie, die ihren Ausdruck mit Zeiten der Stille finden kann.[1482]

[1480] Vgl. ebd., 108.
[1481] Ebd.
[1482] Vgl. ebd., 109f.

5.9 Die Kreuzverehrung und die Kreuzwegprozession

Das Kreuz mit der lateinischen Bezeichnung „Crux“ hat im Laufe der Jahrhunderte hinsichtlich der ursprünglichen Bedeutung neue Bedeutungen erlangt. Das Kreuz „stellt das ureigen christliche Geheimnis vor Augen: der Übergang vom Tod zum Leben als Selbstmitteilung Gottes an die Menschen in Jesus Christus“[1483].

5.9.1 Das Leitmotiv

Hermann Ühlein erachtet die Auferweckung des Gekreuzigten als Grund der und der am Kreuz Erhöhte als Adressat der Verehrung, die in der Jerusalemer Karfreitagsliturgie zu einer Verbreitung in zahlreichen östlichen und westlichen Ritenfamilien fand.[1484]

Zunächst war sie an den Besitz einer echten Kreuzreliquie gebunden. Die Kreuzreliquie wurde den vorbeiziehenden Pilgern nach dem Jerusalemer Brauchtum durch Berührung mit der Stirn und Kuss verehrt.[1485]

Wolfgang Meurer legt den Sinn des Kreuzweges dar:

> „Wie die Zeugnisse aus Jerusalem belegen, gehört der Kreuzweg durchaus nicht nur in den Bereich privater oder gemeinsamer Frömmigkeitsübung. Er ist – auf die eine oder andere Weise als die Eucharistiefeier oder die Liturgie der Karwoche – Mitfeier des Pascha-Mysteriums. Und wie alle Prozessionen läßt er die Gläubigen nicht nur im Hören, Schauen und Antworten verharren, sondern bindet sie in das, was es zu vollziehen gilt: Der Kreuzweg wird nicht ‚gebetet‘, er will gegangen werden! Auf diesem Weg nimmt die Gemeinde wie in der Liturgie des Karfreitags am Weg des Herrn teil und gedenkt zugleich hier wie dort des Heilshandelns Gottes.“[1486]

Einen ähnlichen Sinn erhalten auch das *Herz-Jesu-Fest* und das *Fest Kreuzerhöhung*. Beide Ideenfeste greifen das Thema des Karfreitags außerhalb der österlichen Bußzeit und des Jahrespascha auf.

[1483] ÜHLEIN, Kreuzverehrung, 115.

[1484] Vgl. ebd.

[1485] Vgl. ebd.

[1486] MEURER, Wolfgang Kreuzweg, in: DERS. (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 111-114, hier: 112f.

Jeder Herz-Jesu-Freitag ist ein monatlicher Gedächtnistag des Karfreitags. Ihre Hochblüte erlebte die Herz-Jesu-Verehrung in der Zeit der Aufklärung im 17./18. Jahrhundert.[1487]

5.9.2 Die Kreuzverehrung am Karfreitag

Hinsichtlich der Überlieferung der Kreuzverehrung berichtet Hermann Ühlein, dass die Karfreitagsliturgie in der Osternacht der Alten Kirche wurzelt, der einzigen Feier von Tod und Auferstehung Jesu Christi.[1488]

Folgendes Bekenntnis wird zu jeder Kreuzwegstation der 14 Stationen wiederholt und ist dem Ritus der Kreuzverehrung zugeordnet: „Wir beten dich an, Herr Jesus Christus und preisen dich. Denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst."

Einladend für das *Mitgehen der Wege des Herrn* waren vor allem die Feier der Karwoche und die *drei österlichen Tage*. Erst seit dem 14. Jahrhundert wurden Fahrten ins Heilige Land zum festen Programm. Dazu zählten 14 Gedächtnisstätten auf dem Weg zum Heiligen Grab.[1489]

Im Abendland wurden die heiligen Stätten nachgebaut. Zunächst wurden

> „die Wegstrecken durch den Ausgangspunkt des Leidensweges und seinen Endpunkt abgesteckt: die Burg Antonia [hinab zur *Via dolorosa*] und der Kalvarienberg. Was die Evangelien bezeugen oder annehmen lassen […] ließ sich unterwegs an bestimmten Haltepunkten betrachten"[1490].

Vier Aspekte dieses Brauchtums finden eine Erwähnung: In erster Linie bestand eine neben dem Wortgottesdienst *örtliche und zeitliche Trennung der Kreuzverehrung*. In zweiter Linie gilt die Kreuzverehrung als *Akt der Volksfrömmigkeit*, war also ein paraliturgischer Brauch, der drittens *schweigend* vollzogen wurde.

[1487] Vgl. ebd., 112f.
[1488] Vgl. ÜHLEIN, Kreuzverehrung, 115-117, bes. 115.
[1489] Vgl. MEURER, Kreuzweg, 111.
[1490] Ebd.

Als vierten Aspekt wird angeführt, dass *kein Hinweis auf einen Kommunionempfang oder einer Kommunionfeier* gegeben ist. Es erfolgt eine möglichst authentische Adaption an die Jerusalemer Karfreitagsliturgie.[1491] Der Karfreitag ist unter Einbeziehung des Abends des Gründonnerstags der erste der österlichen Dreitagefeier (Triduum sacrum oder Triduum paschali). Die althochdeutschen Bezeichnung „Kara“ für den Karfreitag bedeutet Kummer, Klage und Trauer.[1492] Die Kreuzverehrung erfolgt nach dem biblischen Zeitpunkt der Passionsgeschichte um die „neunte Stunde“:

> „Die Liturgie greift den biblischen Zeitpunkt der ‚neunten Stunde‘ (= 15 Uhr) für die Feier des Leidens und Sterbens Jesu auf. Am Karfreitag wie am Karsamstag feiert die Kirche nach ältester Überlieferung keine Eucharistie. Die Karfreitags-Liturgie umfaßt drei Teile: Wortgottesdienst mit der Johannespassion: Joh 18,1–19,42) – Kreuzverehrung – Kommunionfeier. Während die deutsche Bezeichnung ‚Karfreitag‘ das Denken und Beten zur Trauer anregt, läßt die englische Bezeichnung ‚Good Friday‘ (= guter Freitag) etwas von der Dankbarkeit spüren, die Christen gerade an diesem Tag für die Erlösung von Schuld und Sünde und für die Eröffnung einer Zukunft der Freude und des Friedens empfinden.“[1493]

Die Kreuzverehrung erfährt eine vielfältige Gestaltung und besitzt vielfältige Bedeutungsgehalte mit einer inhaltlichen Prägung. Der Apostel Paulus predigt Christus, als den Gekreuzigten: „Und weil denn Juden Zeichen fordern und Griechen Weisheit suchen, predigen wir Christus als gekreuzigt, den Juden ein Ärgernis und den Nationen eine Torheit; den Berufenen selbst aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,22-24). Innerhalb der Kreuzestheologie erwachsen besondere Bedeutungsgehalte: Jesus fand seinen Tod am Kreuz. Er ist für unsere Sünden gestorben ist, hat das schwere Kreuz getragen und in seinem Tod das Kreuz der Welt und eines jeden Menschen überwunden. Damit ist der ursprüngliche Bedeutungsgehalt des Karfreitages eindeutig: Das Kreuz ist das *Siegeszeichen* des auferstandenen Jesus Christus. Im Kreuz liegen der Sieg und das Heil aller Menschen. Diese Bedeutungsgehalte finden in zahlreichen Gesängen Eingang.[1494]

[1491] Vgl. ÜHLEIN, Kreuzverehrung, 115f.

[1492] Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch, 105.

[1493] LÄPPLE, Kleines Lexikon des christlichen Brauchtums, 114.

[1494] Vgl. ÜHLEIN, Kreuzverehrung, 115-117.

Ein bekanntes Kirchenlied zur Fastenzeit deutet auf die Liebe und Treue Gottes, unseres Herrn Jesu Christi, die bis zum Tode ging, hin:

> „Heiliges Kreuz du Siegeszeichen, selig, wer auf dich vertraut; sicher wird sein Ziel erreichen, wer auf dich im Leben schaut. Sei mit Mund und Herz verehret, Kreuzstamm Christi, meines Herrn; einstmals sehn wir dich verkläret, strahlend gleich dem Morgenstern.“ (GL 820, 3)

In den Titelkirchen (von lat. „titulus ecclesiae“) wurde hinsichtlich des Karfreitagsgottesdienstes ein neues Element hinzugefügt, in dem anders als in der Papstliturgie den Gläubigen die Möglichkeit zum Kommunionempfang zugestanden wurde.[1495]

Im 8./9. Jahrhundert bildeten sich zwei Variationen im Karfreitagsgottesdienstes heraus:

- Die *erste Variation* steht in Verbindung mit einer Kommunionfeier.
- Die *zweite Variation* gestaltet sich in formaler und inhaltlicher Sicht getrennt:

  In *formaler Hinsicht* entstand der Brauch, ein verhülltes Kreuz in die Kirche zu tragen. In der Kirche erfolgte die Enthüllung zur Verehrung. Im 12. Jahrhundert gestaltete sich die Enthüllung in drei Schritten.[1496]

  In *inhaltlicher Hinsicht* enthielt die Verehrung des Kreuzes durch Gesänge und Gebete entsprechend dem *Pontificale Romano-Germanicum* (PRG) aus dem 10. Jahrhundert eine reichliche Ausstattung.[1497]

In Rom wurde diese umfangreiche Kompilation *romanisiert* und diente als grundlegendes Werk für die Bücher der Folgezeit. Bis in die zweite Hälfte des 2o. Jahrhunderts wurde diese Form der Kreuzverehrung durch das Konzil von Trient vorgeschrieben.

[1495] Vgl. ebd., 116f.
[1496] Vgl. ebd.
[1497] Vgl. ebd.

Als im Zuge der Bemühungen um die Reform der Kar- und Osterliturgie im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils diese überkommene, eher überladene Form der Kreuzverehrung gegenüber ihrem ursprünglichen Vollzug bemängelt wurde, kam es zur Vereinfachung und leichten Modifikation des tridentinischen Ritus. Geltung erlangt bis heute die Erhebung und eine dreistufige Enthüllung des Kreuzes, begleitet mit dem *Ecce lignum crucis*, Kreuzverehrung von Klerus und Gemeinde mit der Antiphon *Crucem tuam*, den *Improprien*, dem Hymnus *Pange lingua gloriosi* und der 8. Stufe des Responsoriums *Crux fidelis*.[1498]

Aus der Mailänder Liturgie wurde eine zweite Weise der Kreuzerhebung übernommen, die neben die römische Form tritt. Die Prozession erfolgt mit dem unverhüllten Kreuz vom Eingang der Kirche zum Altar. Zum dreimaligen Ruf „Ecce lignum crucis“ wird innegehalten. Von Seiten der Gemeinde erfolgt die Kreuzverehrung bei beiden Formen durch eine in Ehrfurcht vollzogene Kniebeuge bzw. Verneigung, durch einen Kuss oder einer anderen Geste.[1499]

Auch die Kunst findet Möglichkeiten der Darstellung dieses erhabenen Heilsereignisses. In ihr wird der gekreuzigte Christkönig der Romantik und der blutüberströmte Christus der Gotik wie auch in der christlichen Liturgie mit dem Altarkreuz, Bischofskreuz, Kreuzpartikel zur Reliquienverehrung dargestellt. Der Kalvarienberg stellt eine oft auf Anhöhen errichtete Kreuzigungsdarstellung mit Maria, Maria Magdalena und Johannes dar. Die Darstellung der Pietà entspricht der Frömmigkeit der Mutterliebe und wird in vielen Kirchen dargestellt.[1500]

5.9.3 Die Kreuzwegprozession

Um die Weggefährtenschaft des Herrn an Ort und Stelle von den Christen nachzuvollziehen, ereigneten sich bereits in früher Zeit (um 400 n. Chr.) Reisen ins Heilige Land, um an der Feier der Karwoche und der Drei Österlichen Tage teilzunehmen.

[1498] Vgl. ebd.
[1499] Vgl. ÜHLEIN, Kreuzverehrung, 116f.
[1500] Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 555.

Um 700 wurden in Rom Voraussetzungen für eine authentische Adaption der Jerusalemer Karfreitagsliturgie geschaffen.

> „Gegen zwei Uhr nachmittags formiert sich im Lateran eine Prozession, welche, die Kreuzreliquie mitführend, zur Stationskirche Ad Sanctam Crucem in Jerusalem ‚pilgert'. Begleitgesang ist Psalm 119 mit der Antiphon Ecce lignum crucis. Dort angekommen, wird das Kreuz auf den Altar gestellt, der Papst küsst es und begibt sich zu seinem Sitz. Nach ihm verehren Klerus und Volk das Kreuz in gleicher Weise. Noch während dieser Zeremonie beginnt der Wortgottesdienst. Anschließend begibt man sich zurück in den Lateran. Die Parallelen zur Jerusalemer Liturgie sind augenfällig (Reihenfolge Kreuzverehrung – Wortgottesdienst; keine Kommunion) allerdings überschneiden sich in Rom Wortgottesdienst und Kreuzverehrung." [1501]

Wesentlich später, seit dem 14. Jahrhundert entwickelte sich für die Reisen ins Heilige Land ein festes Programm. Dazu zählten *vierzehn Gedächtnisstätten, die* am Saum des Weges vom Praetorium bis zum Heiligen Grab lagen.[1502] Der *Kreuzweg* erlangte durch diese Stationen eine weltweite Verbreitung. Leonhard von Porto Maurizio erfasste eine Anleitung zum *Beten des Kreuzwegs*, die im 18. Jahrhundert zur Norm fand. Damals bestand der Kreuzweg aus einer geräumigen Wegstrecke. Im 18. Jahrhundert wurden in den Kirchenräumen und Kapellen Kreuzwege eingerichtet, so dass die Kreuzwegandacht entstand, in der der Kreuzweg gebetet wurde, ohne ihn abzuschreiten.[1503] Im Mittelalter war eine Passionsfrömmigkeit zueigen, die das Leiden des Herrn von der Osterbotschaft isoliert betrachtete. Michael Kunzler regt eine Einführung einer letzten Station des "leeren Grabes" an, die einen Ausblick auf das Ostergeschehen in Aussicht stellt.[1504]

Eine grundlegende Anlage eines Kreuzweges war durch den Franziskaner Nikolaus Wankel 1517 gegeben. Die so genannte „geistliche Straße" konnte meditativ begangen werden. Im Jahre 1750 wurde der Kreuzweg im römischen Kolosseum eingeweiht. Von dort breitete er sich über die ganze Welt aus.[1505]

[1501] OR 23 III, ANDRIEU, 263-273.
[1502] Vgl. MEURER, Kreuzweg, 111f.
[1503] Vgl. ebd.
[1504] Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 555f.
[1505] Vgl. ebd.

Die Gestaltung der Kreuzverehrung richtet sich nach der Situation der verschiedenen Gemeinden. Dabei gilt es zu überdenken: Wie kann die Bedeutung einer Kreuzverehrung zum Ausdruck gebracht werden und inwieweit wird den Gläubigen Zeit und Raum für die je eigene Verehrung geboten? Neben der dreistufigen Enthüllung des Kreuzes und der Prozession mit unverhülltem Kreuz, einer ansprechenden musikalischen Ausgestaltung und Gesten der Ehrfurcht können die Aspekte der *Kreuzestheologie* in die Gestaltung einfließen. Wesentliche Aspekte sind der Tod Jesu für die Sünden der Menschheit, die Überwindung des Todes durch das Kreuz, das auf den Sieg des Auferstandenen hinweist.[1506]

Der Kreuzweg wird auch in der Gegenwart innerhalb wie außerhalb der Kirche begangen und auf eine sehr meditative Weise vollzogen. Er bedeutet ein „Mitgehen“ mit Christus auf seinem schweren Leidensweg. Die religiöse Bedeutung der Kreuzwegprozession liegt darin, dass das betende Gottesvolk den Leidensweg Jesu in mehreren Stationen betrachtend und schreitend mitgeht.

5.10 Das Gottesgeleit bei Bitt- oder Flurprozessionen

In den Bittprozessionen handelt es sich um Prozessionen und Umgänge, in denen die Bitte im zentralen Blickfeld steht, und nicht das Gedächtnis oder die Verkündigung. Die Sorge des Menschen um seinen Lebensunterhalt wird in der Kirche wahrgenommen. Unter Papst Leo III. (795-816) wurde die Flur- oder Bittprozession in die römische Liturgie aufgenommen. Zuvor hatte Bischof Mambertus von Vienne in Südfrankreich um die Mitte des 5. Jahrhunderts vor dem Fest *Christi Himmelfahrt* drei Sühnetage angeordnet, an denen die Gläubigen Sühne halten sollen.[1507]

Nach Theodor Maas-Ewerd umfasst die Kirche „den Menschen in seinem ganzen Lebensbereich. Sie weiß um seine Sorge um die Früchte der Erde, die der Erhaltung seines Lebens dienen“[1508].

[1506] ÜHLEIN, Kreuzverehrung, 117-120.

[1507] Vgl. WEGMANN, „Procedere“ und Prozession, 37.

[1508] MAAS-EWERD, Theodor, Der alte Feldumgang und die Bittprozession heute, in: BiLi 27 (1959/60) 218-221, hier: 219.

Die Bitt- und Flurprozessionen stehen durch ihre Elemente und dem Mittragen der konsekrierten Hostie in der Monstranz in einer Verbindung mit der Fronleichnamsprozession. In der Gestalt der Hostie wird Christus durch Stadt, Flur und Wald, in Gottes Eigentum, geführt. Auf der Flur- und Bittprozession wird von Gott der Segen für die Früchte der Erde und die menschliche Arbeit erbeten. Die Bitttage in den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt innerhalb der „Kreuz-Woche“ werden mit dem inhaltlich davon unabhängigen Fest des Hl. Markus gleichgesetzt.[1509]

> „So zieht […] das gläubige Volk mit dem Priester am M a r k u s t a g und am Montag, Dienstag und Mittwoch vor C h r i s t i – H i m m e l f a h r t betend durch die Äcker und Fluren der Gemeinde, um Gottes Segen auf die Früchte der Erde herabzurufen. Bei dieser Prozession bittet die Kirche in der Litanei um die Fürsprache der Heiligen in dem Anliegen um ein gutes Gedeihen der Ackerfrüchte, um Regen und Schutz vor Dürre und Hagelschlag. In manchen Pfarreien wird bei diesen Flurprozessionen das Bild des Kirchenpatrons oder ein Standbild der Gottesmutter mitgetragen. Nach dem Umgang findet sich die Gemeinde zu einem Bittamt (Rogationsmesse) um den Opferaltar zusammen.“[1510]

Die Gläubigen geleiten den Herrn durch die Straßen der Stadt oder durch die Fluren. Christus verlässt das „fanum“ (Tempel, Allerheiligste) und durchzieht das „profanum“ (das Vorgelagerte des Allerheiligsten). Dadurch wird der Raum geheiligt und das Spannungsverhältnis von *profan und sakral* relativiert. Prozessionen und Bittgänge weihen das Land von der Kirche her.[1511]

Dabei wird der Kirchenraum „mit dem Gottesacker draußen, mit der Kathedrale in der Bischofsstadt und mit Kapelle und Wallfahrtsort draußen im Land [in Beziehung gesetzt]. Das alles endlich verknüpft sich mit der Mutter der Kirchen, der Urbasilika vom heiligen Erlöser in Rom“[1512].

[1509] Vgl. LURZ, Friedrich, Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgie-wissenschaftliche Quellen (Ästhetik – Theologie – Liturgie 28), Münster 2003, 255.

[1510] MAAS-EWERD, Der alte Feldumgang, 219.

[1511] Vgl. FELBECKER, Prozession, 156.

[1512] GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 62.

5.10.1 Das Leitmotiv

Das Motiv hinter allen christlichen Bittprozessionen ist die *Fürbitte der Kirche* für menschliche Nöte sowie Fürbitte für die Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit, Schutz gegen Unwetter und Seuchen. Die Intention dieser Gebete und der Segen in Bitt- und Kreuzgängen dienen dem guten Gedeihen der Tiere und Pflanzen, der Gesundheit für Mensch und Tier, dem Schutz ihrer Behausungen und Siedlungen sowie die Felder vor den gefürchteten Unwetter zu bewahren. Sinn und Zweck der *Amb'arvalien* sind der Ausfall eines guten Ernteertrages und Bewahrung vor Unwettern. Die Amb'arvalien werden als ein römisches Entsündigungsfest der Arvalen, Priester der Staatsgottheiten bezeichnet, die im Mai mit Opfern und Flurumgängen einhergingen[1513].

5.10.2 Litania major – die älteste Bittprozession

Die aus vorchristlicher Zeit herrührende Sorge um das Gedeihen der Feldfrüchte prägte nachhaltig die Gestaltung der christlichen Bittprozessionen. Bitttage stellen eine Besonderheit innerhalb der Osterzeit dar. Die *älteste Bittprozession* (litania major) besitzt ihren Ursprung in Rom.

Eine heidnische Flurprozession zu Ehren des Gottes Robigus bzw. der Göttin Rubigo beruht auf römischem Brauchtum. Im heidnischen Rom fand jährlich am 25. April eine große Bittprozession statt, die aus speziellen Anlässen (z.B. Hungersnot, Dürreperioden, Seuchen) durchgeführt wurden. Der heidnische Umgang fand zu Ehren der Göttin Rubigo um Verschonung vor der Gefahr des Getreidebrandes statt. Die agrarische Ausrichtung aus vorchristlicher Zeit prägte die Gestalt der christlichen Bittprozessionen, die um Äcker und Weingärten führten. Diese Prozession hat Eingang in die Kirche gefunden und findet mancherorts immer noch im Frühjahr am Markusfest statt. Nicht selten findet sich heute noch der übliche Brauch, Heiligenstatuen, Reliquiare oder die Pfarrfahne mit dem Bild des Pfarrpatrons mitzuführen. Der zeitlich

---

[1513] Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch zum Begriff der „Amb'arvalien" und „Arvalen", 15, 25.

gegebene Bezug zur österlichen Festzeit, die bis Pfingsten andauert, darf bei der Gestaltung der Bittgänge durchscheinen.[1514] Die Heiligen werden als Fürsprecher betrachtet. Der zeitliche Ansatz im Frühjahr ist durch die um diese Zeit bestehende Furcht der Landwirte und Winzer vor Spätfrost und Hagelschlag.

5.10.3 Litania minor – die jüngere Bittprozession

Die *jüngeren Bittprozessionen* (litaniae minores) finden auch heute noch in ländlichen Gebieten an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt statt.[1515]

> „Die Bittage vor Christi Himmelfahrt stehen von jeher in einem gewissen Spannungsverhältnis zur österlichen Festzeit, die erst an Pfingsten endet. Ein ausgesprochener Fremdkörper aber sind sie nicht. Es ist, als ob die Christen in diesen drei Tagen vor der Himmelfahrt des Auferstandenen alle Menschennot zusammentrügen, um sie Christus in die Hände zu legen, damit er, der Mittler sie mitnimmt zum Vater. Der Bezug zur Osterzeit darf und soll deshalb auch bei der Gestaltung der Bittgänge durchscheinen. “[1516]

Beim Gebet wird meistens dem „Glorreichen Rosenkranz“ den Vorzug gegeben. Ebenfalls sind österliche Christus- und Marienliedern zwischen den Rosenkranz-Gesätzen üblich. Von alters her dient zu den Bittprozessionen als Begleitgesang die Allerheiligenlitanei (laetania), die sich zuerst an die Hl. Dreifaltigkeit richtet. In der *Großen Litanei* sind wichtige Anliegen von Welt und Kirche einbezogen.[1517] Das stellvertretende Beten ist in den Bitttagen ist von jeher aktuell (vgl. Jak 5,16). Die Mitbetenden im Himmel unterstützen das Gebet. „Bekennt nun einander die Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet! Dabei wird die vorgegebene Namensreihe der regionalen und lokalen Heiligen berücksichtigt. Die römischen Amb’arvalien bzw. Amburbien waren ausschlaggebend für die späteren christlichen Flur- und Bittprozessionen.[1518]

[1514] Vgl. HEINZ, Andreas, Bittprozessionen, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 127-131, bes. 127f.

[1515] Vgl. ADAM, Grundriss Liturgie, 272; HEINZ, Bittprozessionen, 128f.

[1516] Ebd., 129.

[1517] Vgl. ebd.

[1518] Vgl. ebd.

Das II. Vatikanische Konzil hat eine Neuordnung der Römischen Liturgie geschaffen, die den örtlichen Kirchleitungen die terminliche und sonstige Gestaltung der *processiones extraordinariae*[1519] überlässt.

Die „Markusprozession“ entfällt. Die Neuordnung hat den Verpflichtungscharakter der Bitt-Tage aufgehoben. Die Bestimmungen über die Haltung und Gestaltung der drei Bitt-Tage vor Christi Himmelfahrt sind den zuständigen Bischofskonferenzen überlassen. Im deutschen Sprachraum ist die Feier eines Bittgottesdienstes an einem oder mehreren Tagen vor Christi Himmelfahrt im deutschen Sprachraum geltend.[1520]

In einem direkten Zusammenhang mit den Flurprozessionen in der Zeit um Christi Himmelfahrt und Fronleichnam stehen auch die in ländlich geprägten Regionen, vor allem im Alpenraum, die zur Sommerzeit gefeierten Bergmessen. Ein biblisches Zitat lautet: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen. Woher wird meine Hilfe kommen? Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat“ (Ps 121,1f.). Hinter diesem Wallfahrtslied stehen der Gedanke des Vertrauens und die Bitte um Hilfe, für alle, die die Berge zum Beten aufsuchen.[1521]

5.11 Umzüge mit Bildern und Reliquien

Die Umzüge können als Vorbilder für die Fronleichnamsprozession, Bitt- und Flurprozessionen betrachtet werden. „Der Gott der Bibel ist ein mitgehender, mitwagender Gott. Er bindet sich an jeden Menschen, der wagend auf ihn vertraut.“[1522] Die Form der Flurumgänge war eine „lustratio“, ein Umgang. Die Lustration stammt aus dem Lateinischen und bedeutet die Darbringung eines Sühneopfers bzw. die rituelle Reinigung.[1523]

[1519] CaerEp 1984, 381.

[1520] Vgl. HEINZ, Bittprozessionen, 129.

[1521] Vgl. FISCHER, Liturgie und Volksfrömmigkeit, 333.

[1522] ROSENBERGER, Michael, Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005, 52.

[1523] Vgl. HAUCK / SCHWINGE, Theol. Fach- und Fremdwörterbuch, 124.

> „Die Flur oder ein bestimmtes Gebiet zu umgehen, ist eine alte Kultform. Sie ist ebenso alt wie verbreitet. Dieser Gedanke liegt ihr zugrunde: Jeder Ort wird, wenn er in kultischer Absicht umschritten wird, gleichsam mit einer Mauer umzogen und so vermag kein Dämon in diesen Bezirk einzudringen. Diese magischen Einkreisungsriten gehen auf eine sehr dingliche und enge Vorstellung von der Wirklichkeit böser Mächte zurück. Sie finden sich bei den Frühlingsfesten sowohl der altrömischen Kultur als auch bei unseren germanischen Vorfahren. Das alte Rom kannte neben dem Amburbium, dem feierlichen Umgang um die römische Stadtgrenze, in seinen religiösen Gebräuchen auch Flurumgänge an drei aufeinanderfolgenden Tagen des Monats Mai.“[1524]

Das Ziel dieser „lustratio“ entsprach der „Entdämonisierung alles Diesseitigen und dessen Einbeziehung in das Erlösungswerk Christi“[1525]. Von diesem Umgang ging eine sühnende und Unheil abwehrende Wirkung aus.

Eine mögliche Form des Bittgangs sind *Sternwallfahrten*. Wallfahrergruppen steuern aus den einzelnen Gebieten meditierend und betend getrennt eine *Zielkirche* an, um sich dort zur gemeinsamen Eucharistiefeier zusammenzufinden. Prozessionen und Umzüge können dann eine Fehlform einnehmen, wenn das äußere Tun der Gläubigen überbetont wird und sich diese Vollzüge weniger auf die zentralen christlichen Wahrheiten beziehen sowie die Heiligen- und Marienverehrung den christlichen Glauben in eine Form des gesellschaftlichen Erlebnisses entarten lassen.[1526]

Amburbien zeigen ihre Wirkung auf den städtischen Bereich. In den Städten bestimmen andere Anliegen als in agrarisch geprägten Gemeinden das Bittgebet. Dazu zählen Frieden und Brot für die Welt, Arbeit für alle, Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben in allen Phasen seiner Entwicklung.[1527]

5.12 Die Bußprozession bzw. der Bußgang

Als religiöser Grund für eine Bußwallfahrt ist die Vergebung von schwerer Schuld. Wie bereits in den Ausführungen zum Kapitel Wallfahrt erwähnt, wurden ab dem Mittelalter Fernwallfahrten als kirchliche Buße auferlegt.

[1524] MAAS-EWERD, Der alte Feldumgang, 220f.

[1525] Ebd.

[1526] HEINZ, Bittprozessionen, 130.

Wie bereits im Zusammenhang der Bitt- und Flurprozessionen erwähnt, sind Rogationstage Bußtage bzw. Sühnetage, die um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Südfrankreich angeordnet wurden. Die Gläubigen sollten an diesen Sühnetagen Bittgänge vollziehen. Hier sind Parallelen zu den bereits angesprochenen Bitt- und Flurprozessionen gegeben. Dieser kirchliche Brauch breitete sich fast in der ganzen lateinischen Kirche aus. Buß- und Sühnewallfahrten erfuhren durch die mittelalterliche Bußpraxis und weltliche Rechtspflege eine besondere Förderung.[1528] Bei Buß- und Sühnewallfahrten wurde der Sühnecharakter durch Wallfahrtserschwerungen erkennbar,

> „wie z.B. barfuß, schweigend, auf bloßen Knien, nüchtern zu wallfahren oder nur ‚Wasser und Brot' auf die Wallfahrt mitnehmen, in ‚Wolle' (d.h. in härenen Gewändern) zu wallen, brennende Kerzen zum Zeichen der Sühne in den Händen zu tragen oder auf der Wallfahrt seinen Lebensunterhalt und die versprochene Opfergabe durch Betteln zu erwerben. Denn nach dem Volksglauben hatten (bzw. haben) erbettelte Opfergaben eine besondere Kraft"[1529].

Sabine Felbecker berichtet über Reliquienprozessionen, die an Bußtagen (Rogationes) gehalten wurden. Diese erhielten einen sakramentalen Charakter. Bei der Sakramentsprozession, die selbst zur „Rogatio" wurde, zogen die Gläubigen bittend durch die Felder.[1530] Nach Romano Guardini ist ein Buß- und Bittgang leibhaftiges Gebet,

> „verkörpertes Wissen um Schuld und Not, und doch überwölbt von christlicher Zuversicht, die weiß: Wie im Menschen eine Kraft über seinen anderen Kräften steht, nämlich der seiner selbst sichere Wille, so steht eine Macht über aller Not und aller Schuld: der lebendige Gott"[1531].

Etwas weniger verbreitet ist in heutiger Zeit die *Bußprozession bzw. der Bußgang* von einer Nebenkirche zur Hauptkirche. Die Bußprozession weist eine Parallele zum Kreuzweg auf, die als solche Bestandteil von Bußgottesdiensten sein kann.[1532]

[1527] Vgl. ebd.

[1528] UTZ / TYROLLER, Wallfahrten im Bistum Regensburg, 9.

[1529] HÜTTL, Marianische Wallfahrten, 13.

[1530] Vgl. FELBECKER, Prozession, 199.

[1531] GUARDINI, Von heiligen Zeichen, 27.

[1532] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 57.

5.13 Das Grabgeleit

Die Kirche geleitet ihre verstorbenen Mitglieder in einer liturgischen Feier, indem sie „für die verstorbenen geistlichen Beistand erfleht, ihren Leib ehrt und zugleich den Lebenden den Trost der Hoffnung gibt“ (can. 1176 § 2 CIC/1983). Bei der Begräbnisfeier geht die Gemeinde in einer Prozession (Grabgeleit) singend oder in Stille hinter dem Sarg des oder der Verstorbenen und geleiten sie in die „Ewigkeit Gottes“.[1533]

5.13.1 Das Leitmotiv

Im Zusammenhang des Grabgeleites sollen zunächst der Sinn und das Ziel der Bewegung betrachtet werden. Die Christen leben in der Hoffnung auf das Ziel der Auferstehung und des ewigen Lebens. Das Ziel erlangt der Christ in der *glückseligen Gottesschau* (visio beatifica), der vollkommenen Liebesgemeinschaft mit Gott. Das Sterben vollzieht sich im Übergang (transitus) aus der irdischen Welt zum Vater. In der Weise der Anteilnahme kommt das Geleit des Verstorbenen in Erinnerung an das Pascha Jesu in Betracht. Die Bewegungsdimension der Prozession symbolisiert dadurch, dass die Angehörigen und die Gemeinde dem bzw. der Verstorbenen im *Hinübergang* zum Vater das Geleit gibt. Das Grabgeleit besitzt auch einen pastoralen Sinn. Ein *ehrenvolles Geleit* vermittelt den Angehörigen, dass sie in ihrer Trauer nicht allein gelassen werden.[1534]

Zwischen dem eingetretenen Tod und der Begräbnisfeier findet je nach den ortsüblichen Gewohnheiten entweder im Trauerhaus oder in der Kirche eine feierliche Totenwache statt mit Wortgottesfeier und Rosenkranzgebet.[1535]

Die Liturgiereform hat die christliche Auferstehungshoffnung wieder stärker in den Vordergrund gerückt. „Der Ritus der Exsequien soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken“ (VatII SC 81).

[1533] Vgl. WAGNER, Karl, Liturgische Postulate in der Trauerpastoral, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 218-234, hier: 219.

[1534] Vgl. ebd., 219f.

[1535] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 297-302, bes. 288f.

Außerdem soll in der Liturgie „weder im Ritus noch im äußeren Aufwand ein Ansehen von Person und Rang gelten“ (VatII SC 32). Weiters gab das II. Vatikanum den Auftrag, die Begräbnisliturgie überarbeiten.

> „Unter den Messen für Verstorbene nimmt die Begräbnismesse den ersten Platz ein. Sie kann an allen Tagen gefeiert werden, außer an gebotenen Hochfesten, am Donnerstag der Heiligen Woche (Gründonnerstag), an den Drei Österlichen Tagen, an den Sonntagen der Advents-, Fasten- und Osterzeit. Darüber hinaus ist alles einzuhalten, was das Recht vorschreibt.“[1536]

Die Auferstehungshoffnung bedarf einer neuen Bewusstseinsförderung. Die Messformulare für Verstorbene (Missae defunctorum) wurden gegenüber dem Missale Romanum 1570 vermehrt.[1537] Am 15. August 1969 erschien der „Ordo exsequiarum“ (Editio typica 1969) für die muttersprachlichen rituellen Elemente. Die Begräbnisliturgie wurde einer Erneuerung unterzogen. Nach Rainer Kaczynski findet das „Halleluja“ in der erneuerten Begräbnisliturgie keinen Platz. Eine Psalmodie sowie das Beibehalten der frühmittelalterlichen Antiphonen, „Subvenite, „In paradisum“ und „Chorus angelorum“, entsprechen der österlichen Sicht und sind für die Begräbnisliturgie geeignet.[1538] Nach der Grundordnung des Römischen Messbuches sind für die *Messen für Verstorbene* die *pastoralen Gesichtspunkte* im Auge zu behalten:

> „Darüber hinaus haben die Seelsorger auf jene besondere Rücksicht zu nehmen, die anlässlich eines Begräbnisses den liturgischen Feiern beiwohnen oder das Evangelium hören, ob es sich nun um Nichtkatholiken handelt oder um Katholiken, die an der Eucharistie nie oder fast nie teilnehmen oder sogar den Glauben verloren zu haben scheinen: Die Priester sind nämlich Diener des Evangeliums Christi für alle.“[1539]

[1536] IGMR (2002) 380: „Inter Missas defunctorum primum locum tenet Missa exsequialis, quae celebrari potest omnibus diebus, exceptis sollemnitatibus de praecepto, feria V Hebdomadae sanctae, Triduo paschali et dominicis Adventus, Quaradgesimae et Paschae, servatis insuper omnibus servandis ad norman iuris.“

[1537] Vgl. MEYER, Eucharistie, 380.

[1538] Vgl. KACZYNSKI, Reiner, Die Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: KLEINHEYER, Bruno / SEVERUS, Emmanuel von / KACZYNSKI, Reiner, Sakramentliche Feiern, Bd. 2: Ordination und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus (GdK 8,2), Regensburg 1984, 191-232, hier: 209-223, bes. 216-223.

[1539] IGMR (2002) 385: „Specialem insuper rationem habeant pastores de iis qui, per occasionem exsequiarum, liturgicis celebrationibus adsunt vel Evangelium audiunt, sive sunt acatholici sive catho-

Um dies angemessen auszudrücken, kann in den letzten Wochen, Tagen oder Stunden vor dem Eintreten des Todes eine angemessene Sterbebegleitung eine wertvolle Hilfe sein, dem Sterbeprozess eine menschenwürdige Form zu geben.

5.13.2 Das Geleit als Prozessionsbewegung

Für den Ritus der Begräbnisfeier sind *verschiedene Stationen*[1540] vorgesehen, die das Geleit besonders hervortreten lassen:

- In der ersten Form sind drei Stationen vorgesehen (Trauerhaus – Kirche – Grab): Von einem Ausgangspunkt erfolgt das Geleit zur Kirche und anschließend zum Grab. In dieser Form tritt das Grabgeleit am deutlichsten hervor. Der oder die Verstorbene wird in die Kirche geleitet und nimmt am Gottesdienst der Gemeinde Teil. Im Anschluss erfolgt der *Geleitzug* zur Friedhofsstätte.

- In der zweiten Form ändert sich diese Reihenfolge, da nur zwei Stationen vorgesehen sind (Trauerhalle – Grab): Der *Zug zum Geleit* nimmt seinen Ausgangspunkt an der Friedhofskapelle (bzw. Trauerhalle) und führt zum Grab.

- In der dritten Form entfällt das Geleit:

  Hier findet *keine Prozessionsbewegung* statt, die den „Hinübergang“ zeichenhaft darzustellen vermag.

  > „An der Feier mit einer Station aber wird deutlich, dass tatsächlich die bei jedem Begräbnis nach dem Einsenken des Sarges in das Grab (im Krematorium nach dem Wortgottesdienst) vorgesehenen Zeichenhandlungen zusammen mit den sie deutenden Worten als Verabschiedung verstanden werden müssen: Aspersion und Inzensation des Sarges, das Werfen der Erde auf den Sarg und die Errichtung des Kreuzes über dem Grab beziehungsweise das über das Grab (den Sarg) gemachte Kreuzeichen.“[1541]

---

lici qui Eucharistiam numquam vel vix umquam, vel participant, vel fidem etiam amisisse videntur: sunt enim sacerdotes ministri Evangelii Christi pro omnibus.“

[1540] Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 555.

[1541] KACZYNSKI, Sterbe- und Begräbnisliturgie, 224.

Die Bewegungsdimension kommt bei der *ersten Form* am deutlichsten zum Ausdruck. Bei der *dritten Form* entfällt die Prozession. Eine besondere Zeichenkraft besitzt der Ritus der Beisetzung: Das Einsenken des Sarges, die Besprengung mit Weihwasser und eine Inzensierung des Sarges, das Werfen der Erde auf den Sarg, das Aufrichten des Kreuzes über dem Grab bzw. Bezeichnung des Grabes bzw. Sarges mit dem Kreuz.

Bei der Gestaltung der Begräbnisfeier[1542] sowie des *Begräbnisritus* sollte ein besonderes Augenmerk darauf gelenkt werden, „dass er durch die notwendige Unterstützung seitens des Begräbnisleiters, auch ohne eine ausgesprochen kirchliche Trauergemeinde sein Wirkung entfalten kann“[1543].

Die Grundordnung des Römischen Messbuchs sieht vor:

> „Ist die Begräbnismesse unmittelbar mit dem Ritus der Bestattung verbunden, entfällt der Schlussritus. Nach dem Gebet nach der Kommunion erfolgt der Ritus der letzten Anempfehlung oder Verabschiedung; dieser wird aber nur vollzogen, wenn ein Leichnam anwesend ist.“[1544]

5.14 Zusammenfassung

Im Zusammenhang mit der Prozessionsbewegung kommt in den Ausführungen eine Zeichenkraft der Liturgie zutage, die besonders anschaulich den Bedürfnissen der Menschen in ihren verschiedenen Lebenssituationen entspricht. Die Bewegung geschieht bereits in der kleinsten Geste, die in der liturgischen Gestalt zum Ausdruck kommt. Im Verlauf des Kirchenjahres stellt sich anlässlich der verschiedenen kirchlichen Feieranlässe eine Notwendigkeit des bewussten Einbeziehens der personalen und sachlichen Symbolik heraus.

[1542] Siehe weiterführende Literatur, RECKINGER, François, Hinübergang aus dieser Welt zum Vater. Wegzehrung – Tod und Begräbnis – Gräbersegnung, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 159-163.

[1543] WAGNER, Trauerpastoral, 227.

[1544] IGMR (2002) 384: „Si Missa exsequialis directo conectitur cum ritu exsequiarum, die oratione post Communionem, et omisso ritu conclusionis, fit ritus ultimae commendationis seu valedictionis; qui ritus nonnisi praesente cadavere celebratur“.

6 PROZESSIONALE BEWEGUNGEN IM GOTTESDIENST

In den folgenden Ausführungen gelangen ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige prozessionale Bewegungen, die dem Gottesdienst der Kirche eine feierliche Gestaltung verleihen und eine Beteiligung der Feiergemeinde notwendig machen.

6.1 Die Versammlung zum Gottesdienst

Das Sich-Versammeln zur Feier des Gottesdienstes kommt durch das Zusammenkommen der Gemeinde zustande und beginnt eigentlich schon beim Aufbrechen von Zuhause. Die Liturgie setzt Gemeinschaftsfähigkeit voraus, die gemeinsames liturgisches Handeln in gegenseitiger Bejahung erlaubt. „Das bewusste Sich-Versammeln zu einem gemeinsamen Tun am Zielort – etwa bei einem Fest oder einer Kundgebung – ist dabei abzugrenzen von einem zufälligen Zusammentreffen.“[1545]

Beim Sich-Versammeln handelt es sich um ein zielgerichtetes Gehen. Der Vorgang des Versammelns ist auf seine „Vollendung“ ausgerichtet. Das Ankommen ist weniger entscheidend als das *Unterwegssein* an sich. Der Vorgang des Sich-Versammelns ist dennoch nicht unwichtig. Die Versammlung wird heute unter dem Gesichtspunkt eines Kommunikationsprozesses gewertet. Die Kommunikation weist eine horizontale und eine vertikale Linie auf: Gott und Mensch.[1546]

Für das Erleben des Gottesdienstes ist eine vorhergehende innere Sammlung wesentlich entscheidend. Der Weg zur gottesdienstlichen Versammlung kann der persönlichen Einstimmung dienen, denn das Zur-Ruhe-Kommen und das Hinter-sich-Lassen des Alltags beanspruchen eine Zeit. In vielen Kirchen erfolgt vor der Messe das Beten des Rosenkranzes. Die Zeit vor dem Beginn der Liturgie wird häufig durch das Einüben des Chores und der Instrumentalmusik sowie durch mehr oder weniger auffällige Begrüßungen überbrückt.

[1545] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 55.
[1546] Vgl. ebd.

Dabei entsteht eine äußere und innere Unruhe, die ein Einhalten der Stille zur persönlichen Besinnung kurz vor Beginn der Messfeier unterbindet. Wenn diese kurze Besinnung unterbleibt, kann der Beginn der Messfeier in seiner Entfaltung nicht wirklich erlebt werden und innerhalb der Gemeinde eine Störung verursachen.

6.2 Die feierliche Einzugsprozession und ihre Gestaltungselemente

Prozessionale Bewegungen finden beim Introitus statt. Eine feierliche Form des Einzugs (Introitus) ist für die Sinne sehr ansprechend. Dadurch wird eine Beteiligung aller Versammelten am Feiergeschehen angeregt. Die Augen nehmen die verschiedene Dienste und Gegenstände wahr.

6.2.1 Der Introitus

Zu Beginn des Gottesdienstes erfolgt die feierliche Einzugsprozession. Der Introitus erfolgt in der Regel auf dem Weg, der aus der Sakristei führt und vom Priester und allen, die einen liturgischen Dienst ausüben, begleitet.

Im eigentlichen Sinn ist der Introitus als „Einzug von Gemeinde und besonderen Funktionsträgern in den Gottesdienstraum“[1547] zu verstehen.

> „Das Vorantragen des Kreuzes stellt die Ordnung für die Gemeindemesse frei. Dennoch erscheint es mir sinnvoll, das Kreuz voranzutragen, wenn es auch das Kreuz des Altarraums ist. So wird nämlich deutlich, dass durch die Gegenstände, die bei der Einzugsprozession von den liturgischen Diensten herbei gebracht werden, der Ort für die Feier des Gottesdienstes bereitet wird. Dieser äußeren Bereitung entspricht die innere Einstimmung der Gemeinde durch den Eröffnungsgesang während der Einzugsprozession.“[1548]

Das Kreuz, Kerzen und das Weihrauchfass sowie das Evangeliar werden durch den Diakon oder Lektor/in mitgetragen. Der Einzug gestaltet sich als festlicher Zug der Altardienste durch die versammelte Gemeinde und zählt in der erneuerten Messfeier zu den Eröffnungselementen.

[1547] Ebd., 56.

[1548] SCHWARZENBERGER, Liturgie mit allen Sinnen, 279.

Die Eingangsprozession beschränkt sich auf besondere Funktionsträger. In heutiger Zeit bestehen berechtigte Überlegungen für die Beteiligung der ganzen Gemeinde an der Einzugsprozession. Diese Prozession als klerikalistisch abzutun, entspricht nicht der richtigen Auffassung. Vielmehr bedeutet der feierliche Einzug ein Zugehen auf Gott, das diejenigen Laien, die einen liturgischen Dienst verrichten, einschließt, z.B. Diakon, Akolyth, Lektor, Kantor, Ministranten bzw. Messdiener.[1549] Im Ordo Romanus I wird die Ordnung beschrieben, die im Rahmen der Einzugsprozession im 7. Jahrhundert in Rom stattfand. Die Gemeinde beteiligt sich an dieser Prozession durch den Einzugsgesang:

> „Der Subdiakon trägt das goldene Rauchgefäß und bringt den Weihrauch vor die Tür, um sich vor dem Pontifex aufzustellen. Dann geht der Subdiakon mit dem Rauchgefäß ihm [dem Pontifex] voran und sendet den Weihrauch empor. Auch die sieben Akolythen […] die sieben entzündete Kerzenleuchter tragen, gehen vor dem Pontifex bis zu dem Altar.“[1550]

Nach der heute geltenden Grundordnung des Römischen Messbuches erlangt der Introitus folgende Geltung:

> „Ist das Volk versammelt, beginnt der Gesang zum Einzug, während der Priester mit dem Diakon und den liturgischen Diensten einzieht. Der Gesang hat die Aufgabe, die Feier zu eröffnen, die Zusammengehörigkeit aller Teilnehmer zur fördern, sie innerlich in das Mysterium der liturgischen Zeit oder des Festes einzustimmen sowie den Einzug des Priesters und der liturgischen Dienste zu begleiten.“[1551]

Die mit dem Einzug begleitenden Prozessionsgesänge sind mehr als nur ein Ausdruck eines gemeinschaftlichen Erlebnisses und der Festlichkeit. Sie besitzen neben der „Ehrungs- und Begrüßungspraxis“[1552] des mit einziehenden Bischofs oder Papstes eine „ordnende und harmonisierende Kraft“[1553].

[1549] Vgl. SCHÜTZEICHEL, Feier des Gottesdienstes, 56.

[1550] OR I, ANDRIEU, 41. 46.

[1551] IGMR (2002) 47: „Populo congegato, dum ingreditur sacerdos cum diacono et ministris, cantus ad introitum inicipitur. Finis huius cantus est celebrationem aperire, unionem congregatorum fovere, eorumque mentem in mysterium temporis liturgici vel festivitatis introducere atque processionem sacerdotis ministrorumque comitari.“

[1552] EMMINGHAUS, Die Messe, 165.

[1553] Ebd., 164.

Wenn Weihrauch verwendet wird, legt der Priester vor Beginn des Einzuges Weihrauch in das Weihrauchfass. Den Abschluss des Einzuges bildet und das Ziel der Einzugsprozession ist der Altar, dem eine besondere Verehrung zukommt, denn er versinnbildlicht Jesus Christus.[1554]

6.2.2 Die Verehrung des Altars und des Kreuzes

Die Verehrung des Alters besitzt besondere gestalterische Elemente, beispielsweise bei der Verwendung von Weihrauch. Die Weihrauchinzens gilt sowohl für den Altar als auch dem Kreuz**.** Während in früherer Zeit die Inzensierung genau geregelt wurde, ist nach der heute geltenden Grundordnung des Römischen Messbuches folgendes geltend: „Zum Zeichen der Verehrung aber küssen sodann der Priester und der Diakon den Altar.“[1555]

Die Verehrung des Altares geschieht durch eine tiefe Verneigung oder einer Kniebeuge nach den in der Grundordnung des Römischen Messbuches enthaltenen Verehrungsriten. „Der Priester tritt an den Altar und verehrt ihn durch einen Kuss; dann inzensiert er gegebenenfalls das Kreuz und den Altar, wobei er ihn umschreitet.“[1556]

Im Altarraum wird das Vortragekreuz an bestimmten Vorrichtungen fixiert, die Leuchter auf den Altar oder unmittelbar neben ihn in positioniert. Das Evangeliar findet seinen Ort ebenfalls auf dem Altar.

6.2.3 Das Umschreiten des Altars mit Weihrauch

Eine besondere Form der Altarverehrung ist das *Umschreiten des Altars* mit Weihrauch.

[1554] Vgl. THIELE, Franz-Wilhelm, Der Einzug der Messfeier, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 63-65, bes. 63.

[1555] IGMR (2002) 49: „Venerationis autem significandae causa, sacerdos et diaconus ipsum altare deinde osculantur; et sacerdos, pro opportuniate, crucem et altare incensat“.

[1556] IGMR (2002) 123: „Sacerdos ad altare ascendit ipsumque veneratur osculo. Deinde, pro opportunitate, crucem et altare incensat, illud circumeundo“.

Die Voraussetzung für das Umschreiten mit Weihrauch im liturgischen Gebrauch ist ein freistehender und umschreitbarer Altar. Das Umschreiten des Altars wird in der jüdischen Tradition biblisch bezeugt. Dem Weihrauch wird eine Grundbedeutung zugesprochen, die in einer *entsündigenden Kraft* liegt.[1557] „Ich wasche meine Hände in Unschuld und umschreite deinen Altar, Herr“ (Ps 26,6).

6.2.4 Inzensierung des Priesters und des Volkes

Aber auch den Christen wird bei festlichen Liturgien die Ehrung mit Weihrauch als Zeichen ihrer Würde zuteil.

Zu den Aufgaben des Akolythen zählt die Assistenz beim Weihrauchritus: „Wird Weihrauch verwendet, hält er dem Priester das Rauchfass hin und assistiert ihm beim Inzensieren der Opfergaben, des Kreuzes und des Altares. Hierauf inzensiert er den Priester und das Volk.“[1558]

6.3 Umgang und Weihwasser-Besprengung beim sonntäglichen Taufgedächtnis

Weihwasser ist, wie der Name schon sagt, ein geweihtes Wasser, das vor allem in der Osternacht geweiht wird und in Weihwasserbehältern, den so genannten „Weihwasserkesseln“ als lebendiges Zeugnis neben Türen sichtbar ist. Weihwasserbehälter befinden sich daher in der Kirche im Eingangsbereich und in den Häusern der Gläubigen. Neben der Aspersion ist die Verwendung von Weihwasser insbesondere beim Betreten der Kirche gebräuchlich. Beim sonntäglichen Taufgedächtnis erfolgt die Segnung des Wassers in zeichenhafter Weise nach der Begrüßung und gegebenenfalls kurzen Einführung der Gemeinde.

[1557] Vgl. PFEIFER, Der Weihrauch, 106.

[1558] IGMR (2002) 190: „Si incensum adhibetur, sacerdoti thuribulum exhibet eique assistit in thurificandis oblatis, cruce et altari. Deinde sacderdotem et populum incensat“.

Das Wassergefäß zur Aspersion befindet sich auf einem geeigneten Abstelltisch vor dem Priestersitz bzw. wird von einem Ministranten gehalten, nachdem es vom Kredenztisch entnommen oder bereits beim Einzug mitgeführt wird.[1559] „Das Austeilen des Wassers ist ein kommunikatives Handeln, das nur im Angesicht der Gläubigen (also nicht auf dem Rückweg zum Altarraum) erfolgen kann.“[1560] Von wesentlicher Bedeutung ist das *Zugewandtsein* des Zelebranten zur Gemeinde. Nachdem sich der Priester selbst mit dem Weihwasser bezeichnet, besprengt er Ministrant, Altardiener und die Gemeinde damit. Damit das Zeichen deutlich vollzogen wird, ist das Durchschreiten der Kirche erforderlich.[1561]

Nach der *Weihwasseraspersion* wird das Gefäß zum Kredenztisch zurück getragen. Als Begleitgesang bietet das Messbuch fünf Antiphonen und einen Hymnus an. Die beiden bisherigen Texte „Asperge me“ und „Vidi aquam“ sind in lateinischer Fassung im Gotteslob (GL 424) aufgenommen. Im Werkbuch zum Gotteslob wird eine deutsche Fassung des „Asperge me“ und Hinweise auf geeignete Kehrverse sowie Lieder angeboten. Daneben besteht die Auswahl anderer Gesänge mit tauftheologischen Deutungen. Vorgeschlagen werden Kehrverse aus dem Gotteslob (GL 173,2; 209,2 und 3; 528,2; 535,6) oder Lieder aus dem Gotteslob (GL 635 und 637).[1562]

Während des Gesanges bzw. Orgelspiels erfolgt das Besprengen der ganzen Gemeinde. Der sonntägliche Gottesdienst bildet den Höhepunkt einer christlichen Gemeinde. Durch die Wiederbelebung des sonntäglichen Taufgedächtnisses kommt diesem Zeichenelement im Eröffnungsteil eine besondere Bedeutung zu und fügt sich gut im vom Wort geprägten Teil des Gottesdienstes ein. Außerdem entspricht dieses Zeichenelement der *Zusammenführung und des Bereitmachens*. Das Besprengen der versammelten Gemeinde mit Weihwasser ist vor allem beim sonntäglichen Taufgedächtnis zu Beginn des Gottesdienstes als Erinnerung und Bekräftigung der Taufe sinnvoll.

[1559] Vgl. EISSING, Dieter, Das sonntägliche Taufgedächtnis, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 65-67.

[1560] Ebd., 66.

[1561] Vgl. ebd.

[1562] Vgl. ebd., 65-67.

Dieter Eissing macht aufmerksam, dass mit dem sonntäglichen Taufgedächtnis keine Erneuerung des Taufversprechens gegeben ist, denn der Taufglaube wird im Credo bekannt.[1563] „Die Erweiterung des Taufgedächtnisses nach Art der mittelalterlichen Prozession um die Kirche und über den Friedhof ist als Element im Eröffnungsteil nicht angebracht.“[1564] Nach dem sonntäglichen Taufgedächtnis entfällt das Kyrie.[1565]

Nach Joseph Braun liegen verschiedene Benennungen des Weihwasserbehälters vor: „Das Gefäß für das Weihwasser wird in den mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Inventaren und sonstigen schriftlichen Quellen vas, urceus, situla, benedictorium, aspersorium und caldare genannt.“[1566] Als Begründung für die Besprengung / Aspersion im liturgischen Gebrauch führt Joseph Braun an, dass diese aus dem privaten Gebrauch in den öffentlichen Kult übernommen wurde. Der Name *Weihwasserkessel* ist seit dem 16. Jahrhundert ebenfalls bekannt, als in nachmittelalterlicher Zeit immer mehr kesselförmige Weihwassergefäße anstatt der eimerförmigen, vor allem in Portugal und Italien, verwendet wurden. Die *Eimerform* des Weihwasserbehälters erhielt sich am längsten in Deutschland. Das Weihwasser ist wesentlich älter als der Weihwasserbehälter, obwohl es stets einen Behälter gegeben hat.[1567]

6.4 Feierliches Geleit beim Einzug der Brautleute

Dem Rituale für die Feier der Trauung entspricht es, dass sich das Brautpaar, die Trauzeugen und die Hochzeitsgäste am Eingang der Kirche versammeln. Nach der am Kirchenportal erfolgten Begrüßung werden die Anwesenden mit Weihwasser besprengt als Erinnerung an die Taufe.[1568]

[1563] Vgl. ebd.

[1564] Ebd., 67.

[1565] Vgl. CaerEp 1984, 133f.

[1566] BRAUN, Das christliche Altargerät, 581.

[1567] Vgl. ebd.

[1568] MÜLLER, Klaus-Bernd, Bewegungselemente in der Feier der Taufe, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 143-149, hier: 147.

Priester bzw. Diakon, die der Trauung assistieren, holen gemeinsam in Begleitung der Ministranten die Brautleute und Gäste ab und geleiten sie in die Kirche.[1569]

> „Die Hochform der Liturgie ist dann gegeben, wenn das Brautpaar und die Gemeinde, die zur Mitfeier der Trauung zusammenkommt, die konkrete Feier mit größtem geistlichem Gewinn mitzuvollziehen vermögen. Es geht jeweils um die Form, die dem Brautpaar und allen Versammelten am besten hilft, sich dem Anspruch Gottes zu öffnen und auf sein Tun in Lobpreis und Dank zu antworten."[1570]

Beim feierlichen Geleit, mit dem der Trauungsritus eröffnet wird, ist eine historische Erinnerung an den *Brauttorvermählungsritus* vorliegend. Dieser Ritus wird danach genannt, weil die Trauung am Eingang des Gotteshauses (in facie ecclesiae) vollzogen wurde und weil verschiedene Kirchen ein Brauttor, d.h. ein besonders gestaltetes Kirchenportal besaßen, vor dem die Trauung bzw. Eheschließung vorgenommen wurde. Der Ritus verbreitete sich über die Normandie hinaus in Frankreich, England, Irland, Skandinavien, Italien und in die germanischen Gebiete. Zum Brauttorvermählungsritus zählten das Brautexamen, die Ringsegnung bzw. Übergabe der Ringe und die Erklärung des Ehekonsenses. Dieser Trauungsritus wurde in einigen Gegenden frühzeitig in die Kirche verlegt und vom Rituale Romanum 1614 aufgegriffen.[1571] Die *Brauttorvermählung* wurde schon vor dem Rituale Romanum (1614) in Konstanz 1597 nicht mehr zugelassen. Bedeutsam ist allerdings, dass dort bereits vorher die Möglichkeit bestand, in der Kirche zu heiraten.[1572]

Im Laufe der Zeit deuteten sich konkrete Reformwünsche an. Das Konzil äußert sich zur Reform der Trauungsliturgie in den Texten der Liturgiekonstitution. „Der Eheritus des Römischen Rituale soll überarbeitet und bereichert werden, so dass er deutlicher die Gnade des Sakramentes bezeichnet und die Aufgaben der Eheleute eindringlich betont" (VatII SC 77).

[1569] Vgl. WAGNER, Johannes, Zum neuen deutschen Trauuungsritus, in LJ 11 (1961) 164-171, bes. 166.

[1570] PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens, Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für den Gottesdienst, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1994, 43.

[1571] Vgl. SCHMITZ, Josef, Die Feier der Trauung, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 155-159, hier: 155f.

[1572] Vgl. KLEINHEYER, Bruno, Riten um Ehe und Familien, Sakramentliche Feiern, Bd. II (GdK 8), Regensburg 1984, 72-156, bes. 115.

> „Die Trauung möge in der Regel innerhalb der Messe, nach der Lesung des Evangeliums und nach der Homilie und vor dem ‚Gebet der Gläubigen' (Fürbitten) gefeiert werden. Der Brautsegen soll in geeigneter Weise überarbeitet werden, so dass er die gleiche gegenseitige Treuepflicht beider Brautleute betont; er kann in der Muttersprache erteilt werden. Wenn aber die Trauung ohne die Messe gefeiert wird, sollen zu Beginn des Ritus Epistel und Evangelium der Brautmesse vorgetragen werden: den Brautleuten soll immer der Segen erteilt werden." (VatII SC 78).

Aus den Konzilstexten entsprechen die *Bereicherung* und Trauung *innerhalb der Messe* mit dem *Brautsegen* einem besonderen Grundanliegen.

6.5 Das Geleit bei der Feier der Kindertaufe bzw. der Zug zum Taufbrunnen

Die folgende Ausführung bezieht sich auf das prozessionale Element einer Kindertaufe. Anlässlich der Kindertaufe findet sich eine ähnliche Regelung wie beim Einzug der Brautleute. Sie wird jedoch unterschiedlich interpretiert. Die Eltern bringen ihr Kind in Begleitung der Paten zur Kirche.

> „Die Eltern bringen ihr Kind – in Begleitung der Paten – zur ‚Kirche', dem Haus der Gemeinde, das Bild ist für die ‚Kirche', die Versammlungsgemeinschaft der Gläubigen. Sie haben einen An-weg hinter sich und müssen nun eine (Hemm-!?) Schwelle über-schreiten. Dabei werden sie aber nicht allein gelassen; vielmehr werden sie da, ‚wo sie stehen', vom Zelebranten der Tauffeier und den übrigen Diensten, eventuell auch von anderen Vertretern der Gemeinde abgeholt und in die ‚Kirche' geleitet. So wird ‚das Kind gemeinsam auf den Weg' gebracht."[1573]

Bei einer Feier der Kindertaufe gewinnt der Empfang am Kirchenportal eine symbolische Bedeutung, die darin liegt, dass das Kind noch nicht Glied des Volkes Gottes, dessen Haus die Kirche ist. Dadurch wird der Akt der Eingliederung auf anschauliche Weise dargestellt. Vor Beginn der Tauffeier wird das Taufkind offiziell in die Kirche hinein geführt. Die Prozession zum *Taufbrunnen* (bzw. Taufort) schöpft aus *Quellen des Heils* und kann durch einen passenden Gesang begleitet werden.

[1573] MÜLLER, Bewegungselemente, 145f.

Dabei können die Eltern und Paten inmitten der Gemeinde den Wegcharakter des Glaubens erfahren.[1574] Der Zug bzw. die Prozession zum Taufbrunnen folgt dem Weg des Bildes der „Kirche auf dem Weg“[1575].

Beim *eigentlichen Taufakt* treten Mutter oder der Vater mit dem Kind an den Taufbrunnen heran. Dies ist „der endgültige Schritt aus dem Bereich des Todes in den Herrschaftsbereich des lebendigen Gottes“[1576] Der letzte Schritt ist „der endgültige Übertritt in die Tischgemeinschaft von erhöhtem Herrn und gläubiger Gemeinde: die *Prozession zum Altar*“[1577]. Die Tauffeier beinhaltet wesentlich mehr rituelle Elemente[1578] und eine reichhaltige Symbolik, auf die hier nicht umfassend eingegangen werden kann.

6.6 Die Evangelienprozession und Begleithandlungen

Das Evangelium nimmt innerhalb des Wortgottesdienstes den Höhepunkt, dem das „Halleluja“ vorangestellt wird. An Sonn- und Feiertagen tritt die Symbolik durch zeichenhafte Handlungen besonders ans Licht. Die brennenden Kerzen erinnern an Christus, der das Licht der Welt ist und durch seine Frohbotschaft das menschliche Herz durchdringen und erhellen will. Das Evangeliar deutet symbolisch auf den feierlichen Einzug des Herrn Jesus Christus hin. Priester oder Diakon tragen in dieser zeichenkräftigen Evangeliumsprozession das Evangelienbuch, begleitet von der Assistenz mit Leuchtern und Weihrauchfass.

Dabei ist die Prozessionsordnung beachtenswert. Nach der frühesten römischen Ordo aus dem 7. Jahrhundert wird die Evangelienprozession folgendermaßen beschrieben:

[1574] Vgl. ebd., 143-149, bes. 145 u. 147.

[1575] SCHILSON, Arno, Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Guardinis, Düsseldorf 1986, 58.

[1576] MÜLLER, Bewegungselemente, 147.

[1577] Ebd., 149.

[1578] Weiterführende Literatur siehe KLEINHEYER, Bruno, Die Feiern der Eingliederung in die Kirche, Sakramentale Feiern, Bd. I,1 (GdK 7,1), Regensburg 1989, 12-91.

> „Der Diakon kommt an den Altar und, nachdem er das Evangeliar geküsst hat, erhebt er das Buch mit seinen Händen. Zwei Subdiakone gehen vor ihm her, das Räuchergefäß aus der Hand des subdiaconus sequens entgegennehmend, und senden Weihrauch empor. Vor sich haben sie zwei Akolythen, die Kerzenleuchter tragen; am Ambo angekommen teilen sich die Akolythen.“[1579]

Zu dieser Evangeliumsprozession erfolgt ein Erheben der feiernden Gemeinde, um den einziehenden Christus mit dem „Halleluja“ zu begrüßen, dem am Osterfest einen besonderen Stellenwert zukommt. Dieser Brauch des Halleluja-Gesangs verbreitete sich auf alle Sonntage. Die Fastenzeit bildet seit Papst Gregor I. (590-604) eine Ausnahme. An die Stelle des *Halleluja* tritt „Lob sei dir Herr, König der ewigen Herrlichkeit“.[1580] Nach der Grundordnung des Römischen Messbuches heißt es:

> „a) Das Halleluja singt man das ganze Jahr hindurch, ausgenommen die Fastenzeit. Die Verse werden aus dem Lektionar oder aus dem Graduale genommen. b) In der Fastenzeit wird anstelle des Halleluja der im Lektionar angegebene Vers vor dem Evangelium gesungen. Es kann jedoch auch ein zweiter Psalm, der Tractus, gesungen werden, wie im Graduale angegeben.“[1581]

Das Singen des *Halleluja*[1582] ist ein Jubelruf und besitzt gleichzeitig eine Begrüßungsfunktion. Die Akklamationen werden von den Gläubigen stehend gesungen. Als Akklamation ist das Singen des *Halleluja* mit Ausnahme der Fastenzeit eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde, die sich an Christus und sein Wort richtet. Weitere Gestaltungselemente sind der bereits erwähnte Ruf „Lob sie dir Christus“, das Küssen des Evangeliars und die Inzensation mit Weihrauch. Dadurch wird die symbolische Bedeutung des Evangeliums und seiner Verkündigung nachhaltig unterstrichen. Das Erheben des Volkes bzw. der feiernden Gemeinde zu diesem Einzug ist von besonderer Bedeutung.[1583]

[1579] OR I, 59.

[1580] Vgl. BITSCH-MOLITOR, Mechthild, Evangeliumsprozession und Halleluja, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 67-71, bes. 69.

[1581] IGMR (2002) 62: „Allelúia cantatur omni tempore extra Quadeagesimam. Versus sumuntur e lectionario vel e Graduali. Temore Quadragesimae, loco Allelúia cantatur versus ante Evangelium in lectionario exhibitus. Cani etiam potest alius psalmus seu tractus, prout invenitur in Graduali“.

[1582] Vgl. BITSCH-MOLITOR, Evangeliumprozession, 67-71, bes. 68.

[1583] Vgl. ebd., 70.

Je nach Länge der Prozession kann ein Kantor zwischen den Halleluja-Rufen einen oder mehrere Verse vortragen. Die eigentliche Wortbedeutung des Halleluja ist halle-lu-jah (hebr.), das heißt „Lobet Jahwe“.[1584]

Je nach Sprachrichtung gelangen verschiedene Situationen in den Blick:

- Begrüßungsfunktion im Ansprechen und der Preisung Christi.
- Einstimmung auf das Evangelium, in dem Christus zur Gemeinde spricht.
- Begleitfunktion, in dem die Einzugssituation und die Situation des Festtages verbalisiert wird.
- Während die Frage der Verse sekundär ist, nimmt der Ausdruck des Jubels im Halleluja die primäre Funktion ein.[1585]

Gesang bzw. Orgelspiel begleiten das Einlegen des Weihrauchs und die anschließende Evangeliumsprozession. Üblicherweise wird das Evangeliars vom Priester bzw. Diakon inzensiert. Die Darbringung von Weihrauch bringt die Ehrung Jesu Christi und den Wohlgeruch seiner lebenspendenden Worte zum Ausdruck:

> „Dann nimmt er [der Priester] das Evangeliar, falls es auf dem Altar liegt und begibt sich zum Ambo. Vor ihm gehen Ministranten, die das Rauchfass und Kerzen tragen können, während der Priester das Evangeliar etwas erhoben trägt. Die Anwesenden wenden sich dem Ambo zu und erweisen dem Evangelium Christi besondere Verehrung.“[1586]

Nach Reinhard Messner steht die rituelle Inszenierung des Wortgottesdienstes im Dienst der Begegnung der Gemeinde mit Gott durch die Realpräsenz Christi in seinem Wort. Das Evangelium nimmt eine *Gegenwartsgestalt* an:

[1584] Vgl. ebd.

[1585] Vgl. ebd., 67-70.

[1586] IGMR (2002) 133: „Tunc Evangeliarium, si est in altari, accipit et, praecedentibus ministris laicis, qui thuribulum et cereos deferre possunt, ad ambonem accdedit Evangeliarium parum elevatum deferens. Adstantes ad ambonem se convertunt, singularem reverentiam erga Evangelium Christi manifestantes“.

> „Diese Präsenz des Auferstandenen qualifiziert die Zeit der Eucharistie als (symbolisch vermittelte) Gegenwart der Vollendung im Reich Gottes. Das verkündete Evangelium spielt nicht einfach in der historischen Zeit Jesu, sondern ‚in illo tempore', in der christlichen, kanonischen Ursprungszeit. Es ist Gegenwartsgestalt des Christusmysteriums." [1587]

6.7 Gabenprozession und Gabenübertragung

In der Darbringung von Weihrauch kommt das Zeichen der verehrenden Anbetung in der römischen und vor allem in der orthodoxen Liturgie zum Ausdruck. Weihrauch als *Opfer* entspricht einer langen Tradition. Der Weihrauch kann auch als *selbstständige Opfergabe* Verwendung finden.

Die Darbringung der Gaben durch die Gläubigen ist zeichenhafter Ausdruck. In einem Maß, wie man den Opfercharakter der Messe begriff, wurde auch der Opfergang ausgestaltet. Beim Gebet, bei der Bitte und Lobpreisung des Menschen erweist sich seine symbolische Wirkung im Aufsteigen des Weihrauchs nach „oben" (vgl. Ps 141,2). Der Räucherritus beim Morgen- und Abendgebet wurde zweimal täglich als Rauchopfer im Tempel vollzogen. Allerdings ist der Weihrauch als *selbstständige Opfergabe* bald abhanden gekommen und beschränkt sich auf Brot und Wein. Weihrauch wurde nur als *Zugabe* verwendet, nicht mehr als selbstständiges Opfer.[1588]

Die Gabensammlung erfolgte durch Vertreter des Volkes, der Diakone. Der Opfergang entwickelte sich, als im karolingischen Frankenreich die römische Liturgie aufgenommen wurde. Die Gläubigen brachten ihre Naturalabgaben zum Altar. Um diesen Vollzug in rechter Weise zu verwirklichen, kam es den Versammelten aus der Mitte der Gemeinde zu, nicht allein für den Vorsteher Brot und Wein herbei zu tragen, sondern Geld und andere Gaben für die Armen oder für die Kirche zu bringen und nach der Entgegennahme einen geeigneten Platz zu wählen. Diese Praxis war bis ins Frühmittelalter vorherrschend. Die Gläubigen brachten neben den verschiedensten Naturalien auch Brot und Wein von zu Hause mit. Es folgte eine Aussonderung der für die Feier der Eucharistie benötigten Menge.

[1587] MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 184.

[1588] Vgl. PFEIFER, Weihrauch, 121-126, bes. 124.

Die verbliebenen Gaben dienten karitativen Zwecken. Das Einsammeln der Gaben war in Rom üblich. Durch das Aufkommen der Geldwirtschaft hat sich die Spende der Naturalien in eine Geldkollekte[1589] umgewandelt. Diese Kollekte ist symbolischer Ausdruck, in dem die Hingabe an den Nächsten auf diese Weise realisiert wird. Seit dem Hochmittelalter wurde das die Spende von Naturalien durch Einzelhostien ausgetauscht.[1590]

6.7.1 Die Gabenprozession

Der Liturgiereform des II. Vatikanums ging es unter anderem darum, die Grundvorgänge des Offertoriums wieder in der rechten Weise zu realisieren.

> „Ein Vorgang des Offertoriums allerdings ragt gleichwohl unverkennbar hervor: das Holen und Herbeitragen der Gaben, und zwar insofern, als sich daran anfangs auch der Vorsteher beteiligt! Andernorts geschieht diese Heraushebung dadurch, daß die Gaben nicht von einigen Klerikern geholt, sondern von allen Versammelten – einschließlich des Klerus – selbst herbeigetragen werden, in Form des Opfergangs nämlich: so im nordalpinen Raum, desgleichen in Norditalien und in Afrika! Das Bringen der Gaben wird so zur großen Bewegung der gottesdienstlichen Versammlung an den Altar! Daß damit auch eine ungleich intensivere Einbindung der Gläubigen in das liturgische Geschehen realisiert wird, bedarf keiner Erläuterung […] Urtümliche Zusammenhänge werden gewahrt: Das Bringen der Gaben mündet ein in das Hochgebet; dieses ist im eigentlichen Sinn die *Oratio super oblata*! Händewaschung und Gabengebet sind demgegenüber – auch im faktischen Vollzug – noch von ganz nachrangiger Bedeutung“[1591].

Die Betonung liegt auf der *Gemeinschaftlichkeit* und *Gleichzeitigkeit* und bezeichnet diese als *wichtige Aspekte* einer Mahlkultur. Im Zusammenhang der Gabenbereitung soll das *Miteinander aller* gut zum Ausdruck kommen.[1592]

[1589] Vgl. Teil II, Kap. 3.4.4.1 Die Gabenbereitung und ihre Begleithandlungen.

[1590] Vgl. EMMINGHAUS, Die Messe, 237-240, bes. 238.

[1591] JILEK, August, Gabenbereitung, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 76-82, hier: 76.

[1592] Vgl. FUCHS, Sinnenfällig, 88.

Auch dann, „wenn die Inzens der Gemeinde nicht von den Stufen des Altares aus – von ferne – erfolgt, sondern die beiden Altardiener mit Weihrauch und Schiffchen durch die ganze Kirche schreiten und dabei die Gemeinde inzensieren“[1593].

Der Grund des Opferganges steht „im Zusammenhang von Eucharistie und Armenbetreuung“[1594]. In der heutigen liturgischen Praxis wird dieser fehlende Opfergang bemängelt. Ein Grund für die Zurückdrängung lag in der westlichen Kultur des Abendlandes ab dem Frühmittelalter:

> „Das tägliche Brot war gesäuert und galt daher für die Eucharistie als nicht mehr geeignet; außerdem wurde die Zahl der Kommunizierenden immer geringer, so daß beide Prozessionen, die des Gabenopfers und die des Empfangs der konsekrierten Gaben, allmählich entfielen. Immerhin gibt es zu denken, dass offenbar der Fortfall der einen Prozession dem der anderen entsprach: Die rituelle Beteiligung der Gläubigen an der Messe war gering geworden oder fast ganz verschwunden.“[1595]

Die Rückgewinnung der Symbolik des Opferganges entspricht dem Anliegen einer symbolreichen Liturgie. Weiter soll nach August Jilek der *Lebensrealität* entsprochen werden, keine *falsche Spiritualisierung.*[1596] „Das bedeutet: Nicht vermeintliche Symbole, nicht Blumen und dergleichen sind zusammen mit Brot und Wein zu bringen, sondern Gaben, die den Bedürftigen tatsächlich eine Hilfe sind.“[1597]

Jede Gabenprozession führt zum Altar. Mancherorts ist immer noch der sinnvolle Brauch üblich, die Sammelkörbe sichtbar neben den Altar zu stellen. Dieser Brauch ist in die Grundordnung des Römischen Messbuches aufgenommen worden:

> „Auch Geld oder andere Gaben, die von den Gläubigen für die Armen oder für die Kirche gespendet beziehungsweise in der Kirche eingesammelt werden, sind willkommen. Deshalb werden sie an einem geeigneten Ort niedergelegt, nicht jedoch auf dem Tisch der Eucharistie.“[1598]

[1593] Ebd.

[1594] EMMINGHAUS, Die Messe, 237.

[1595] Ebd., 238.

[1596] Vgl. JILEK, Gabenbereitung, 79.

[1597] Ebd., 79f.

[1598] IGMR (2002) 73: „Etiam pecunia vel alia dona pro pauperibus vel pro ecclesia a fidelibus allata vel in ecclesia collecta accepta habentur; puapropter loco apto extra eucharisticam collocantur“.

Während des Herbeibringens und der folgenden Bereitung der Gaben ist eine Begleitung mit einem geeigneten Gesang oder einem Orgelspiel in den meisten Eucharistiefeiern üblich. Auch das Einhalten einer Stille ist sinnvoll als *Ausdeutung und Verinnerlichung* der Darbringung.[1599] Prozessionsgesänge sind alte liturgische Bräuche, die meistens in Form von Psalmengesang gepflegt wurden und in der Gegenwart seltener vorkommen.

> „Die Gabenprozession wird vom Gesang zur Darbringung der Gaben begleitet […], der wenigstens so lange fortgesetzt wird, bis die Gaben auf dem Altar niedergestellt sind […]. Gesang kann immer die Riten der Darbringung begleiten, auch wenn keine Gabenprozession stattfindet."[1600]

Der *Opfergang* vermag, die gewünschte „participatio acutuosa" in einer spirituell begründeten Form darzustellen.

Für eine Neubelebung des Opferganges als festen Bestandteil der Eucharistiefeier besteht kein Hindernis. Auch das prozessionale Element entspricht der Bewegungsdimension und betont die Ganzheitlichkeit des Menschen. Zum Teil hat sich der Brauch des Opferganges bei Auferstehungsfeiern bis in die Gegenwart erhalten.

6.7.2 Die Gabenübertragung

Zur Gabenübertragung erfolgt eine Prozession, in der die Gaben zum Altar getragen werden. Vor der Gabenübertragung wird zuvor der Altar, der Tisch des Herrn, bereitet (bzw. zugerüstet). Beim Offertorium (von lat. offere) sind dramaturgische Elemente deutlich erkennbar: Das Decken des Altares, das Herbeitragen der Gaben und das Bereitlegen der Brote sowie Füllen und Bereitstellen des Kelches auf dem Altar.[1601] Dafür besteht nach der Grundordnung des Römischen Messbuches folgende Regelung:

[1599] EMMINGHAUS, Die Messe, 239.

[1600] IGMR (2002) 74: „Proccessionem, qua dona afferuntur, cantus ad offertorium comitatur (cf. n. 37,b.), qui protrahitur saltem usquedum dona super altare deposita sunt. Normae de modo cantandi eaedem sunt ac pro cantu ad introitum (cf. n. 48). Cantus potest semper ritus ad offertorium sociare, etiam sine processione cum donis".

[1601] Vgl. JILEK, Gabenbereitung, 77f.

> „Dann bringt man die Opfergaben zum Altar. Angemessenerweise werden Brot und Wein von den Gläubigen dargereicht, vom Priester aber oder von einem Diakon an einem geeigneten Ort entgegengenommen, um zum Altar gebracht zu werden. Wenn auch die Gläubigen das Brot und den Wein, die für die Liturgie bestimmt sind, nicht mehr wie früher selbst mitbringen, behält der Ritus, sie nach vorne zu tragen, doch Aussagekraft und geistliche Bedeutung.“[1602]

6.8 Der Kommuniongang

Auch der Kommuniongang wird als prozessionale Bewegung gewertet. Einerseits mag es einen ganz praktischen Sinn zu haben, schön in einer Prozession geordnet zum Tisch des Herrn zu treten. Anderseits zählt die Kommunionprozession in der erneuerten Römischen Messordnung zu den Zeichen der Gemeinschaft und Einheit, die die geistige Haltung der Teilnehmer/Innen ausdrücken und fördern soll. Im jüdischen Mahlgeschehen ist das Essen und Trinken seitens des Hausvaters, der der Tischgemeinschaft vorsteht, eine Handlung, die zur Tischgemeinschaft einlädt und zum Essen und zum Trinken auffordert. Das Mahl ist seitens des Vorstehers aus dem Gesamtgeschehen der Kommunion herausgelöst und verselbstständigt worden. Liturgie ist Feier der um den Herrn versammelten Kirche (vgl. VatII SC 7).[1603] Damit die *Tischgemeinschaft* wieder besser erlebt werden kann, wäre ein Sichtbarmachen der Kommunizierenden um den Tisch des Herrn empfehlenswert: „Die Praxis des Schlangestehens bzw. der Zweierreihen konterkariert das geistliche Geschehen der Kommunion: Sie führt in Vereinzelung statt in die vom Herrn geschenkte Communio!“[1604] Allerdings ist dieses Versammeln um den Tisch des Herrn in einer kleineren Gemeinschaft besser praktizierbar. In einer größeren Gemeinschaft kann die versammelte Tischgemeinschaft durch ein Nebeneinanderstehen mehrerer Gemeindemitglieder – je nach örtlichen Raumverhältnissen – abgebildet werden.[1605]

[1602] IGMR (2002) 73: „Oblationes deinde afferuntur: panis et vinum laudabiliter a fidelibus praesentantur, a sacerdote autem vel a diacono loco opportuno accipiuntur ad altare deferenda. Quamvis fideles panem et vinum ad liturgiam destinata non iam de suis proferant sicut olim, ritus tamen illa deferendi vim et significationem spiritualem servat“.

[1603] Vgl. JILEK, August, Kommunion, in: Wolfgang MEURER (Hg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, Mainz 1989, 90-94, bes. 91.

[1604] Ebd., 94.

[1605] Vgl. ebd.

> „Während der Priester das Sakrament empfängt, beginnt der Gesang zur Kommunion. Seine Aufgabe ist es, die geistliche Gemeinschaft der Kommunizierenden im einheitlichen Zusammenklang der Stimmen zum Ausdruck zu bringen, die Herzensfreude zu zeigen und den Gemeinschaftscharakter der Prozession zum Empfang der Eucharistie deutlicher sichtbar zu machen. Der Gesang wird fortgesetzt, solange den Gläubigen das Sakrament gereicht wird. Wenn aber ein Lobgesang nach der Kommunion vorgesehen ist, ist der Gesang zur Kommunion rechtzeitig zu beenden.“[1606]

6.9 Zusammenfassung

Der Einzug (Introitus) gewinnt besonders bei sakramentalen Feiern Sinn und Bedeutung. Dies wird beispielsweise beim Geleit innerhalb des Trauerritus und beim zum Taufbrunnen besonders veranschaulicht.

Gestalterische Elemente in Verbindung mit prozessionalen Bewegungen zeigen sich im Wortgottesdienst, besonders bei der Evangeliumsprozession und bei der Gabenprozession sowie Gabenübertragung. Der Kommuniongang zum gemeinsamen Mahl kommt in der Gegenwart mancherorts nicht zu der ihr zustehenden Geltung. Die hier nicht eigens erwähnte Auszugsprozession gestaltet sich ähnlich wie der Introitus. Sie tritt in ihrer Bedeutung jedoch hinter die Einzugsprozession zurück.

7 BENEDIKTIONEN UND SEGNUNGSHANDLUNGEN

Das Segnen bzw. Segnungshandlungen gehört zur den *Urgesten* der Menschheit und ist in allen Religionen anzutreffen. Der segensbedürftige Mensch verlangt nach Heil und Schutz, aber auch nach Glück und Erfüllung des Lebens. Die Fülle des Lebens ist Jesus Christus.

Als *Segensspender* kommt auf Grund des allgemeinen oder besonderen Priestertums oder eines besonderen Auftrages jeder Getaufte und Gefirmte in Betracht.

[1606] IGMR (2002) 86: „Dum sacerdos sumit Sacramentum, inchoatur cantus ad Communionem cuius est spiritualem unionem communicantium per unitatem vocum exprimere, gaudium cordis demonstrare et indolem >communitariam< ad Eucharistiam suscipiendam magis in lucem ponere. Cantus protrahitur fidelibus Sacramentum ministratur“.

Wenn sich eine Segnung auf die Kirche und auf ihre sakramentale Mitte bezieht, erfolgt eine andere Zuordnung. Segenspender sind in diesem Fall die Träger eines Dienstamtes: Bischof, Priester und Diakon. Außerdem sind Segnungen immer Tun der Kirche und keine privaten Handlungen. In der Regel soll sich die Gemeinde beteiligen. [1607] Hans Hollerweger hat einen Beitrag zur Wertung der *Benediktionen* und *Prozessionen* in der Geschichte geleistet:

> „Benedicere und procedere sind urmenschliche und urchristliche Ausdrucksformen, mit dem Mitmenschen erlangtes Glück zu feiern und neu zu erbitten […] Mit einer erstaunlichen Sicherheit, die ihren Grund in der Übernahme der jüdischen Tradition hat, findet die Kirche der ersten Jahrhunderte für das Segnen eine Form, in der Lobpreis und Bitte die Lebensgemeinschaft von Gott und Mensch ausdrücken. Mit derselben Sicherheit bezieht sie über den Menschen hinaus, für den sie in den verschiedensten Situationen einen Segen bereit hat, auch gottesdienstliche Gegenstände und notwendige Mittel des täglichen Lebens in ihren Segen ein. […] Wie das Segnen gehört auch das Gehen zu den ursprünglichen kultischen Ausdrucksformen: Man geht nicht bloß, um an ein Ziel zu kommen, sondern um den Weg zu erleben, sagt Goethe. Man umgeht das Heilige und pilgert zum heiligen Ort, um seine Ausstrahlungskraft zu erfahren; man umgeht den Ort oder das Feld, damit sie wie von einem schützenden Wall eingeschlossen seien.“[1608]

Die „benedictiones constitutiva“ bezogen sich nach dem kirchlichen Gesetzbuch von 1917 auf *Segnungen und Weihen*[1609] von Personen und Gegenständen. Die konstitutiven Benediktionen bewirken einen Wandel im „Lebensumfeld“ oder die „Reservation eines Gegenstandes allein für den gottesdienstlichen Gebrauch (z.B. Kirchweihe, Weihe liturgischer Geräte).“[1610]

Bei den „benedictiones invocativae“ verblieben die gesegneten Personen und Gebrauchsdinge „in ihrer natürlichen Lebenssituation bzw. Zielsetzung (z.B. Krankensegen, Speisensegnung)“[1611].

[1607] Vgl. Benediktionale, Pastorale Einführung, 11-16, 11f., 16.

[1608] HOLLERWEGER, Hans, Konkrete Analyse von Phänomenen der Benedictionale und Processionale in Geschichte und Gegenwart, in: LJ 27 (1977) 42-52, hier: 42f.

[1609] Vgl. can. 1148 CIC/1917.

[1610] KUNZLER, Liturgie der Kirche, 477.

[1611] Ebd.

Dabei werden Teilbereiche der „weltlich-profanen Wirklichkeit aus der tödlichen Gottferne der erbsündlich zum Verschluß gegenüber dem lebendigen Gott neigenden Welt in eine Beziehung zum Gott des Lebens“[1612] überführt.

Bei den *Sachbenediktionen* handelt es sich um *Dinge*, die für den gottesdienstlichen Gebrauch ausgesondert werden. Sie sind Zeichen für die „letzte Bestimmung und Würde der Geschöpfe“[1613]. Die Inzensensierung *einer Person* (Vorsteher im Gottesdienst) oder *Personengruppe* (versammelte Gemeinde) ist ein Ausdruck der *Begnadung* seitens Gottes aus.[1614]

Das Benediktionale[1615] enthält eine Klärung zu „Segnungen“ und „Weihen“. Unter einer Segnung wird der *Lobpreis Gottes und die Bitte* um *seinen Segen* verstanden. Die Benediktionen besitzen eine anamnetisch-epikletische Struktur. Das Wort „benedicere“ enthält eine doppelte Bedeutung: als *Segen* (gr. εύλογεϊν) und *Lobpreis Gottes* (hebr. b^{e}r^{e}k). Die göttliche Heilsmacht wird auf den zu segnenden Menschen oder Gegenstand herab gerufen.[1616]

Neben dem bisher Gesagten sind auch die in den Grundlegungen[1617] dieser Arbeit enthalteten Bezüge zu Katabasis und Anabasis zu erkennen.

> „Auf die Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch weist in der Bibel der eigenartig wechselnde Gebrauch des Wortes ‚b^{e}r^{e}k‘ hin: Spricht es vom Wirken Gottes, dann bedeutet es segnen; spricht es aber vom Tun des Menschen, dann bedeutet es lobpreisen. Das Segnen Gottes hat demnach sein Ziel erst dann erreicht, wenn der Mensch auf diesen Segen im Lobpreis Gottes antwortet. Dieser Lobpreis bewirkt wiederum Segen.“[1618]

[1612] Ebd., 477f.

[1613] Vgl. ebd., 14.

[1614] Vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 179.

[1615] Für die folgenden Ausführungen bildet das Benediktionale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes aus dem Jahr 1978 die Grundlage. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg / Trier / Zürich, erarb. v. der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen, Einsiedeln u.a. 1978.

[1616] Vgl. KUNZLER, Liturgie der Kirche, 477-483, bes. 479f.

[1617] Siehe Ausführungen zu Teil II, Kap. 1.2 Anabasis – Katabasis.

[1618] Vgl. Benediktionale 11f.

Reiner Kaczynski unterteilt die Benediktionen je nach den liturgischen Büchern:

- Das *Missale Romanum* enthält Benediktionen, die im Laufe des Herrenjahres im Zusammenhang mit der Messfeier an besonderen Tagen erfolgen.
- Das *Rituale Romanum* enthält solche, die Teil einer sakramentalen oder sakramentlichen Feier sind.
- Das *Pontifikale Romanum* enthält Sach-Benediktionen (z.B. Weihe der Hl. Öle, Kirch- und Altarweihe, liturgische Geräte).[1619]

Bei der gegebenen Vielzahl von Benediktionen sind diese meistens in einen Wortgottesdienst eingebunden. Den liturgischen Kern bildet das *Segensgebet* mit den entsprechenden Zeichenhandlungen.[1620]

7.1 Altar- und Kirchweihe

Zwischen Kirchweihe, Altarweihe und Eucharistiefeier besteht ein enger Zusammenhang. Die feierliche Messe zählt ursprünglich zum Bestand der *Kirchweihe* im neuen Raum. Herausragende Sachbenediktionen sind die Kirch- und Altarweihe. Bei der Altarweihe sind festliche Riten nennenswert: Salbung und Beräucherung des Altares, das Auflegen der Altartücher und das Anzünden der Lichter. Zeichen, Symbole und Riten machen den Glauben zu einer sinnlichen Erfahrung. Die auf die *Feier der Kirchweihe* verteilten liturgietheologischen Aussagen beinhalten nach Bruno Kleinheyer wesentliche Inhaltspunkte, die zusammenfassend angeführt werden: Christus, der selbst *Tempel des Neuen Bundes* darstellt, versammelt sein Volk zur Kirche. Er schenkt sich selbst als Opfergabe. Sichtbar ist der Bau, der zugleich Zeichen des Gottesvolkes auf seiner Lebenspilgerschaft und Abbild der Versammlung in der *eschatologischen Glorie* ist.[1621]

[1619] Vgl. KACZYNSKI, Reiner, Die Benediktionen, in: KLEINHEYER, Bruno / SEVERUS, Emmanuel von / DERS., Sakramentliche Feiern, Bd. 2: Ordination und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus (GdK 8,2), Regensburg 1984, 233-274, bes. 261-270.

[1620] Siehe Teil II, Kap. 2 Zeichen, Symbole und Symbolhandlungen im christlichen Gottesdienst.

[1621] Vgl. KLEINHEYER, Bruno, Kirchweihe-Altarweihe, in: LJ 31 (1981) 214-235, bes. 224f.

Die Christus nachfolgenden Gläubigen sind seine Jünger und Abbild des *geistlichen Altars.* Der Altar versinnbildlicht Christus, den eigentlichen Priester. Der *Priester repräsentiert Christus* am Altar. Auf diesem Altar wird Gott das Opfer eines *Lebens in Heiligkeit* dargebracht. Christus hat seinen Jüngern die Feier dieses Opfers und Mahls zu seinem Gedächtnis aufgetragen. Dem Mysterium der Eucharistie entspricht, dass in der Mitte des Altarraums jeder Kirche ein feststehender Altar zum Opfer und Mahl errichtet ist. Dadurch wird das Symbol Christi offenkundig.[1622] Eine Verehrung kommt den Blutzeugen und anderen Heiligen als Bekenner zu Christus durch die *Beisetzung von Heiligenreliquien* unter dem Altar, auf dem das Opfer Christi gefeiert wird, zu. Die *Inzens* anlässlich dieser Feier bedeutet, dass der *Kirchenraum* „durch die Weihe zum Haus des Gebetes wird. Auch das gläubige Volk Gottes wird inzensiert. Denn es ist der lebendige Tempel Gottes, und jeder Gläubige ist ein geistiger Altar“[1623].

Zur *Altarweihe* sah das Trienter Pontifikale komplizierte Riten vor, die sich in einen Akt „der Lustration mit sogenanntem gregorianischem Wasser, einem Akt der Reliquienbeisetzung, den eigentlichen Weiheakt und der eng damit zusammenhängenden Salbung des Altarstipel“[1624] gliedern lässt. Hinzu treten rituelle Elemente: Nennenswert sind die Beisetzung von Reliquien und die Lustration mit geweihtem Wasser. Im Zusammenhang mit der Altarinzens und dem Begräbnis geriet auch der Ritus der *Kirch- und Altarweihe* in den Blick.[1625]

Der *Ritus der Altar- und Kirchweihe* wird in Kürze aufgelistet:

- Die *Salbung* des Altars mit Chrisam bedeutet, dass dieser zum Symbol Christi wird. Christus heißt und ist der „Gesalbte“. Zur Ausfaltung der Inhalte gehört, dass nach Möglichkeit der ganze Altartisch (Mensa) gesalbt und bei der Kirchweihe die Salbung der Wände an zwölf Stellen vorgenommen wird.[1626]

[1622] Vgl. ebd.
[1623] Ebd., 224.
[1624] BRAUN, Der christliche Altar, 630f.
[1625] Vgl. ebd., 674 u. 676f.
[1626] Vgl. KLEINHEYER, Kirchweihe – Altarweihe, 225.

- Durch das *Verbrennen von Weihrauch auf dem Altar* wird darauf hingewiesen, dass das fortdauernde Opfer Christi auf dem Altar wie lieblicher Wohlgeruch zu Gott aufsteigt. Außerdem ist der Weihrauch auch ein Zeichen dafür, dass die zum Thron Gottes emporsteigenden Gebete Gott angenehm sind.[1627]
- Das *Auflegen der Altartücher* deutet auf den christlichen Altar als die *Stätte des eucharistischen Opfers* sowie auf den Tisch des Herrn hin. Ebenfalls deutet es auf das Genießen des Herrenmahls hin, und um die Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung zu begehen.[1628]
- Das *festliche Anzünden* der Kerzen auf dem Altar weist auf Christus, dessen Glanz die Kirche widerstrahlt und durch sie die Menschenfamilie.[1629]
- Auch bei der Weihehandlung des *Baptisteriums* ist eine Segnung vorgesehen. Der Taufbrunnen wird nach dem Weihegebet beräuchert.[1630] Wegen der Wassersymbolik kann hier nicht auf die Verwendung von Weihwasser verzichtet werden: Das Wasser ist ein Symbol der rettenden Zuwendung Gottes und versinnbildlicht das Leben.[1631]

7.2 Die Glockenweihe

Glocken werden durch die Weihe feierlich für den Gottesdienst bestimmt und dienen dazu, die Gemeinde zusammenzurufen und den Beginn des Gottesdienstes anzuzeigen. Daneben fordern sich auch zum privaten Beten auf. Bekannt ist das Angelus-Läuten, die Stundenglocke, Sakristeiglocke sowie die Glocke zur Wandlung. Weiters erklingen Glocken anlässlich wichtiger Lebenssituationen: Taufe, Hochzeit und Tod, und steigern die Festlichkeit. Glocken können auch anlässlich von Katastrophen zum Läuten gebracht werden.[1632]

[1627] Vgl. ebd., 224f.
[1628] Vgl. ebd.
[1629] Vgl. ebd., 225.
[1630] Vgl. RitRom. Benediktionale, 854 u. 870.
[1631] Vgl. ebd., 957.
[1632] Vgl. Benediktionale, 161-166, bes. 161.

Im Alten Testament lässt sich keine Erwähnung zu Glockentürmen finden. Die jüdische Religion kannte so genannte „goldene Rasseln“. Das sind schellenähnliche Glöcklein mit Klöppeln, die das hohenpriesterliche Gewand schmückten:[1633]

> „An seinem unteren Saum [des Efodmantels] sollst du Granatäpfel aus violettem und rotem Purpur und Karmesinstoff anbringen, ringsum an seinem Saum, und zwischen ihnen ringsum goldene Glöckchen: erst ein goldenes Glöckchen, dann einen Granatael und wieder ein goldenes Glöckchen und einen Granatapfel ringsum an dem Saum des Oberkleides. Und Aaron soll es anhaben, um darin den Dienst zu verrichten, und der Klang soll gehört werden, wenn er ins Heiligtum hineingeht vor den Herrn, und wenn er herausgeht, damit er nicht stirbt.“ (Ex 28,33-35)

Das Leben wird immer wieder von Glockenklängen begleitet. In der zeitlichen Epoche ohne Medien wurde die Zeit durch Glockenzeichen markiert und der Arbeitsbeginn, die Mittagspause und das Arbeitsende eingeläutet. Im folgenden Text wird auf die vorkonziliare Gestaltung der Glockenweihe hingewiesen:

> „Die bisherige Liturgie der Weihe von Kirchenglocken kannte eine erstaunliche und tiefsinnige Salbung sowohl mit Krankenöl wie mit Chrisam, und zwar in dreifacher Salbung. Die Salbung mit Krankenöl war verbunden mit Gebeten in den vielfältigen Anliegen der Not und Gefahr, der Freude und der Trauer, während die Salbung mit Chrisam symbolisch verknüpft wurde mit der göttlichen Antwort der Gnade und Hilfe. Die beiden ersten Salbungen mit Krankenöl wurden in Gestalt von sieben Kreuzen auf den äußeren Glockenmantel gemacht, die letzte und dritte Salbung mit Chrisam in Gestalt von vier Kreuzen wurde auf die innere Glockenwand vollzogen. Jede geweihte Glocke erhielt auch einen Namen, meist den eines (einer) Heiligen.“[1634]

Dagegen wirkt die Glockenweihe in der nachkonziliaren Gestaltung recht nüchtern: Die Weihe erfolgt durch das „Besprengen mit Weihwasser und der Beräucherung, eventuell Salbung mit Chrisam und entsprechender Gebete“[1635] Bei dieser Weihehandlung umschreitet der Zelebrant jede der Glocken, besprengt sie mit Weihwasser und unternimmt die Beräucherung. Im Anschluss kann an vier Stellen mit Chrisam eine Salbung erfolgen. Falls es möglich ist, erfolgt das Anschlagen jeder Glocke. Für die Salbung an vier Stellen mit Chrisam besteht eine „Kann“-Bestimmung.[1636]

[1633] Vgl. LÄPPLE, Kleines Lexikon des christlichen Brauchtums, 85-89, bes. 85.

[1634] Ebd., 87.

[1635] Benediktionale, 161.

[1636] Vgl. ebd., 160-166, bes. 161 u. 164.

Zur Glockenweihe enthält das Benediktionale folgenden Text:

> „Lasset uns beten.
>
> > Herr des Himmels und der Erde, dich preist deine Schöpfung. Im Himmel und auf der Erde erschallt dein Lob. Voll Vertrauen bitten wir dich:
> >
> > Segne diese Glocke(n), die dein Lob kündet (künden). Sie soll(en) deine Gemeinde zum Gottesdienst rufen, die Säumigen mahnen, die Mutlosen aufrichten, die Trauernden trösten, die Glücklichen erfreuen und die Verstorbenen auf ihrem letzten Weg begleiten. Segne alle, zu denen der Ruf dieser Glocke(n) dringen wird, und führe so deine Kirche von überallher zusammen in dein Reich.
>
> Das gewähre uns durch Christus, unseren Herrn. Amen.“[1637]

7.3 Die Orgelweihe

Eine weitere Segenshandlung betrifft den Ritus der Orgelweihe. Bei der Orgelweihe soll bewusst werden, dass der Mensch berufen ist, Gott zu loben. Der Zusammenklang der Pfeifen ist Ausdruck für die Einheit der Kirche in Vielfalt.[1638] Je nach den gegebenen Verhältnissen ist die Orgelweihe festlich gestaltet und auch innerhalb einer Messfeier nach der Homilie erfolgen kann. Bis dahin sollte die Orgel still bleiben. Der Klang der Pfeifenorgel „vermag den Glanz der kirchlichen Zeremonien wunderbar zu steigern und die Herzen mächtig zu Gott und zum Himmel emporzuheben“ (VatII SC 120). Der Mensch soll sich bei der festlichen Gestaltung der Orgelweihe bewusst werden, „dass der Mensch berufen ist, Gott zu loben“[1639].

Das Segensgebet lautet:

> „Lasset uns beten.
>
> > Großer Gott, du willst, dass wir Menschen dir in der Freude des Herzens dienen. Deshalb lassen wir Musik und Instrumente zu deinem Lob erklingen. Du hast deinem Diener Mose den Auftrag gegeben, Posaunen anzufertigen, damit sie bei der Feier des Opfers erschallen. Mit Flöten- und Harfenklang hat das auserwählte Volk dir seine Loblieder gesungen. Dein Sohn ist Mensch geworden und hat jenen Lobgesang auf diese Erde gebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Der Apostel mahnt uns, dir aus vollem Herzen zu singen und zu jubeln.

[1637] Ebd., 164.
[1638] Ebd., 166.
[1639] Ebd.

> In dieser festlichen Stunde bitten wir dich: Segne diese Orgel, damit sie zu deiner Ehre ertöne und unsere Herzen emporheben zu dir. Wie die vielen Pfeifen sich in einem Klang vereinen, so laß uns als Glieder deiner Kirche in gegenseitiger Liebe und Brüderlichkeit verbunden sein, damit wir einst mit allen Engeln und Heiligen in den ewigen Lobgesang deiner Herrlichkeit einstimmen dürfen.
>
> Das gewähre uns durch Christus, unseren Herrn. Amen."[1640]

Bei der Segnung wird Weihrauch verwendet. Im Anschluss an das Segensgebet wird die Orgel mit Weihwasser besprengt und inzensiert.[1641]

7.4 Die Speisensegnung

Zum Osterfest gehört der Brauch der Speisenweihe. „Die vielerorts übliche Speisesegnung an Ostern bildete sich im Zusammenhang mit der alten, strengen Fastendisziplin aus, die nicht nur auf Fleisch, sondern auch auf Eier und Käse verzichten hieß."[1642]

> „So wird etwa das gesegnete Lammfleisch und der Schinken mit dem Pessachlamm in Verbindung gebracht, das Ei gilt als Zeichen der Auferstehung (wie das Küken die Kalkschale durchbricht, so Christus das Grab) oder als Frühlingszeichen allgemein (Beginn des Eierlegens im Frühjahr). Käse- und Buttersegnung an diesem Tag sind, neben anderen Motiven, auch vom in früherer Zeit zu Ostern wieder erlaubten Genuß von Milchspeisen (Laktizinien, die man während der Fastenzeit nicht zu sich nahm) zu verstehen. Daneben begegnen uns Osterbrot und Gebäck mit tierischen Zutaten (Einbacken von Eiern, Fett)."[1643]

In der Osterfeier wurden diese lang entbehrten Speisen für das Ostermahl gesegnet. Das Segensgebet der österlichen Speisenweihe geht bis in das 7. Jahrhundert zurück.[1644] Heute beinhaltet es meistens folgenden Wortlaut:

> „Lasset uns beten.
>
> > Herr, du bis nach deiner Auferstehung deinen Jüngern erschienen und hast mit ihnen gegessen. Du hast uns zu deinem Tisch geladen und das Ostermahl mit uns gefeiert.

[1640] Vgl. ebd., 169.

[1641] Vgl. ebd.

[1642] Ebd., 58.

[1643] REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, 161.

[1644] Vgl. ebd.

> Segne dieses Brot, die Eier und das Fleisch und sei auch beim österlichen Mahl in unseren Häusern unter uns gegenwärtig. Laß uns wachsen in der geschwisterlichen Liebe und in der österlichen Freude und versammle uns alle zu deinem ewigen Ostermahl, der du lebst und herrschest in alle Ewigkeit.
>
> Amen."[1645]

Bei der Speisensegnung werden nach diesen Segensworten die Speisen mit Weihwasser besprengt. Damit setzt sich die Tischgemeinschaft der Gläubigen mit dem Auferstandenen in der Eucharistie als Agape in den Häusern fort.[1646]

7.5 Die Adventkranzweihe und Segnung der Kerzen

Die Segnung des Adventskranzes ist für die Kirche wie auch für die Familien bei der Eucharistiefeier der Vorabendmesse bzw. des ersten Adventsonntages sinnvoll. Das Tannengrün des Adventkranzes symbolisiert das Leben. Die ursprünglich violetten Bänder und Kerzen dienen dem Charakter der Einstimmung der vorweihnachtlichen Zeit. Die Kreisform vermag, den Erdkreis bzw. die Ewigkeit zu symbolisieren. Dieser Brauch hat erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts Eingang in die katholische Kirche gefunden und geht auf den evangelischen Pfarrer Johann Heinrich Wichern (1808-1881), den Gründer des „Rauhen Hauses" vor den Toren Hamburgs, zurück. Um 1840 wurde im Gebetssaal seiner Sozialeinrichtung der Kronleuchter mit Tannenzweigen und Kerzen geschmückt und anlässlich der täglichen Adventandacht ein Licht entzündet. [1647]

Die Adventkranzweihe lässt sich im Wortgottesdienst nach der Verlesung des Evangeliums in Verbindung mit ausdeutenden Worten oder auch unmittelbar vor dem Schlusssegen einfügen.

> „Lasset uns beten.
>
> > Ewiger Gott, du läßt uns Menschen in unserem Suchen nach Leben und Freude nicht allein. Darum schauen wir am Beginn dieses Advents auf zu dir, von dem wir alles erhoffen.

[1645] Benediktionale, 58.

[1646] Vgl. ebd., 58f.

[1647] Vgl. ebd., 28f.

> Wir bitten dich: Segne diesen Kranz (diese Kränze) und diese Kerzen. Sie sind ein Zeichen, dass du der Ewige bist, dem auch diese kommende Zeit gehört; ein Zeichen des Lebens, das wir von dir erwarten: ein Zeichen, dass du das Licht bist, das alle Finsternis erhellen kann. Hilf, dass wir mehr lieben und dich mit neuem Eifer suchen.
>
> Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen."[1648]

Im Benediktionale ist eine hilfreiche Deutung über das stufenweise Anzünden der Lichter dieses Brauchtums sowie Texte zu für die „Segnung der Adventskränze" zu finden.[1649] Der Priester entzündet nach der Besprengung und der Inzensierung der Kränze und Kerzen die erste Kerze. In der Adventzeit wird jeden Sonntag ein neues Licht entzündet, das den Gläubigen erleuchten soll. An den vier Adventsonntagen werden die Kerzen stufenweise entzündet. Volles Licht wird am 4. Adventsonntag durch das Entzünden der 4. Kerze erlangt.

In der Adventzeit kann sowohl im kirchlichen Raum als auch im familiären Bereich ein Lied mit dem Anfang der vier Liedstrophen „Wir sagen euch an den lieben Advent" aus dem kirchlichen Gesangsbuch (GL 115) gesungen werden.[1650] Die brennenden Kerzen deuten darauf hin, dass der gläubige Mensch in der Liebe Christi wachsen und für die Feier seiner Geburt bereit machen soll.

7.6 Weihwassersegnung im Eröffnungselement der sonntäglichen Liturgie

Eine Weihwassersegnung und Besprengung kann auch im Eröffnungselement der Sonntagsliturgie erfolgen.

Die Besprengung der Gemeinde fördert die Tauferinnerung und des Sonntags als Tag der Auferstehung.[1651]

[1648] Ebd., 30.

[1649] Vgl. ebd., 25-33.

[1650] Vgl. LÄPPLE, Kleines Lexikon des christlichen Brauchtums, 29.

[1651] Vgl. ebd.

„Am Sonntag, vor allem in der Osterzeit, kann anstelle des üblichen Bußaktes […] die Segnung des Wassers und die Besprengung damit zum Gedächtnis an die Taufe vollzogen werden.“[1652]

Dieter Eissing berichtet hinsichtlich der Segnung der Gemeinde mit Weihwasser vor dem sonntäglichen Hochamt folgendes:

> „Die deutsche Bezeichnung als ‚sonntägliches Taufgedächtnis‘ läßt diese spezielle Zuordnung zum Herrentag erkennen und die Akzentuierung als Tauferinnerung im Sinne einer Erneuerung der Taufgnade, die in Wort und Zeichen erbeten und bekannt wird und für die sich die Teilnehmer öffnen. Auf die Taufe ist diese seit dem 9. Jh. übliche Aspersion schon früh bezogen worden.“[1653]

7.7 Die Segensgeste des Kreuzzeichens am Beginn der liturgischen Feier

Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Getauften. Am Beginn der liturgischen Feier erfolgt die Segensgeste des Kreuzzeichens. Die Christen sind getauft im Namen des trinitarischen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Das Kreuzzeichen ist eine Erinnerung und Bestätigung des Bekenntnisses zur Taufe sowie Zeugnis des Christseins, das immer wieder gestärkt und im Namen des *dreieinen Gottes* bezeichnet wird. Die Segensgeste des Kreuzzeichens mit Weihwasser ist für Getaufte heute noch sehr lebendig, um sich zu Beginn der verschiedenen liturgischen Feiern unter den Segen Gottes zu stellen und sich vom Bösen zu bewahren.[1654]

Die ältere Form des „kleinen Kreuzzeichens“, zunächst auf die Stirn, dann bald auf Mund und Brust, wurde früh bezeugt. Als christliches Zeichen des erlösenden Kreuzestodes haben das *Kreuzzeichen* und der *Segen* ihren Ort in jeder gottesdienstlichen Feier.[1655]

[1652] IGMR (2002) 51: „Die dominica, praesertim tempore paschali, loco consueti actus paenitentialis quandoque fieri potest benedictio et aspersio aquae in memoriam baptismi“.

[1653] EISSING, Das sonntägliche Taufgedächtnis, 65.

[1654] Vgl. ebd., 65-67.

[1655] Vgl. GUARDINI, Von heiligen Zeichen, 17.

Das Kreuzzeichen ist ein Bekenntnis zum Glauben, zu Christus und zu seiner Kirche. Am Kreuz hat Jesus Christus alle Menschen erlöst und durch das Kreuz wird der Mensch geheiligt. Durch das gemeinsame Kreuzzeichen unter dem Kreuz bekunden die Gläubigen, dass sie Christus angehören und von diesem Kreuz das Heil erwarten.[1656] Die Grundordnung sieht für das Kreuzzeichen am Beginn des Gottesdienstes folgendes vor:

> „Nach dem Gesang zum Einzug bezeichnet der Priester, am Sitz stehend, sich gemeinsam mit der ganzen Versammlung mit dem Kreuzzeichen. Dann zeigt er der versammelten Gemeinschaft durch den Gruß die Gegenwart des Herrn an. Durch diesen Gruß und die Antwort des Volkes wird das Mysterium der versammelten Kirche zum Ausdruck gebracht.“[1657]

7.8 Segnung am Fest der „Darstellung des Herrn“

Die *Segnungen am Epiphaniefest* machen die Menschwerdung Jesu sichtbar. Der Ursprung dieses Festes liegt im christlichen Osten. Neben dem weihnachtlichen Geburtsfest am 25. Dezember wurde dieses Fest in Rom am 6. Januar bereits im Jahr 353 gefeiert.[1658] Der Festtag „Epiphania Domini“ (Erscheinung des Herrn) besitzt ein biblischen Fundament:

> „Als aber Jesus zu Bethlehem in Judäa geboren war, in den Tagen des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise vom Morgenland nach Jerusalem, die sprachen: Wo ist der König der Juden, der geboren worden ist? Denn wir haben seinen Stern im Morgenland gesehen und sind gekommen, ihm zu huldigen.“ (Mt 2,1f.)

Das Benediktionale weist auf eine liturgische Vielfältigkeit und religiöse Mehrdimensionalität dieses Festes hin. Bei der Wasserweihe werden Kreide und Weihrauch mitgesegnet.[1659]

[1656] Vgl. ebd.

[1657] IGMR (2002) 50: „Expleto cantu ad introitum, sacerdos, stans ad sedem, una cum universo coetu signat se signo crucis; deinde communitati congregatae praese Domini per salutationem significat. Qua salutatione et populi responsione manifestatur Ecclesiae congregatae mysterium“.

[1658] Vgl. Benediktionale, 51-54, bes. 51.

[1659] Vgl. ebd., 41-46, bes. 41f.

> „Drei Wunder ehren diesen heiligen Tag: Heute führte der Stern die Weisen zum neugeborenen König. Heute wurde bei der Hochzeit Wasser zu Wein. Heute wurde im Jordan Christus von Johannes getauft uns zum Heil“[1660]

Das *Tauffest Jesu* bleibt durch die Segnung des Wassers der Flüsse in Erinnerung. In Krügen wurde das geweihte Wasser mit nach Hause genommen. Durch die *frühchristliche Wasserweihe* hat sich der Brauch der Wasserweihe, vor allem in der Volksfrömmigkeit erhalten. Die Weihe des so genannten *Dreikönigswassers* als Erinnerung an die Taufe Jesu wird mit im Segensgebet angesprochen.[1661]

> „Allmächtiger Gott,
>
> > du hast das Wasser als Element des Lebens geschaffen. Um unserer Sünden willen hat sich dein Sohn in den Fluten des Jordan taufen lassen und so das Wasser geheiligt. Im Wasser der Taufe hast du uns zu deinen Kindern gemacht.
> >
> > Segne dieses Wasser mit der Kraft des Heiligen Geistes. Laß es Menschen, die es in der Wohnung aussprengen, zum Zeichen deiner Macht und Nähe werden.
>
> Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.“[1662]

7.9 Der göttliche Segen im Sternsingerbrauchtum

Die heutige Bezeichnung des Dreikönigsfestes lässt sich auf die Geschenke „Gold, Weihrauch und Myrrhe“ (Mt 2,11) zurückführen.

Ein Bibelzitat aus dem Alten Testament weist in erster Linie auf den aufgehenden Stern hin: „Der Stern ging in Jakob auf, ein Zepter erhebt sich in Israel“ (Num 24-17). Dieser Stern steht in einer Beziehung der Sterndeuter (vgl. Mt 2,2). Die Magier aus dem Morgenland überbringen dem neugeborenen Kind ihre kostbaren Gaben: „Und als sie in das Haus gekommen waren, sahen sie das Kind mit Maria, seiner Mutter, und sie fielen nieder und huldigten ihm; sie brachten Schätze und opferten ihm Gaben: Gold, Weihrauch und Myrrhe“ (Mt 2,11).

[1660] Ebd., 46.

[1661] Vgl. ebd., 54-56, bes. 55.

[1662] Ebd., 47.

Der Brauch der Sternsinger geht bis in das hohe Mittealter (1164) zurück und ist heute noch üblich. Zu dieser Segnung ziehen die Sternsinger mit brennendem Weihrauch, der ein Zeichen des Gebetes und der Freude darstellt, von Haustür zu Haustür. Nach dem Singen eines Dreikönigsliedes wünschen sie den Bewohnern des Hauses ein gutes Neujahr und überbringen den *göttlichen Segen* für Haus und Hof.[1663]

Mit geweihter Kreide schreiben die Sternsinger am Beginn des Neuen Jahres die Jahreszahl an die Haustüren sowie die Buchstaben „C + B + M“. In außerbiblischen Texten, den Apokryphen, werden die *drei Könige* namentlich mit Caspar, Melchior und Balthasar genannt. Diese Abkürzungen können für die Namen Caspar, Melchior und Balthasar stehen. Sie deuten aber hauptsächlich auf einen *lateinischen Segensspruch* hin: „Christus mansionem benedicat“[1664]. Ein Text aus dem Alten Testament und eine neutestamentlich Stelle dürfen als Fundament dieses Brauchtums betrachtet werden. Das Sternsingen ist im Umkreis von Bischofssitzen, Klöstern und Klosterschulen als Festzug aufgekommen und erfreut sich bis heute großer Beliebtheit.[1665]

7.10 Segnung der Asche am Aschermittwoch und Auflegung des Aschenkreuzes

Die Asche wird seit dem 10. Jahrhundert aus den verbrannten Palmzweigen, die während der vergangenen Palmprozession am Palmsonntag mitgetragen wurde, gewonnen. Mit dieser Asche wird das Sakramentale der Aschenauflegung gespendet. In der Bibel ist die Asche Sinnbild der Vergänglichkeit und der Buße. Aus einem Text des Alten Testamentes ist ersichtlich, wie der leidgeprüfte Ijob Segen durch Buße erfährt: „Und er nahm eine Tonscherbe, um sich damit zu schaben, während er mitten in der Asche saß“ (Ijob 2,8). Das Zeichen der Asche weist einen starken Bezug zum Alten Testament auf. Das Buch Ijob ist beispielhaft für eine vorbildliche und gerechte Lebenshaltung.

[1663] Vgl. ebd., 41f.

[1664] Ins Deutsche übersetzt bedeutet dieser kurze Satz: „Christus segne dieses Haus“.

[1665] Vgl. LÄPPLE, Kleines Lexikon christlichen Brauchtums, 223.

Voll Vertrauen und in einem unerschütterlichen Glauben besteht Ijob seine Prüfungen: „Doch ich weiß: Mein Erlöser lebt; und als der letzte wird er über dem Staub stehen“ (Ijob 19,25). Nachdem sich Ijob demütig Gottes Willen ergab, segnete der Herr seine spätere Lebenszeit mehr als seine frühere (vgl. Ijob 43,12a).

Die Asche erinnert auch an die *frühchristliche Bußzeit*. Durch den Bischof wurden die Sünder, die drei der so genannten Kapitalsünden „peccata capitalia“ (Mord, Ehebruch und Glaubensabfall) begangen hatten, im Gottesdienst des Aschermittwochs namentlich genannt und mit Asche bestreut. Im Anschluss mussten die Sünder während der 40 Tage dauernden Fastenzeit öffentlich Buße tun. Bis zum 6. Jahrhundert stand die öffentliche Buße in Verbindung mit Auflagen: das Tragen von Bußkleidung mit geschorenem Haupt, die Verpflichtung Verheirateter zur Enthaltung des ehelichen Verkehrs, die Untersagung einer Ehegemeinschaft Unverheirateter.[1666]

Das Aufstreuen der Asche auf das Haupt erfolgt durch den Priester mit den Worten: „Bedenke, Mensch, dass du Staub bist und wieder zum Staub rückkehren wirst.“[1667] Den bedeutendsten Akzent setzt jedoch die Hoffnung des menschlichen Lebens auf die Auferstehung, die über dem Aschermittwoch steht. In der Liturgie der Kirche kann die Aschenweihe nach dem Evangelium und der Homilie mit folgenden Gebets- bzw. Segensworten vorgenommen werden:

> „Liebe Schwester und Brüder,
>
> > wir wollen Gott, unseren Vater, bitten, dass er diese Asche segne, die wir als Zeichen der Buße empfangen.
> >
> > Barmherziger Gott, du bist den Demütigen nahe und läßt dich durch Buße versöhnen. Neige dein Ohr unseren Bitten und segne alle, die gekommen sind, um das Aschenkreuz zu empfangen. Hilf uns, die vierzig Tage der Buße in rechter Gesinnung zu begehen, damit das heilige Osterfest mit geläutertem Herzen feiern.
>
> Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.“[1668]

[1666] Vgl. ebd. 31-33.

[1667] „Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris“ und ist den biblischen Worten nachgebildet.

[1668] Vgl. LÄPPLE, Kleines Lexikon christlichen Brauchtums, 31-33, bes. 31f.

Der *Aschermittwoch* setzt durch die *Weihe und Spendung der Asche* in Form eines Aschenkreuzes auf die Stirn bzw. Haupt den Akzent eines Lebensabschnittes. „Jeder Aschermittwoch markiert durch die Weihe und Austeilung der Asche eine Etappe unseres Lebens, die unerbittlich auf unser Lebensende zeigt.“[1669]

7.11 Zusammenfassung

Aus den Ausführungen beschränken sich auf eine Auswahl häufiger Benediktionen, vor allem aus dem Bereich der Sachbenediktionen, die in einer Verbindung zur den personalen Zeichen stehen. Auf die Fülle der gegebenen Vielfalt der Benediktionen (Sakramentalien) und Segnungsgesten kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. In den Benediktionen wird der sakramentale Charakter verdeutlicht.

Weiters lässt sich erkennen, dass einige Formen des Brauchtums einfließen. Manche Bräuche weisen einen Ursprung aus dem Heidentum auf. Manche davon können biblisch begründet werden bzw. entspringen der juden- bzw. frühchristlichen Zeit. Zum Teil sind sie in der Volksfrömmigkeit verankert und haben sich bis heute erhalten.

Die Gegenstände im Bereich der Sachbenediktionen sollen dem Menschen zum Segen gereichen. Dabei wird der Blick auf die Alltagssituation der Menschen gerichtet. In den Benediktionen wird Gottes Gegenwart in besonderer Weise leibhaftig erfahren. Die angeführten Benediktionen mit ihren Segensgesten und Zeichenhandlungen weisen einen wesentlichen Bezug zu den Ausführungen über die liturgische Symbolik und Symbolhandlungen auf.[1670]

Gott segnet die Schöpfung und den Menschen (vgl. Gen 1) und ermöglicht die Begegnung und Gemeinschaft mit ihm. Die angeführten Gebets- und Segensworte bringen die sakramentale Zeichenhaftigkeit wirkungsvoll zum Ausdruck.

[1669] Ebd., 32.

[1670] Vgl. Teil II, Kap. 2 Zeichen – Symbole – Symbolhandlungen im christlichen Gottesdienst und Kap. 4 Zeichen in Sachbezogenheit.

8 DER LITURGISCHE TANZ

Ein spezielles Bewegungsphänomen ist der Tanz, dem dieses abschließende Kapitel in besonderer Weise Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der liturgische Tanz ist wieder zu neuem Leben erwacht. In seiner Eigenschaft als Bewegungsausdruck ist er der Liturgie nicht fremd und erlangt als leibexpressive Form des gläubigen Menschen zunehmend an Bedeutung. Dieser Aspekt soll in den folgenden Ausführungen besonders durchscheinen.

8.1 Auseinandersetzung mit der Thematik des Tanzes

Bei der Auseinandersetzung mit der Thematik des (liturgischen) Tanzes ist es zunächst hilfreich, sich mit der Begrifflichkeit zu beschäftigen. Dabei reicht der Versuch einer minimalen Definition des Tanzes als rhythmische Bewegung nicht aus. Es handelt sich um das Wissen um die Bewegung allen Lebens, die Harmonie des immerwährenden Lebensrhythmus. Demnach wäre nur etwas äußerlich Beobachtbares ausgedrückt und ein inneres Bewegtsein ohne Belang. Im Tanz wird das *Innere des Menschen* berührt, das sich Gott öffnet und sich Gott gegenüber zum Ausdruck bringt.[1671] Außerdem widerspricht diese Belanglosigkeit der Ganzheitlichkeit: „Dem (den) Tanzenden ist es nicht möglich, sich hinter seiner (ihrer) gestalteten rhythmischen Bewegung zu verbergen.“[1672]

Verschiedene Autor/Innen wagten eine Annäherung zum Begriff des Tanzes. Wegen der Weitläufigkeit dieses Begriffs besteht keine einheitliche Terminologie. Dorothea Forstner definiert Tanz wie folgt:

> „Unter Tanz und Reigen (saltatio, chorea, chorus) ist eine geregelte Folge rhythmischer Schritte oder Sprünge zu verstehen, ein Kreisen oder Schreiten in kunstgerechten Bewegungsformen, der Musik nahe verwandt und meistens von ihr begleitet.“[1673]

[1671] Vgl. JESTÄDT, Hannelie, Bewegung und Tanz im Familiengottesdienst, Leibhaftig beten, Kevelaer 1996, 9.

[1672] KRAMER-LAUFF, Dietgard, Tanzdidaktik. Modell kommunikativen Handelns (Beiträge zur Lehre und Forschung im Sport 68), Schorndorf 1978, 27.

[1673] FORSTNER, Die Welt der Symbole, 27.

Teresa Berger deutet das Wesen des Tanzes unter anderem auch phänomenologisch und versucht, mit einer Darstellung einiger wichtiger Grundzüge, die Definition des Tanzes zu übersetzen: Tanz ist eine Ausdrucksbewegung, ein *Bewegungsphänomen*, das durch *Raum- und Zeiterfüllung* geprägt ist, das *Rhythmus und Dynamik* beinhaltet und das *Lebensintensivität* vermittelt.[1674]

Bewegung und Tanz gehören zu den primären Lebensäußerungen der Menschheit. Nach Hilda-Maria Lander kann das Tanzen nicht aus Büchern gelernt werden. Sie setzt beim Versuch der Begriffsfindung eine Praxiserfahrung voraus:

> „Letztlich kann Tanzen nicht voll über das Wort erfaßt, ausgedrückt werden. Tanzen kann im tiefsten nur tanzend erfahren werden. Die Körpersprache – und das ist Tanz auch – ist eine andere Sprache, die sich nur bedingt über das Wort einfangen lässt.“[1675]

8.2 Verschiedene Bezeichnungen des Tanzes im religiösen Umfeld

Im religiösen Umfeld finden sich im Gegensatz zu Gesellschaftstänzen verschiedene Bezeichnungen für den Tanz. Neben dem liturgischer Tanz, finden sich weitere Bezeichnungen: „Heiliger Tanz“ bzw. sakraler Tanz, Kirchentanz, religiöser Tanz bzw. kultischer Tanz. Zunächst wird in groben Zügen auf den Sakraltanz, den religiösen Tanz, den Kulttanz und den Kirchentanz hingewiesen:

- Sakraltanz

  Zur geläufigen Bezeichnung „Heiliger Tanz“ ist zunächst zu sagen, dass Gott als *der eine Heilige* und seine Ehre anerkannt werden muss. Im weiteren Schritt darf gefragt werden: Was macht den Tanz heilig? Ausgehend von der Frage darf gesagt werden, dass der Tanz nicht heilig ist. Einzig und allein gilt der Tanz zur Ehre und zum Lobe Gottes.[1676]

[1674] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 6.

[1675] LANDER, Tanzen will ich, 17.

[1676] Vgl. BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 25.

Unter dem *Sakraltanz* versteht Teresa Berger ein „kultisch gebundener Tanz mit rituellem Charakter (ohne oder mit magischer Funktion)“[1677].

Reinhold Müller schreibt über „*Sakrale Kulttänze*“, die in ästhetisch schöner Form überliefert wurden. „Diese sakral-feierliche Tanzform ist auch heute noch so unmittelbar nachvollziehbar, weil sie aus uns angeborenen Strukturen kommt. Der sakrale Tanz ist Ausdruck eigener Empfindungen, Wünsche und Sehnsüchte. Der sakrale Tanz ist seinem Wesen nach wortloses Gebet.“[1678]

- Religiöser Tanz

  Der *religiöse Tanz* ist ein Tanz, der *keinen kultischen Charakter* besitzt. Der Tanz gehört zu den primären religiösen Lebensäußerungen und steht mit religiösen Festen oder Praktiken in einem Zusammenhang.

- Kultischer Tanz

  Der Tanz war und ist in vielen Religionen als kultische Handlung verbreitet. Teresa Berger beschreibt zum Tanz *kult- und kulturhistorische Aspekte*: „Auf eine Formel gebracht, könnte man sagen: Am Anfang war der Tanz, und der Tanz war beim Kult, und der Tanz war Kult.“[1679]

- Liturgischer Tanz

  Teresa Berger zieht die Bezeichnung „liturgischer Tanz“ weiteren möglichen Bezeichnungen vor und schlägt eine terminologische Differenzierung zur Klärung vor: Unter einem liturgischen Tanz versteht Teresa Berger den leibhaften Ausdruck von Glaubensvollzügen. Dieser ereignet sich durch und in Bewegung im gottesdienstlichen Rahmen.[1680]

[1677] BERGER, Liturgie und Tanz, 13.
[1678] MÜLLER, Tanz vor Gott, 20.
[1679] BERGER, Liturgie und Tanz, 9f.
[1680] Ebd.

- Der Kirchentanz

  Den Kirchentanz bezeichnet Reinhold Müller als „Zeichen der Hoffnung“[1681]. Somit können die Gottesdienste eine zunehmende Lebendigkeit erlangen. Er vertritt die Meinung, dass in der Gegenwart „zahlreiche religiös motivierte Tanzinitiativen von unten in den Kirchen“[1682] aufsprießen und eine starke Resonanz in den Gemeinden finden. Vorerst mögen solche Gottesdienste als *Inseln* erscheinen und die Kirchen von unten her zur Erneuerung beitragen. Diese Erneuerung besitzt unmittelbare Auswirkungen auf die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft.[1683]

Manche dieser angeführten Begriffe, vor allem der Liturgische Tanz und Kirchentanz werden synonym verwendet. Ebenfalls bieten Dank, Lobpreis und Anbetung des sakralen Tanzes Inhalte, die auf das wortlose Gebet hinweisen. Es bestehen also Parallelen zwischen dem religiösen und dem kultischen Tanz.

Theodorus P. van Baaren stellt fest, dass „selbst die Götter tanzten“ und folgert: „In den primitiven Kulturen sind Tanz und Religion noch eins.“[1684] Die Existenz nach einer *strebenden Kraft* der *Einheit* zeigt auch kleine Dinge überwältigender Größe in einer harmonischen Ausgewogenheit ganzheitlicher Grundmuster, in Kreis- und Spiralformen. Sie orientieren sich um einen Mittelpunkt. Die exemplarische Form aller Reigentänze ist der Kreis. Im Kreis heben sich die Gegensätze auf.[1685] „Anfang und Ende fallen in ihm zusammen, seine Mitte ist der Schoß der Welt.“[1686]

In primitiven Kulturen liegt die Bedeutung des Tanzes in seiner mystischen Herkunft.[1687]

[1681] MÜLLER, Tanz vor Gott, 8.

[1682] Ebd.

[1683] Vgl. ebd.

[1684] BAAREN, Theodorus P. van, Selbst die Götter tanzten, 51.

[1685] Vgl. WOSIEN, Maria-Gabriele, Sakraler Tanz. Der Reigen im Jahreskreis, München ^{4}1993, 1-26, bes. 15-17.

[1686] Ebd. 14.

[1687] Vgl. BAAREN, Selbst die Götter tanzten, 31.

> „Die Urbilder des Mythos sind unendlicher Wandlung fähig und bleiben doch stets dieselben. Ihre Wahrheit ersteht in jedem Zeitalter neu dadurch, dass sie vom Zeitgeist entsprechend neu belebt und gedeutet werden. Konstant bleiben das dem Leben zugrunde liegende Gesetz, die das menschliche Leben und die Welt bestimmenden rhythmisch-zyklischen Strukturen der Ausdehnung und Kontraktion, des Erscheinens und Vergehens. Der Tanzreigen ist deshalb auch Symbol der zyklischen Zeit, die den Urgrund immer neu aktiviert und aus dem Leben auf der Erde verjüngt hervorgeht.“[1688]

Beispielsweise wird im Hinduismus der tanzende Gott Shiva erwähnt, der in und durch den Tanz die Welt erschuf.

Die Hindu-Legende erzählt, dass Shiva in Tänzerlaune die Welt erschuf. Mit seinem göttlichen Tanz vernichtete er feindliche Ungeheuer. Als König der Tänzer ist er die *Verkörperung des kosmischen Tanzes* und zugleich Schöpfer, Erhalter und Zerstörer.[1689]

Gott Shiva wird oft in einer bestimmten Tanzstellung dargestellt. In seiner Darstellung mit vier oder mehreren Armen und vieler anderer Attribute, die zum Ausdruck gebracht werden, kommt Shiva eine verschleierte und tiefsinnige Bedeutung zu, die nicht ausschließlich kosmischer Art ist. Deshalb trägt er den Namen Natarāja (Herr des Tanzes). Das Menschengeschlecht hat von den Göttern, die nicht aufgehört haben, zu tanzen, den Tanz als ein großes Geschenk empfangen.[1690]

> „Diese Tradition finden wir dann aber nicht nur im Hinduismus, sondern viele Völker und Religionen behaupten, dass ihnen der Tanz von den Göttern übergeben wurde.“[1691]

Ebenso ist die „zu beobachtende neu erwachende Religiosität eine starke Gegenbewegung gegen die Krise unserer Zeit und damit eine Bewegung gegen die Krise unserer Zeit und damit eine Bewegung auf ein neues Zeitalter hin“[1692].

[1688] WOSIEN, Sakraler Tanz, 15.

[1689] Vgl. NOUWENS, Tanzend zwischen Gott und Welt, 19f.; BERGER, Liturgie und Tanz, 9-13, bes. 10.

[1690] Vgl. NOUWENS, Tanzend zwischen Gott und Welt, 19f.

[1691] Ebd., 20.

[1692] MÜLLER, Tanz vor Gott, 8.

Manfred Büsing stellt zehn Thesen zum liturgischen Tanz vor, die den Blickwinkel des Tanzes in seiner *weit gefassten Begrifflichkeit* auf grundlegende Aussagen verkleinern.[1693]

- Erste These:

  Tanz ist ein uraltes Kommunikationsmittel des Menschen. Er steht ursprünglich in enger Verbindung mit dem Kult.

- Zweite These:

  Auch in den liturgischen Feiern der jüdisch-christlichen Tradition hatte der Tanz ursprünglich seinen Platz.

- Dritte These:

  Da heute weitgehend eine Eindimensionalität und Verkopfung beklagt wird, stellt in der Gegenwart die Entdeckung weiterer Dimensionen in der Gegenwart und Zukunft eine wichtige Aufgabe.

- Vierte These:

  Unter Tanz ist der Ausdruck bestimmter Gefühle, Zustände und Handlungen in körperlicher Bewegung zu verstehen.

- Fünfte These:

  Auf der Suche nach einer angemessenen Art, in der Liturgie zu tanzen, können nicht einfach afrikanische oder asiatische Formen übernommen werden.

- Sechste These:

  Liturgischer Tanz sollte aus der Improvisation erwachsen. Die Übernahme bestehender Bewegungssysteme (z.B. Klassischer Tanz, Jazz Dance) engt die Möglichkeiten zu sehr ein und erschwert zugleich den Mitvollzug der Gemeinde.

[1693] Vgl. BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 15.

- Siebte These:

  Die Gemeinde soll mit einbezogen werden, aktiv oder innerlich (durch innerliches Mittanzen) oder beides kombiniert. Der Tanz soll daher mit Bewegungssymbolen arbeiten, die so elementar sind, dass sie jede/r emotional mit vollziehen kann.

- Achte These:

  Der Tanz im Gottesdienst soll sich funktional in die Liturgie einfügen. So wie der Gottesdienst kein Konzert ist, ist er auch keine Ballettveranstaltung.

- Neunte These:

  Der Gottesdienst bietet zahlreiche Orte und Möglichkeiten für Tanz und Bewegung, z.B.: Eröffnung, Verkündigung, Antwort der Gemeinde, Friedensgruß, Fürbitten, Vaterunser, Segen.

- Zehnte These:

  Durch den Tanz drückt sich ein Mensch aus; er spricht nonverbal. Indem sich der Mensch nonverbal ausdrückt, ist er zugleich Gesprächspartner/in, Vermittler/in und Verkünder/in.[1694]

Diese Grunddaten in den erstellten zehn Thesen bestimmen im Wesentlichen den weiteren Arbeitsverlauf bzw. fließen in die weiteren Ausführungen dieser Arbeit ein. In auffallender Weise lässt sich bei der Lektüre des Buches „Tanz, Gebärden, Haltungen“ von Manfred Büsing und Holger Kiesé und dem Buch „Liturgie und Tanz“ von Teresa Berger ist im Großen und Ganzen eine Deckungsgleichheit feststellbar.

[1694] Vgl. ebd.

8.3 Anthropologische Voraussetzungen des Tanzes

Tanz ist ein Grundphänomen des Menschen, dessen Leiblichkeit und das Bewegen Grundbedingungen des Tanzes sind. Um die Grunddimension menschlichen Handelns und Bewegung recht zu verstehen, müssen die Bedingungen der Bewegung bedacht werden. „Die Einsicht in den Stellenwert der Leiblichkeit als Grundlage menschlicher Existenz müßte (nicht zuletzt auch von den anthropologischen Ansätzen anderer Wissenschaftszweige) erst wieder erlernt werden.“[1695]

Gerade in einer von einer Bewegungsarmut gekennzeichneten Gesellschaft, ist es von großer Bedeutung, den Glauben leibhaft zu leben. Ohne den Leib ist ein Leben auf der Erde nicht denkbar.[1696]

Der liturgische Tanz bringt den Vollzugscharakter in der Liturgie als leibhafter Ausdruck von Glaubensvollzügen durch und in Bewegung zum Ausdruck. Vor dem Hintergrund des Besagten, dass „die liturgische Gebetshaltung form- und gegenstandsgebundener Ausdruck der Seele im Leib“[1697] ist, „sind Bewegung (und Tanz) als Grundausdrucksdimensionen des Menschen […] notwendigerweise auch Grundausdrucksdimension des Glaubens in seinen verschiedenen Konkretionen.“[1698]

Teresa Berger hat in ihrem Buch „Liturgie und Tanz“ *anthropologische Aspekte*, *historische Daten* und *theologische Perspektiven* heraus gearbeitet. Weiters macht sie darauf aufmerksam, dass die existierende Literatur zum Thema des Tanzes eine ambivalente Seite aufweist. Einerseits gäbe es kaum wissenschaftlich fundierte Untersuchungen und andererseits existiere eine größere Menge an Literatur zum Tanz, „die meistenteils in emotionalen Superlativen schwelgt, ohne eine sachgerechte Prüfung und Klärung des Tanzes zu leisten. Das Problem ist im Phänomen selbst verankert“[1699].

[1695] BERGER, Liturgie und Tanz, 3f.

[1696] Vgl. STÄHLIN, Wilhelm, Vom Sinn des Leibes. Wege zur Wahrheit, Evangelische Antworten auf Gegenwartsfragen, Stuttgart ^{4}1968, 7.

[1697] GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 91.

[1698] BERGER, Liturgie und Tanz, 68.

[1699] Ebd., 5.

Teresa Berger betont ausdrücklich, dass damit der Vielschichtigkeit des Phänomens Tanz kaum gerecht werden kann.[1700]

8.3.1 Tanz als Bewegungsphänomen und Ausdrucksgebärde des Menschen

Der Tanz ist eine Möglichkeit des sichtbaren Ausdrucks dessen, was Menschen im Tiefsten bewegt. Als expressive Möglichkeit des glaubenden Menschen kommt der menschlichen Körperhaltung bzw. Bewegung höchste Bedeutung zu. Der Körper kann bereits in seinen kleinsten Bewegungen eine Ausdrucksqualität haben, welche durch den bewegten Körper gesteigert wird. Wird das Bewegungsphänomen des Tanzes verhindert, wird ganzheitliches Erleben verhindert. Dorothee Günther bringt bei ihrem Versuch einer Definition des Tanzes zum Ausdruck:

> „Soviel Schriften über Tanz, soviel verschiedene Versuche, ihn zu definieren. Die Sprache ist zu arm und der Tanzgehalt zu reich, um ihn in einer Metapher fassen zu können. Er ist nur antlitzhaft zu begreifen – sein ‚Antlitz' ist der Bewegungsausdruck."[1701]

Der Tanz ist nicht nur auf eine Bewegung mit einem bestimmten Bewegungsmuster zu reduzieren, sondern Tanz ist eine leibliche Ausdruckshandlung des Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit, und er enthält rhythmische Elemente, die stimuliert werden durch den Rhythmus des Liedes und dem instrumentalen Spiel. Seit jeher sind Musik und Tanz geeignete Mittel menschlichen Ausdrucks. Im Zusammenspiel von Bewegung, Klang, Raum und Rhythmus wird der Tanz als eine Ausdrucksform erfahren, der einer Verkörperung des seelischen Geschehens entspricht und den Menschen von innen her ergreifen. In dieser inneren Ausrichtung kann ein Erlebnis der Harmonie entstehen.[1702]

Auch für Dorothee Günther ist der Tanz ein Bewegungsphänomen, das auf den Körper angewiesen ist, und ein Mittel des Ausdrucks des menschlichen Organismus:

[1700] Vgl. ebd.

[1701] GÜNTHER, Dorothee, Der Tanz als Bewegungsphänomen. Wesen und Werden (Rowohlts deutsche Enzyklopädie; 151/152: Sachgebiet: Darstellende Kunst: Tanz), Reinbeck bei Hamburg 1962, 9.

[1702] Vgl. ebd.

„Das Wesen des Tanzes ist nun einmal Bewegung, und zwar diejenige des funktionell in sich vorbestimmten menschlichen Organismus; er ist sein Darstellungsmittel.“[1703]

Nach Raphaele Voss stößt man auf der Suche nach neuen liturgischen Ausdrucksformen unweigerlich zum Tanz. Jede Bewegung besitzt eine Botschaft. In der Symbolik der Tanzsprache kann eine einzige Geste, eine Armbewegung, z.B. Glück oder Unglück zum Ausdruck bringen.[1704]

Neben der Sprache müssen die Sinne des Schauens, Tuns und Gestaltens geweckt und belebt werden.[1705] Der liturgische Tanz „drängt das Überlieferte nicht aus dem gottesdienstlichen Raum heraus, sondern will als zusätzliches Element bereichern.“[1706] Tanz will das überlieferte Glaubensgut keineswegs ändern oder ein Vorreiter für eine neue Glaubenshaltung sein.[1707]

Die Beziehung des Tanzes zu den anderen Ausdrucksdimensionen gestaltet sich jeweils verschieden. Dorothee Günther gliedert den Tanz in spezielle Ausdrucksformen: *Abbildhafter, sinnbildhafter* und *absoluter* Tanz.[1708]

- Der *abbildhafte Tanz* hat einen pantomimisch darstellenden Charakter. Er bringt Ereignisse und Erlebnisse zum Ausdruck: Ergriffenheit, Freude und Hoffnung. Der Tanzende geht beim abbildhaften Tanz von der Gestaltung der Außenwelt aus. Sie unterscheidet zwischen dem abbildhaft-darstellenden Tanz, der sich im pantomimischen Tanz äußert.[1709]

- Der *sinnbildliche Tanz* besitzt einen symbolischen Aussagegehalt und lässt seelische Zustände, wie Gemütsverfassungen, sichtbar erscheinen. Dieser Tanz vermag Klage, Sehnsucht, Leid und Freude (Jubel) zu versinnbildlichen.

[1703] Ebd., 216.

[1704] Vgl. VOSS, Raphaele, Tanz in der Liturgie. Eine Einführung mit Beispielen, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1989, 61.

[1705] Vgl. MÜLLER, Tanz vor Gott, 10.

[1706] Ebd.

[1707] Vgl. ebd.

[1708] Vgl. GÜNTHER, Tanz als Bewegungsphänomen, 21f.

[1709] Ebd.

> Der Tanzende geht beim sinnbildhaften Tanz von der Gestaltung der Innenwelt aus. Das innere Bewegtsein wird mit der körperlich sichtbaren Bewegtheit in Verbindung gebracht. Der Tanzende gerät als leib-seelische Einheit in Bewegung und bringt den Gesamtausdruck seines Menschseins zum Ausdruck. Der sinnbildhaften Tanz wird im Sinne vom handlungs-entbundenen Tanz unterschieden.[1710]

- Der *absolute Tanz* ist abbild- und sinnbildfrei und setzt sich selbst zum absoluten Gegenstand. Dieser absolute bzw. „reine" Tanz stellt sich selbst dar.[1711]

8.3.2 Tanz – Unterstützung der Symbolfähigkeit

Der Tanz kann die Symbolfähigkeit des Menschen unterstützen. Mit der Formulierung „Symbolfähigkeit" weist Romano Guardini auf die feiernden Gläubigen hin, die selbst Symbol sind und Symbolhandlungen vollziehen. Sie sind vor die Aufgabe gestellt, „auch mit dem Leibe zu beten"[1712]. Unter dem Besagten soll der Blick auf die Ganzheitlichkeit des Menschen geschärft werden.

Nach Hilda-Maria Lander kann im religiösen Bereich die Bezogenheit der Symbole auf den Tanz eine Chance zu einer *religiösen Tanzkultur* bedeuten.

> „Das Symbol bedarf immer der sinnlichen Anschaulichkeit, der sinnenhaften Wahrnehmung und im Tanz des sinnlichen Gestaltens, des leiblichen Be-greifens (wörtlich zu sehen). Zur sinnlichen An*schau*lichkeit und leiblichen Be-*greif*barkeit, als Vordergründigem, muß bzw. soll die geistige Be-Deutung, Aus-Deutung dazukommen, das Hintergründige."[1713]

In der Mehrdeutigkeit der Symbole kann die *gestaltende Chance* im liturgischen Bereich auf unterschiedliche Weise erfahren werden. Für eine Verwirklichung wäre zunächst eine Einführung in die Symbolwelt hilfreich, um die Sensibilität für die sinnliche Wahrnehmung zu erwecken.

[1710] Vgl. ebd.

[1711] Vgl. ebd.

[1712] GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung, 43.

Eine Befassung mit Symbolen ist nicht nur Aufgabe der pfarrlichen MitarbeiterInnen. Ein vertieftes Verständnis der Gemeinde für den Bewegungsausdruck fördert die ganzheitliche Teilnahme der Gemeinde im Gottesdienst.

Eine bewusste Ausführung der Körperhaltungen, Gesten und Bewegungsabläufe erhöhen die Ausdrucksfähigkeit der Menschen kommen ihren Bedürfnissen nach einer angemessenen liturgischen Feier entgegen. Zeichen und Gesten gehören notwendigerweise zum Tanz. Sie verleihen ihm seine Form. Die Symbolfähigkeit des Tanzes besteht jedoch in seinem Wesen selbst. Der Tanz besitzt in seiner Symbolfähigkeit eine Hinweisfähigkeit.

Es handelt sich in der Sprache von der „Symbolfähigkeit des Tanzes“ um den Tanz in seiner Ganzheit als Symbol. Als solcher eignet er sich als liturgischer Ausdruck. Dynamische Bewegungsformen, zu denen der Tanz gehört, erfordern vom Ansatz Romano Guardinis her eine Bereitschaft und Akzeptanz. Tanz kann ein Element liturgischer Bildung sein. An ihn werden Anforderungen gestellt: Er soll symbolfähig sein und die Symbolfähigkeit des Menschen unterstützen.

8.4 Tanz unter dem Aspekt der Gemeinschaftsförderung und Kommunikation

Da dem Tanz die Anerkennung der Symbolfähigkeit zukommt, wird er als Gemeinschaft förderndes und kommunikatives Mittel wahrgenommen.

Im Tanz kann die Beziehung Gott-Mensch und Mensch-Mensch widerspiegelt werden. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch gestaltet sich also im Leib, der in Haltungen, Gesten, Gebärden und im Tanz sichtbar ist. Das eigene Verhalten zeigt eine Auswirkung auf das Du im Gegenüber aus. Umgekehrt wirkt die Botschaft des Gegenübers auf den Tanzenden aus.

[1713] LANDER, Tanzen will ich, 26.

> „So kann der Tanz auch in die verschiedenen Beziehungsebenen hineinwirken. Ich entdecke mich selber mehr als Mensch, der Leib und Seele ist. Ich entdecke eine bewusste Freude an der Schöpfung und damit an Gott, dem Schöpfer. Ich erlebe ein tiefes Verbundensein mit anderen Menschen, die diesen leibhaftigen Ausdruck mitvollziehen.“[1714]

Menschen kommunizieren im Tanz miteinander, in dem sie anderen Menschen bestimmte Botschaften mitteilen. Kommunikation wird ermöglicht, in dem der liturgische Tanz eine Form des Gebetes darstellt. Gerardus van der Leeuw fasst die verschiedenen Kommunikationsmöglichkeiten des Tanzes zusammen und stellt abschließend fest: „Der Tanz ist die Artikulation selbst.“[1715]

Der Tanz als Sinnbild der Beziehung des Einzelnen zu Gott, zur Gemeinschaft und der Gemeinschaft miteinander und Gott ist eine Form der Glaubenserfahrung. „Der Gottesdienst kann und soll ein Kristallisationspunkt des Gemeindelebens sein, d.h. des Miteinanders der von Gott, der vom Glauben ‚Bewegten‘“[1716]. Gottesdienst ist neben dem praktisch-theologischen Aspekt der Begegnung wesentlich Gespräch und Kommunikation. Kommunikation ereignet sich in der Gemeinschaft untereinander mit den Christen in aller Welt, den Einzelnen und der Gemeinschaft mit Gott.[1717]

8.5 Tanz als Bewegungsphänomen in Raum und Zeit

Die Ausführungen zu den anthropologischen Grunddaten von Leib, Raum und Zeit[1718] bedürfen hinsichtlich des Tanzes einer näheren Betrachtung. Es entspricht der Tatsache, dass erst durch den Leib eine Bewegung vollzogen und eine Ortsveränderung in der Zeit vorgenommen werden kann.

[1714] SCHNEIDER, Waltraud, Lobt ihn mit Tanz. Neue Vorschläge für den Gottesdienst, Freiburg im Breisgau /Basel / Wien 1990, 11.

[1715] LEEUW, Gerardus van der, Vom Heiligen in der Kunst, Gütersloh 1957, 25.

[1716] BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 20.

[1717] Vgl. ebd.

[1718] Vgl. Teil II, Kap. 1.

Die Integration des Tanzes beansprucht einen ästhetischen Anspruch. Im liturgischen Geschehen besteht ein Zusammenhang von der Raum- und Bewegungsdimension.[1719]

8.5.1 Zur Raumerfahrung des Tanzes

Im Zusammenhang der tänzerischen Bewegung darf die Raumdimension nicht außer Acht gelassen werden. Der gottesdienstliche Raum wird zum Erlebnisraum des Zusammengehörens der Christen. Räume können auf den Menschen positiv oder negativ wirken. Da das Tanzen im Unterschied zum Gehen keine zielgerichtete Bewegung ist, bewegt sich der Mensch im Raum und nicht durch den Raum. Der Raum wird durch den Tanz erschlossen. Die Tanzenden spüren, wie der Raum durch ihre Bewegung auf sie wirkt und wie sie ihn durch Bewegung und Tanz verwandeln können. Im Tanz wird immer Raum geschaffen und ausgefüllt.[1720]

Die konkreten Möglichkeiten des Raumes gewähren eine Raumausfüllung. Dies bedeutet nicht, dass der Tanz es vermag, selbst Raum zu schaffen, sondern Tanz findet immer in einem vorgegebenen Raum statt, der auch eine beinahe grenzenlose Dimension einnehmen kann. Dabei geht es „nicht um den greifbar begrenzten Raum, sondern um den imaginären Raum der tänzerischen Expansion“[1721].

Die Bewegungsdimension ereignet sich im Raum, wobei sich Höhe und Tiefe, Breite, Horizontale, Senkrechte und Diagonale dem Bewegenden eröffnen. Erwähnenswert sind auch Raumrichtungen, wie diagonal, vorwärts, rück- und seitwärts sowie Raumebenen (horizontal oder vertikal) und Raumornamente am Boden.[1722] Diese können kurvig oder geradlinig verlaufen.

> „Durch ein Bewusstwerden der Räumlichkeit kann ein Bezug zur Architektur erfolgen, und es kann ein kritisches Bewußtsein geschult werden für Räume, die ‚menschlich‘ oder die nicht für den Menschen, seine Wünsche und Bedürfnisse konzipiert sind.“[1723]

[1719] Vgl. HENNING, John, Raum und Bewegung in der Liturgie, in: HID 19 (1965) 164-172.

[1720] Vgl. GÜNTHER, Tanz als Bewegungsphänomen, 61.

[1721] WIGMAN, Mary, Die Sprache des Tanzes, München [2]1986, 12.

[1722] Vgl. VOSS, Tanz in der Liturgie, 59-62, bes. 61.

[1723] LANDER, Tanzen will ich, 77.

Der Tanzende erlebt den ihn umgebenden Raum völlig zweckfrei. Der Raum wird vom Tanzenden nicht nur gefüllt, sondern auch gestaltet. Wo immer der Körper sich bewegt oder steht, ist er von Raum umgeben.[1724]

Der Raum kann durch spielerisches Tun, durch verwandelt werden. Dafür ist eine Entwicklung der Raumsensibilität vonnöten. Im Tanz wird ein Raumgefühl erfahren, das einer „Situationsbeherrschung des Raumes durch seine Schaffung, Sichtbarmachung, Strukturierung und Erfüllung“[1725] entspricht.

8.5.2 Tanz als Möglichkeit der Transzendenz der Zeit

„Zeit ist immer subjektiv erfahrene Zeit“[1726], so berichtet Teresa Berger und weist auf ein weiteres Charakteristikum des liturgischen Tanzes hin. Neben der Raumerfüllung wird auch die Zeiterfüllung des Tanzes erfahren.

> „Es geht dabei nicht um die chronologisch meßbare Zeit, sondern um die subjektive Erfahrung angefüllter Zeit. Zunächst ist Tanz natürlich ein Geschehen in der Zeit, das von dieser Zeitgebundenheit sogar intensiv gezeichnet ist. Ist das ‚Jetzt‘ des Tanzes vergangen, so existiert er nicht mehr. Er ist ein flüchtiges einmaliges Erscheinen, das keine sichtbaren Spuren hinterläßt. Gleichzeitig vermag er sich trotzdem als Geschehen in der Zeit von ihr unabhängig zu machen und sie zu transzendieren. Er schafft eine eigene ‚Erlebniszeit‘ jenseits der vom Metronom traktierten Zeit.“[1727]

In der Bewegung des Augenblicks, hat der Tanzende die Ewigkeit ergriffen. Der Tanz unterliegt der Flüchtigkeit im Erscheinen und Vergehen. „So konkret sie auch das ‚Jetzt‘ zu erfüllen vermögen, so schnell – so schemenhaft und restlos – verblassen sie sekündlich und sind ‚vergangen‘.“[1728] Zwischen dem Inhalt des Tanzes und der aktuellen, chronologisch messbaren Zeit, besteht kein unbedingter Zusammenhang mehr.[1729]

[1724] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 6f.
[1725] Ebd., 6.
[1726] Ebd., 7.
[1727] Ebd.
[1728] GÜNTHER, Tanz als Bewegungsphänomen, 124.
[1729] Vgl. ebd; BERGER, Liturgie und Tanz, 7.

> „Während des Tanzens geschieht der Eintritt in die sakrale Zeit, die gleichbedeutend mit der Zeitlosigkeit und identisch mit der ewigen Gegenwart ist. In diesem Erleben wir die Welt des Gewordenen, werden folglich auch Raum und Zeit transzendiert und wird die Ureinheit des Anbeginns, als *stasis*, wiedergewonnen.“[1730]

Wenn der Augenblick des Tanzes vergangen ist mehr, verliert er seine Existenz. Und dennoch vermag er, sich von der Zeit unabhängig zu machen und sie zu transzendieren.

Raphaele Voss berichtet über *zeitliche Ausdrucksqualitäten* des Tanzes: Tanz ermöglicht die Erfahrung von Dynamik, Zeit und Rhythmus und erhält seine Impulse aus dem inneren Gestimmtsein. Ausdrucksqualitäten besitzen Tempowechsel in kontinuierlicher Steigerung bzw. Verlangsamung, plötzlicher Wechsel, Taktwechsel, sowie Pausen und Zäsuren innerhalb des Bewegungsablaufes des Tanzes.[1731] Raum- und Zeiterfahrung des Tanzes sind wiederum eng mit Rhythmus und Dynamik verknüpft.

8.6 Prägung des Tanzes durch Rhythmus und Dynamik

Der Tanz ist als Bewegungsphänomen beinhaltet Dynamik und Rhythmus. Die Dynamik eines Tanzes wird durch einen *Spannungs- Lösungswechsel*, d.h. durch Krafteinsatz und dessen Nachlassen gekennzeichnet.[1732]

Im Gegensatz zu alltäglichen Bewegungsaufläufen ist dieser Spannungs-Lösungswechsel *intensiver* und *nuancenreicher.* Die Dynamik kann *Kraftelemente* wie Kontraste, Spannungs- und Entspannungsphasen, Akzentsetzungen, Steigerungen, Höhe- und Ruhepunkte entfachen.[1733] Diese lebendigen Impulse im Tanz feuern an und lockern auf. „Die Dynamik einer Bewegung ist demnach abhängig vom Einsatz des Körpergewichts, der inneren Intensität und der muskulären Spannung (z.B. gelöst, zart, weich, leicht, flüssig, stark gespannt, hart, schwer).“[1734]

[1730] WOSIEN, Maria-Gabriele, Tanz im Angesicht der Götter, München 1985, 10.
[1731] Vgl. VOSS, Tanz in der Liturgie, 61.
[1732] Vgl. GÜNTHER, Tanz als Bewegungsphänomen, 71.
[1733] Vgl. ebd.
[1734] Ebd., 62.

Das menschliche Herz gibt einen innen wohnenden Rhythmus vor. Rhythmen und Bewegungen werden auch von außen durch natürliche Phänomene bestimmt und stehen in einem unlösbaren Zusammenhang. Die Jahreszeiten, Tageszeiten sowie die Atmung und der Pulsschlag bestimmen den Lebensrhythmus der Menschen. Diese Einheit von Rhythmus und Bewegung werden verstärkt und ausdifferenziert.[1735]

Mit Dorothee Günther gesprochen, findet sich der Rhythmus in Beziehung zum Tanz durch die Akzentuierung innerhalb eines dynamischen Bewegungsablaufes im Zeitverlauf. Dynamik gibt der Bewegung Ausdruck im Zeitverlauf und bestimmt das Tempo. Der Tanzende hört sich die Musik an, „denn ihr Charakter, ihr Rhythmus, ihre Taktwechsel, ihre Form oder ihre Gliederung bestimmen das Tanzgeschehen“[1736]. Während der Erarbeitung des Tanzes mit der Tanzgruppe wechseln „Hineinhören in die Musik und Umsetzen in Tanz und Bewegung“[1737] ständig ab. Ein dynamischer Ablauf lässt sich mit Begriffen, wie fließend, zögernd, flüchtig, schleppend usw., fassen.[1738]

8.6.1 Rhythmische Periodizität

Teresa Berger macht ebenfalls auf das Wesen des *Tanz-Rhythmus* innerhalb des dynamischen Tanzes aufmerksam und gelangt zu einer ähnlichen Aussage wie Dorothee Günther.

Nach Teresa Berger vermittelt das „Erlebnis eines Ablaufs von Bewegungsgestalten in einer Sequenz von Spannung und Entspannung […] rhythmische Periodizität“, [denn] „ gerade diese scheint in den Tiefenschichten unserer Person als Urphänomen menschlicher Organisation angelegt zu sein“[1739].

[1735] Vgl. ebd., 71.
[1736] VOSS, Tanz in der Liturgie, 21.
[1737] Ebd.
[1738] BERGER, Liturgie und Tanz, 7.
[1739] Ebd.

Dorothee Günther geht von diesem *Urphänomen* aus und sagt, „dass des Menschen Sinne alles Bewegte – und auch Unbewegte – rhythmisch akzentuiert empfinden [wird], sofern Intellekt und Wille sie nicht daran hindern, und dass er selbst normalerweise auch alles rhythmisch vollzieht“[1740].

„Rhythmische Periodizität“ findet ihren Ursprung im Streben des Menschen, seine Umwelt rhythmisch in eine Bewegungs-, Sprach- und Tonwelt zu gliedern. Musik und Tanz haben einen gemeinsamen Ursprung, nämlich die Natur des Menschen und seine Umwelt.[1741]

8.6.2 Tanz im Zusammenhang von Rhythmus – Bewegung – Musik

Meistens ist der Tanz eine Bewegung zu einer Musik. Die Musik beeinflusst die subjektive Bewegungsgestaltung.

Die Musik kann aber auch allein durch rhythmisches Händeklatschen oder ein den Rhythmus vorgebenden Holz- oder Blech-Instrument erzeugt werden. Der Mensch gestaltet mit „seinem ureigensten Instrument“[1742] das ihn Bewegende. Das ist der menschliche Körper. Die Musik erweist der Bewegung eine Hilfe für diese Gestaltung. Musik gibt den Rhythmus vor, so dass Bewegung und Musik zu einer Einheit gelangen. Der Rhythmus dient als Einheit stiftendes Element und darf sich nicht verselbstständigen. „Eines der Ordnungselemente, die der Musik ihre Kraft verleihen, ist der Rhythmus oder der Takt […] Aber gerade der Rhythmus kann – wie wohl kein anderes Element der Musik – regelrecht diabolisch werden.“[1743]

Im Allgemeinen bieten sich für die musikalische Gestaltung im Gottesdienst eher ruhige und besinnliche (meditative) Musik an. Junge Menschen bevorzugen moderne elektronische Musik, die sie im Gottesdienst wünschen und auch denkbar ist.[1744]

[1740] GÜNTHER, Tanz als Bewegungsphänomen, 71.
[1741] Vgl. ebd.
[1742] WÖSSNER, Ulrich, Art. Tanz, in: WdC 1224.
[1743] SUDBRACK, Tanzen als Beten, 103.
[1744] Vgl. ebd.

Nach Raphaele Voss sollten der Aussagegehalt des Tanzes und Charakter der Musik aufeinander abgestimmt sein,

> „Damit die Tanzbotschaft vermittelt werden kann, muß die Musik den Tänzern gefallen. Sonst bleiben Gesten leer und inhaltslos, denn Musik trägt und stimuliert. Ähnliches gilt aber auch für den Zuschauer, die Gemeindemitglieder, deren Geschmack ebenfalls Berücksichtigung finden sollte. Erfahrungsgemäß sprechen meditative Musikstücke unterschiedlichste Gruppen am besten an. Sogar Tänze zu Orgelmusik sind möglich.“[1745]

Musik und Tanz werden in der Regel miteinander verknüpft. „Der Tanz ist eine unvergleichbare Möglichkeit, die Melodien und Rhythmen einer Musik in geordnete Bewegung des Leibes zu übersetzen.“[1746]

Allerdings löst diese Verknüpfung eine Frage aus: Ist Musik zwingend für die Bewegung, des Tanzes? Emmanuela Kohlhaas stellt dies in Frage:

> „Wenn von tanzenden Heiligen erzählt wird, haben diejenigen, die das bezeugen, oft überhaupt keine Musik gehört: Also ist es vielleicht doch nicht unbedingt die Musik, die eine Bewegung zum Tanz macht, sondern eher etwas, das in uns geschieht? Liegt der Unterschied zwischen Bewegung und Tanz nur in der Intensität und der Bewußtheit, die wir dabei erleben und die oft ins Unbewußt-Automatenhafte entfremdeten Bewegungen einmal zum Zentrum unseres Lebensgefühl machen [...] Da ist dieses so schwer faßbare Element der Intensität, der Leichtigkeit, des ‚Schwebens‘, vielleicht gar der Ekstase, was Menschen vom Tanzen fasziniert sein läßt und den Tanz in die Nähe der Religion rückt.“[1747]

Im Zusammenspiel von Bewegung, Klang und Rhythmus werden neue Ausdrucksformen gefunden und erfahren. Dadurch wird die Bewegungsfreude gefördert, wie sich am Beispiel der Kinder durch ihre spontanen Bewegungen beobachten lässt.

[1745] VOSS, Tanz in der Liturgie, 24.

[1746] BETZ, Otto, Die Lust am religiösen Tanz. Über die Wiederentdeckung einer vergessenen Möglichkeit, in: CIG 36 (1984) 45.

[1747] KOHLHAAS, Emmanuela, Tanz im Chorgestühl? Gedanken zum Tanz auf dem Hintergrund einer kontemplativen Spiritualität, in: DIES. / Gereon VOGLER / Josef SUDBRACK (Hgg.), Tanz und Spiritualität, Mainz 1995, 57-78, hier: 69.

8.7 Die Auffassung des Tanzes als „heiliges Spiel“

Nach einem beinahe dreihundertjährigen Stillstand kam es im 20. Jahrhundert zu einer Deutung des Wesens des Gottesdienstes als „Heiliges Spiel“. Das Wesen ist völlig zweckfrei und nahezu grenzenlos.

Mit intensiven Bemühungen namhafter Vertreter[1748] wurde beabsichtigt, das Spielerische in die liturgischen Gebärden zum Ausdruck zu bringen. Zunächst wird auf eine vielleicht auf den ersten Blick erstaunliche und ungewöhnliche Sichtweise des Innsbrucker Theologen, Hugo Rahner hingewiesen. Er hat den Tanz als „heiliges Spiel“ vor Augen geführt und als Vertreter der Theologischen Fakultät Innsbruck über den *tiefsinnigen Sinn des Tanzens* das Wort ergriffen.

> „Ist ja doch schon das uns allen so geläufige Wort ‚der Ball‘ eines jener Worte, das uns aus der griechischen-römischen Urwelt unserer Kultur übermittelt worden ist und also zeigt, wie tief die uns scheinbar so geläufigen und kaum je auf ihren Ursprung hin bedachten Worte unserer Alltagskultur in der Sprache von Hellas und in der Kultur des christlich gewordenen römischen Imperiums wurzeln. In der spätlateinischen Sprache des volkstümlichen Alltags, wie wir sie etwas aus den Predigten des heiligen Augustinus kennenlernen, bedeutet das Wort ‚ballare‘ das Tanzen, und das ist schon für die Römer der ausgehenden Antike ein aus dem Griechischen ‚ballizein‘, das heißt ‚die Tanzbeine hin- und herwerfen, hüpfen, Tanzsprünge machen. Das spätlateinische Wort ist in der langsam werdenden italienischen Volkssprache lebendig geblieben; ballare und Ball wird dort aus zum klassischen Wort für dieses unüberwindlich schöne Vergnügen des Menschen.“[1749]

Hugo Rahner beschäftigte sich mit dem spielend-tanzenden Menschen. Mit der Wiederentdeckung der (eigenen) Körperlichkeit kam es im Laufe der Geschichte zu gegenläufigen Tendenzen, die vornehmlich in der Mitte des 20. Jahrhunderts einsetzten. In seinem Buch „Der spielende Mensch“ (homo ludens) weist er auf eine Fülle von Zeugnissen aus der Antike und der Geschichte des Christentums hin. Die Griechen haben das Unsagbare, nicht Aussprechbare der Dinge, von denen sie etwas ahnten und wussten, auf eine schöne Weise in ein Tanzspiel hineinverborgen.[1750]

[1748] Zu den Vertretern zählen unter anderen Hugo RAHNER, „Der spielende Mensch“, Teresa BERGER, „Liturgie und Tanz“, Ronald A. SEQUEIRA, „Spielende Liturgie“, Johan HUIZINGA, „Homo ludens“.

[1749] RAHNER, Sinn des Tanzens, 7-13.

[1750] Vgl. RAHNER, Der spielende Mensch, 59-79, bes. 59f.

Hugo Rahner bezog Mythos und Dichtung in die Glaubensüberlieferung dieser Zeugen mit ein. In dieser Begrifflichkeit bedeutet das Spiel nichts anderes als das

> „Einspielen des Geistes auf seine Leibwerdung hin, das im Biologischen die schöngeformte, körperbildende Übung ist, im Seelischen aber das Künstlerische in seiner umfassendsten Bedeutung. Vom Spiel sprechen wir dann, wenn diese Beherrschung des Leiblichen durch den Geist irgendwie ihre Vollendung gefunden hat in der bestehenden Leichtigkeit, in der wie schwebenden Eleganz des ‚Könnens'"[1751].

Die Bilder vom *himmlischen Reigen* erzählen von dieser Sehnsucht, die der irdischen Begrenztheit vorbehalten bleibt. Sakral ist der Tanz, „weil er zunächst eine in Geste und Rhythmus verkörperlichte Nachbildung der Beschwingung ist, die Gott als das schöpferische Prinzip dem Kosmos eingegeben hat"[1752].

Nicht nur in der Liturgie, sondern in den verschiedenen Kontexten, erlangt die Betonung der Ursehnsucht des Menschen nach dem verlorenen Paradies dieselbe Bedeutung. Das Paradies, das in der Vergangenheit liegt und das als zukünftigen Himmel ersehnt und erhofft wird.[1753] In der Liturgie besteht die Möglichkeit, die endzeitliche Ankunft in der Liturgie vorauszukosten und spielerisch vorwegzunehmen. Der traditionellen Vorstellung entspricht diese Vorauskostung und spielerische Vorwegnahme des himmlischen Jerusalem, das nicht nur die ewige Schau Gottes, sondern auch das „Festmahl" in Jerusalem einschließt.[1754] Die urmenschliche Sehnsucht nach der Teilnahme am himmlischen Chor der Engel kann im irdischen Leben in Spiel und Tanz erfahren werden:

> „Alles, was der tanzende Fromme mit Geste und Musik andeutet, ist nur eine heimliche Einübung auf das, was er ersehnt, auf den Reigentanz des ewigen Lebens. Was der Mensch am Urbeginn verloren hat, soll er wiedergewinnen, die begnadete Harmonie von Seele und Leib. Und mit keinem anderen Bild kann er darum am schönsten sprechen von dem Glück dieses endlosen Lebens als mit dem Bild vom himmlischen Tanzspiel."[1755]

[1751] RAHNER, Vom Sinn des Tanzens, 11f.

[1752] RAHNER, Der spielende Mensch, 60.

[1753] Vgl., 76.

[1754] Vgl. ebd.

[1755] Ebd.

„Der Tanz als Spiel ist sakral, weil er zunächst eine in Geste und Rhythmus verkörperlichte Nachbildung der Beschwingung ist, die Gott als das schöpferische Prinzip dem Kosmos eingegeben hat.“[1756] Hugo Rahner betrachtet die Liturgie als *heiliges Spiel* und den Menschen als den *vor Gott spielenden und tanzenden* Menschen. „Spiel ist Verzauberung, Darstellung des ganz Anderen, Vorwegnahme des Kommenden, Leugnung des lastend Tatsächlichen. Das Irdische wird im Spiel auf einmal zum Vorläufigen, bald Überwundenen.“[1757] Tanz ist also „nicht nur Freude an rhythmischer Bewegung, vielmehr ist er eine Neuschöpfung der Begebenheiten des Lebens in rhythmisch-spielerischer Form“[1758]. Das Tanz-Drama entstand wesentlich später. Das Tanz-Thema der Geschichte der Vergangenheit wird eingeflochten.[1759]

Wenn Hugo Rahner vom „Heiligen Spiel“ spricht, versucht er ein Bild des spielenden Menschen, „eine Beschreibung jener schwebenden Haltung zwischen Heiterkeit und Ernst, zwischen Scherz und Tragik, welche die Griechen […] mit dem Wort vom ‚ernstheiteren Menschen‘ bezeichnen“[1760], zu erstellen. Das Spiel ist eine tief im Menschen verwurzelte Handlung, das die Liturgie ernst nimmt. Das *Spiel*, das jenseits des absichtsvollen Dienstes liegt, bewahrt den Menschen vor einer Vereinnahmung durch vielfältige Zwecke und schafft ihm einen Raum der Freiheit. Die Liturgie benötigt neben der vorgegebenen Ordnung auch die Freiheit des Spiels, das der Freude des Festes und der Zweckfreiheit entspricht. Daher spricht Hugo Rahner von der

> „spielenden Kirche, dem leibgeistigen Raum, in dem der menschgewordene Logos sein ‚Spiel der Gnade‘ aufführt, und wo der katholische Mensch, der sich noch nicht verloren hat an einen wuchernden Intellektualismus, in seiner schönen Einheit von Begnadigung und Menschbleiben dem Gnadenspiel antwortet im Spiel seiner Sakramente und seiner Liturgie. So, dass die Kirche und liturgisches Tun ihm nur ist wie ein ‚Vorspiel‘ jener gelösten Heiterkeit, die da sein wird im ewigen Spiel der göttlichen Schau“[1761].

[1756] Ebd., 60.

[1757] Ebd., 59.

[1758] WOSIEN, Tanz im Angesicht der Götter, 11.

[1759] Vgl. ebd.

[1760] RAHNER, Der spielende Mensch, 13.

[1761] Ebd., 14.

Das Geheimnis des spielenden Menschen ist nur über den Schöpfergott zu erfassen, der die Welt wie ein ungeheures Spiel und den Menschen als Spielzeug in der Hand Gottes erschuf. Darin liegt das tiefe Geheimnis des spielenden Menschen verborgen. Nach Hugo Rahner kann nur einer sprechen, „der die wahren Bezüge aller irdischen Dinge erschaut hat im Aufblick zu Gott, der aller Wesen Wesenheit ist, und der darum den Menschen und sein Geschick nicht ernster und nicht unernster nimmt, als es einem wundersamen Spielzeug zukommt.“[1762.] Im Tanz berühren sich Festlichkeit und Spielerisches, in dem tiefer Ernst und fröhliche Heiterkeit verbunden sind:

> „Wer also Gott selig ernst nimmt, darf das Menschengeschöpf nicht so ernst nehmen, als sei in ihm aller Sinn der Dinge beschlossen: und wer einmal diese im Wesen des geschöpflich teilhabenden Seins liegende Transzendenz begriffen hat, eben der kann ‚spielen‘, denn er weiß nun um die Mitte zwischen Ernst und Scherz, zwischen Tragik des Daseins und der heiter vertrauensvollen Hingabe an das Spiel des Lebens, das geheimnisvoll gelenkt wird von der Güte einer spielenden Weisheit.“[1763]

Unter anderen greift Ronald A. Sequeira die Ansätze Hugo Rahners auf. Für ihn gelten die Versuche, spielend und experimentierend Gebärden zu finden und für das heilige Spiel zu entwickeln. Um nicht nur „in einem frommen Wunsch zu resignieren“[1764], muss gelernt werden, „für Gott Zeit zu verschwenden, Worte, Gedanken und Gebärden für das heilige Spiel zu haben“[1765].

Nach Johan Huizinga lautet die klassische Definition des Spiels:

> „Spiel ist eine freiwillige Handlung oder Beschäftigung, die innerhalb gewisser festgesetzter Grenzen von Zeit und Raum nach freiwillig angenommenen aber unbedingt bindenden Regeln verrichtet wird, ihr Ziel in sich selber hat und begleitet wird von einem Gefühl der Spannung und Freude und einem Bewusstsein des ‚Anderseins’ als das ‚gewöhnliche Leben’.“[1766]

[1762] Ebd., 16f.

[1763] Ebd., 17.

[1764] SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 39.

[1765] GUARDINI, Vom Geist der Liturgie, 104.

[1766] HUIZINGA, Homo ludens, 37.

Nach Ronald A. Sequeira hat die Liturgische Bewegung es nicht vermocht hat, das Spielerische und Bewegte in die liturgischen Gebärden einzubringen. Eine Haltung, die sich nicht in Bewegung fortsetzt, wirkt statisch und erstarrt, und erstarrte Haltungen wirken kalt.[1767]

> „Ein solches Tanzspiel ist sakral, weil es zunächst eine in Geste und Rhythmus verkörperte Nachbildung der Beschwingung ist, die Gott als das schöpferische Prinzip dem Kosmos eingegeben hat. Es ist ein Mitschwingen in jenem Rhythmus der schöpferischen Liebe; welche die Sternenwelt erschuf. Dem antiken Menschen war es bei seiner Bewunderung für die funkelnden Himmelslichter vertraut, vom Tanz der Gestirne zu sprechen.“[1768]

Im Tanz scheint das dynamische Bild auf: Die „Erfahrung der Begeisterung, von zeitloser, erfüllter Gegenwart, die den Menschen mit dem Göttlichen verbindet“[1769]. Hugo Rahner ging von der Liturgie als Spiel aus. In seiner Beschäftigung mit dem spielenden und tanzenden Menschen setzte er einen ersten Schritt zur Wiedereinführung des religiösen Tanzes in die Liturgie. Viele Autor/Innen nahmen diesen Ansatz auf und führten ihn weiter.

8.8 Meditativer Tanz – Erfahrung mystischer Ergriffenheit

Der meditative Tanz ist eine Erfahrung von mystischer Ergriffenheit. Der spontane Ausdruck einer überquellenden inneren mystischen Freude zeigt die Karmelitin und Mystikerin Teresa von Avila (1515-1582). Ein besonderes Augenmerk wird auf sie gelenkt, denn sie zeugt vom Tanz als Gebet, einer in Lob, Dank und überquellenden inneren Freude. Ihr Eintritt in die „unio mystica“ wird von ihr aufgrund einer Vision genau datiert. Die Hl. Teresa zeigt in ihrem Frauenbild eine Lebendigkeit voller Leidenschaft und Vitalität. Die große Heilige war eine Meisterin, die diese geistliche Erfahrung machte und damit auch das Praktische verband.

[1767] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 41.

[1768] FORSTNER, Die Welt der Symbole, 28.

[1769] WOSIEN, Sakraler Tanz, 7.

Oftmals nahm sie das Tamburin in die Hand und begann zu tanzen in eine Weise der mystischen Entrückung, angetrieben von einer Liebe zu Gott, die sich selbst vergisst und nur noch die Vereinigung mit Gott (unio mystica) erfährt. Die *geistliche Vermählung* weist auf das ekstatische Erleben der Hl. Teresa von Avila hin. An ihren entscheidenden Lebenswenden zeigen die Weisungen, die sie aus Visionen bezieht, wie stark alles mystisch untermauert ist. Zwischen dem Gebet der mystischen Vereinigung und dem Endstadium der geistlichen Vermählung in der der „Inneren Burg" (Castillo interior), erlebte Teresa auf ihrem Weg die Erfahrung der *Verzückung*.[1770]

> „Teresa beschreibt die höchsten Erhebungen des Geistes, ohne den Boden der Wirklichkeit zu verlieren. Ihre Mystik ist glaubwürdig, weil sie die Situation des Menschen realistisch sieht. Die Früchte des Immer-beim-Herrn-Seins sind: Selbstvergessen, Hingabe an den Mitmenschen, Verlangen, für Gott zu wirken, Umfassen des Kreuzes. Die paulinischen Worte ‚Was willst du, Herrn, dass ich tun soll?' (Apg 22,10) werden Grundhaltung der Seele. Der Mensch, der die teresianische Botschaft zu leben beginnt, muß wach und bereit sein, das ‚göttliche Licht' zu empfangen und nicht ‚zu hemmen'."[1771]

In den Nonnenerzählungen des Mittelalters wird immer wieder vom spontanen Tanzen aus mystischer Freude heraus berichtet: Allerdings wurden diese Zeichen einer strengen Prüfung unterzogen wegen des Zweifels, eine Eingebung des Bösen zu sein. Verzückungen wurden einer bloßen Erfahrung der menschlichen Schwäche zugewiesen. Josef Sudbrack weist aus seiner Sicht auf „ein der Forschung allerdings rätselhaft gebliebenes Zeugnis hin, das von einer echten Integration des Tanzens der Nonnen in das gleichsam religiöse Leben zu sprechen scheint"[1772]. Ekstasen, Visionen und Erscheinungen galten in dieser Zeit als Zeichen von Heiligkeit. Die seelische und leibliche Befindlichkeit in den unbeschreibbaren Zuständen der Ergriffenheit wird in die Mitte der Frauenmystik gestellt. Mystische Ergriffenheit als auditive oder visionäre Wahrnehmungen kann von Ekstase begleitet sein. Mystische Zustände nähern sich der Ekstase oder leiten nicht selten in Ekstase über.[1773]

[1770] Vgl. ebd.

[1771] HERBSTRITH, Waltraud, Teresa von Avila. Lebensweg und Botschaft (Buch aus der Reihe Große Gestalten des Glaubens), München / Zürich / Wien [3]1999, 82.

[1772] SUDBRACK, Tanz in der Geschichte, 32.

[1773] Vgl. ebd.

Mehr als ein ekstatisches Tanzen beschreibt Walter Nigg das *Durchbrechen der Gesetze der Schwerkraft* wiederum am Beispiel des Lebens der Hl. Teresa:

> „Wenn man sich das mehrfach bezeugte Vorkommnis konkret vorzustellen sucht, fehlen einem allerdings alle Maßstäbe zur Beurteilung dieses rätselhaften Phänomens. Nur eine befangene Besinnung kann aber das Grandiose dieses Erlebnisses übersehen, in welchem sich ein Sieg des Geistes über die Materie manifestiert, wie er einzig in der Welt der Heiligen vorkommt. Das Schwebe-Ereignis kann in helle Begeisterung versetzen, und das Ärgernis, welches es dem rationalistischen Argwohn des modernen Menschen bereitet, ist tiefer gesehen etwas Herrliches, weil nur von ihm eine aufschreckende Wirkung ausgeht. In der scheinbaren Unmöglichkeit solcher Geschehnisse liegt eine religiöse Kraft beschlossen. Wer sie aber nicht in dieser Perspektive zu sehen vermag, wird auch den tiefen Symbolgehalt nicht zu erkennen imstande sein.“[1774]

Die benediktinische Nonne Hildegard von Bingen (1098-1179) erinnert im irdischen Zusammenleben der Kommunität auf das Paradies, in dem sich jetzt schon ein Stück der künftigen Himmelsherrlichkeit realisiert. Auf eine Anfrage, ob es sich um ein liturgisches Spiel oder einen Tanz handelt, erinnert sie an das (verlorene) Paradies, in dem ein Leben in vollkommener Harmonie möglich war.[1775]

„Den vielleicht schönsten solcher Texte über das Tanzen verdanken wir Mechthild von Magdeburg.“[1776] Mechthild lebte im 13. Jahrhundert als Begine in Magdeburg.

> „Mechthilds Initiative – Tanzen als ein Bild für die Einheit von Gottes Wirken und menschlicher Freiheit – [ist] genauer […] als spekulativer Scharfsinn ergründen kann. Gemeinsam tanzend lädt der Jüngling, der für Jesu Liebe steht, sie dann ein zur tiefsten Begegnung mit Jesu selbst: Jungfrau, in diesem Lobtanz habt Ihr euch sehr schön geschwungen. Ihr sollt mit der Jungfrau Sohn euren Willen haben, denn Ihr seid herzlich müde. Kommt am Mittag zu der Schattenquelle in das Bett der Minne. Dort sollt ihr Euch mit ihm erholen.“[1777]

In diesem symbolgeladenen Text wird auf den Stellenwert der heute so genannten Meditation hingewiesen.

[1774] NIGG, Walter, Vier große Heilige, München 1964, 164.

[1775] Vgl. SUDBRACK, Tanz in der Geschichte, 28-35, bes. 32.

[1776] Ebd., 81.

[1777] Ebd., 84.

Josef Sudbrack bezeichnet damit ein „methodisches Einüben der Sensibilität für Werte; hier ist es der Wert des ‚Seelenbräutigams' Jesus Christus"[1778]. Das Beispiel vieler MystikerInnen weist auf, dass Tanz und Bewegung in die Spiritualität Eingang gefunden hat und finden darf.

8.8.1 Transzendenzerfahrung

Die Transzendenzerfahrung lässt die mystische Realisierung des Gebetes erkennen. Die meisten der älteren religiösen Tanztexte dürfen grundsätzlich „nur als spirituelle Bilder und als biblische Allegorien für eine ‚geistige' Freude verstanden werden; mit leibhaften Bildern wird ein rein geistiges Erleben und eine eschatologische Erwartung ausgedrückt"[1779].

Nach Maria-Gabriele Wosien zeugen die sakralen Traditionen „vom Verhältnis des Menschen zur transzendenten Gottesmacht"[1780]:

> „In den meditativen Übungen ist die Annäherung an das Göttliche ein psychologisches Um-Sich-Selbst-Kreisen, um alle Aspekte des Selbst betrachten zu können. Dadurch wird der Psyche das gleiche Maß an Realität zugestanden wie der Außenwelt, so dass die religiöse Erfahrung das Höchste und das Fernste sowie auch das Tiefste und dem Menschen Allernächste mit einbezieht."[1781]

Das Tanzen kann in die Nähe der Kontemplation gebracht werden. Anbetung erstreckt sich von der stillen Anbetung demütiger Hingabe bis zur Ehrerbietung mit erhobenen Händen.

Die Musik ist nicht unbedingt ein Erfordernis für Bewegung und Tanz. Der Tanz ist eine Haltung der Anbetung, die ganz auf Gott ausgerichtet ist.

[1778] Ebd., 85.
[1779] Ebd., 33.
[1780] WOSIEN, Tanz im Angesicht der Götter, 30.

> „Der Herr befiehlt uns zu tanzen, nicht allein mit den kreisenden Bewegungen des Leibes, sondern mit frommem Glauben an Ihn. Denn gerade wie einer, der mit seinem Leibe tanzt, in einem Augenblick ekstatisch schwebt, in einem anderen Augenblick in die Luft springt und in wieder einem anderen bei wechselnden Tänzen bestimmten Orten seine Ehrerbietung bezeugt, so wird auch er, der im Geiste tanzt, mit einem brennenden Glauben emporgetragen, emporgehoben zu den Sternen, während er zu gleicher Zeit den Himmel feierlich rühmt für die Tänze des Gedankens an das Paradies. Und genauso wie er, der mit seinem Leibe tanzt, während er sein Gliedmaßen schnell in der Runde kreisen läßt, sich das Recht erwirbt, teilzunehmen an dem Rundtanz – auf eben diese Weise bekommt er, der den geistigen Tanz tanzt, sich immer bewegend in der Ekstase des Glaubens, das Recht, mitzutanzen im Ring der ganzen Schöpfung.“[1782]

Zum Tanz als Transzendenzerfahrung bleibt noch zu erwähnen, dass der Faktor Zeit in der Meditation die Trennung von außen und innen aufhebt. Durch den Tanz wird Zeit zweckfrei und erfährt dennoch eine sinnvolle Gestaltung. Die Zeit wird der nicht-alltäglichen Erfahrung zugänglich gemacht: „Im zeitlosen Augenblick werden die Gegensätze transzendiert, und der Geist kann sich mit allem zu beliebiger Zeit verbinden, so dass das göttliche Zentrum all-gegenwärtig wird.“[1783]

8.8.2 Tanz als Ausdruck einer spirituellen Sehnsucht

Die Bewegungsdimension, insbesondere der Tanz ist für das spirituelle Leben bedeutungsvoll. Die innere Betroffenheit – Ganzhingabe mit Leib und Seele – kann im Tanz besser als Worte zum Ausdruck gelangen. Gerhard Wehr zitiert „für die Tradition des ‚geistigen, des meditativen Tanzes‘ einen Text des Johannes Mauburnus (Jan Mombaer, ca. 1460-1501), in dessen meditativem Handbuch ‚Rosetum‘ die Geistigkeit der ‚Devotio moderna‘ zusammengefaßt ist“[1784].

[1781] Ebd.

[1782] Über das „geistige Tanzen“. Der Text Pseudo-Ambrosius zugeschrieben, „zitiert bei: WALTER, Silja, Tanz vor dem Herrn, Zürich 1974, 574.“

[1783] Vgl. WOSIEN, Tanz im Angesicht der Götter, 31.

[1784] WEHR, Gerhard, Der innere Christus, Zur Psychologie des Glaubens, Zürich 1993, 91-93.

Die neue Frömmigkeitsgeschichte (Devotio moderna[1785]) zielt auf eine persönliche, innige Frömmigkeit und weist eine Nähe zur Mystik auf.

Diese innerliche Frömmigkeit erstrebte ein Leben in der Nachfolge Christi. Thomas von Kempen verfasste Schriften zur „Devotio moderna“. Seine „Nachfolge Christi“ wirkt sich noch heute auf die christliche Frömmigkeit aus und entspricht der Frömmigkeit der *Gottinnigkeit* im Geist der Liebe.[1786]

Josef Sudbrack macht jedoch aufmerksam, dass es sich anhand des Originaltextes zeigt, dass „Mombaer nur aus dem weit verbreiteten exegetischen Werk des Wilhelm von Paris (um 1400) zitiert und lediglich eine Allegorie, ein ‚geistiges‘ Verständnis […] des Tanzens meint“[1787].

Wie lässt sich der Tanz in die kontemplative Spiritualität integrieren, in der vor allem die Stille, Besinnlichkeit und Zurückgezogenheit gesucht wird, um sich Gott hinzuwenden? Eine Antwort wird in der *Ganzhingabe* mit Leib und Seele gefunden, die der Tanz sichtbar machen lässt. Die Kirche, die in der jüdischen Tradition stand, war sich durchaus des Tanzes als Ausdruck der Freude zur *Ehre Gottes* bewusst. Die Menschen offenbaren in der Zuwendung Gottes ihr Innerstes, so dass die Gegenwart der Liebe Gottes spürbar wird.[1788]

Im 1. Korintherbrief deutet Paulus die ganzheitliche Hingabe an: „Denn ihr seid um einen Preis erkauft worden. Verherrlicht nun Gott mit eurem Leib!“ (1 Kor 6,20). Der Aspekt der Ganzhingabe mit Leib und Seele gewinnt für das Lob Gottes eine zentrale Bedeutung, der auch Emotionen integriert. Die Bibel bezieht leibliche Anbetungsformen mit ein.

[1785] Die „Devotio moderna“ wurde von den Brüdern vom gemeinsamen Leben (Fraterherren) im 15. Jahrhundert gegründet und zeugt von einer innerlichen Frömmigkeit. Sie wird als eine kirchliche Reformbewegung im Spätmittelalter (Ende 14./15. Jahrhundert) zur Zeit des Humanismus bezeichnet. Ins Leben gerufen wird diese Frömmigkeit von Gert Groote Ende des 14. Jahrhunderts.

[1786] Vgl. SUDBRACK, Tanz in der Geschichte, 33f.

[1787] Ebd., 33.

[1788] DAVIES, Liturgical Dance, 56.

8.8.3 Zwischen ekstatischem Erleben und dem Aspekt der Lebensintensivierung

Die ekstatische Wirkung bestimmter Tänze im Zusammenhang mit Religion und Kult hat in der Geschichte des Tanzes große Aufmerksamkeit erregt.

8.8.3.1 Tanzekstase

Ekstase kann als Zustand bezeichnet werden, der stark mit einer subjektiven Empfindung verbunden ist. Eine Definition für Ekstase zu finden, ist nicht einfach und lässt sich eher umschreiben. Die offizielle Kirche lässt eine stark ablehnende Haltung zur Ekstase erkennen. Das ekstatische Erleben verdient eine Aufmerksamkeit, da sich im Tanzen die Gefahr der Ekstase verbirgt. Der ekstatische Tanz kommt in vielen Religionen vor und wird als Element kultischen Handelns dargestellt. Ein klassisches Bild für ekstatisches Erleben beschreibt Annemarie Schimmel: „Wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewusstsein hat von dem, was innen und außen ist, so hat auch der Geist, der vom erkennenden Selbst umschlungen ist, kein Bewußtsein von dem, was innen und außen ist.“[1789]

Der Mensch verliert im Zustand der Ekstase die bewusste Wahrnehmung für das, was um ihn herum passiert und tritt in eine Bewusstseinsebene ein, die ihn vom Äußeren abhebt und in ihm eine subjektive Empfindung des Losgelöstseins verursacht. Hilda-Maria Lander fordert eine persönliche Ausgestaltung des *Sich-Loslassens*:

> „Die Idee, die Liebe, das Tanzen muß durch den Menschen hin-durch, damit er nur noch er ist und in seiner entblößten Persönlichkeit sich neu ausdrückt – Umwandlung. Dieses Los-Lassen und Selbst-Vergessen im Tanz kann sich sowohl in vorgegebenen Tänzen vollziehen, die sich wiederholend rhythmisieren, als auch in ‚freien’ Tanzbewegungen.“[1790]

Der Tanz berauscht den Menschen, in dem er körperlich ergriffen wird und dem Zwang der Bewegungsmotorik beim Tanz unterliegt.

[1789] SCHIMMEL, Annemarie, Art. Ekstase, in: RGG[4] 2, 411.

[1790] LANDER, Tanzen will ich, 24.

„Ekstase als Sprengung und Entleerung vom Ich und ein Sichvermählen mit einem Größeren außerhalb dieser Welt.“[1791]

Dorothee Günther verwendet im Zusammenhang mit Ekstase Begriffe der *Entrückung* sowie des *Außer-sich-seins*. Die *Katharsis* bewirkt die psychische und geistige Reinigung durch das *Heraustreten* des Menschen aus sich selbst. Die Bibel grenzt sich allerdings in der Darstellung dieses Zustandes von der Lehre der Katharsis und deren willenlosen Körperbewegungen ab, die in vielen Kulturen anzutreffen sind.[1792]

Religionsgeschichtlich bedeutet der Begriff Ekstase „einen in allen Religionen nachweisbaren außerordentlichen Erfahrungszustand von höchster Ergriffenheit. Mystische Versenkungszustände, auditive oder visionäre Wahrnehmungen können von Ekstase begleitet sein oder in sie übergehen.“[1793]

Der Mensch wähnt sich in der Ekstase je nach den Konkretionen des „Heiligen“ in den betreffenden Religionen als von einer höheren Macht in Besitz genommen. Das *Erscheinen* der Macht wird als heilig verehrt. Das dabei empfundene innere Erregtsein findet Ausdruck in äußerer Bewegung.[1794] Dies zeigt sich besonders in den Naturreligionen und im Schamanismus: „In der Ekstase durchmißt der Schamane überirdische Regionen und erfährt sich in einem nachtodlichen, veränderten Zustand. Außerordentliche Heilungen werden oft in ekstatischen Zuständen vollzogen.“[1795]

Reinhold Müller schreibt zum Tanz als *magische Kraft* und *Therapie*: „In allen Naturvölkern gab es Kulte, in denen Menschen auf magische Weise tanzend sich der Natur zu bemächtigen trachteten.“[1796]

[1791] GÜNTHER, Tanz als Bewegungsphänomen, 90.
[1792] Vgl. ebd.
[1793] BÜRKLE, Horst, Art. Ekstase, in: LThK^3 3, 574.
[1794] Vgl. ebd.
[1795] Ebd.
[1796] MÜLLER, Tanz vor Gott, 21.

Den Naturmenschen ging es darum, „im mystischen Einswerden mit der getanzten Naturmacht magischen Einfluss auf sie auszuüben“ und um „die Bannung bedrohlicher Naturmächte in getanzter magischer Beschwörung“[1797].

8.8.3.2 Der Aspekt der Lebensintensivierung

Im heutigen Kontext ist anstelle von Ekstasen eher von Trancezuständen die Sprache. Als *Außer-sich-sein* wird der tanzende Mensch definiert, der geistig ergriffen wird und sich in einer Welt der *Ich-Entrückung* befindet. Teresa Berger bezweifelt, ob man im Tanz streng zwischen den oben genannten Größen, *Tanzrausch und Tanzekstase*, differenzieren kann. Diese Größen verschmelzen als Einheit von Leib und Seele, da der Mensch ganzheitlich erfasst wird.[1798]

Nach Teresa Berger liegt die bereits erwähnte *rhythmische Periodizität*, der intensive und nuancenreiche Spannungs-Lösungswechsel „einer der Gründe für die Charakterisierung des Tanzes durch den Begriff der ‚Lebensintensivität‘“[1799].

Dorothee Günther erachtet den *lebensintensivierenden* Aspekt des Tanzes im Tanzrausch und in der Tanzekstase und versucht, beide Größen zu differenzieren. „Rausch ist, in seiner positiven Gestalt, ein begeistertes Sich-Hingeben an Bewegung, Rhythmus, Dynamik [...], ist Steigerung des Ich.“[1800]

Nach Gabriele Wosien formuliert der Mensch in getanzten Formen Antworten auf die äußere Welt und kommt gleichzeitig mit seinem Innersten in Berührung. Dies kommt der *spontanen Reaktion* auf einen *äußeren Stimulus* gleich und kann in Worten nicht erfasst bzw. beschreiben werden.[1801]

[1797] Ebd.

[1798] BERGER, Liturgie und Tanz, 5-9, bes. 8f.

[1799] Ebd., 8.

[1800] GÜNTHER, Tanz als Bewegungsphänomen, 90.

> „Der Tanz in jeder Form ist imitativer Ausdruck und sucht so die Identität mit dem Gegenstand der Beobachtung herzustellen. Tanz ist Ekstase dadurch, dass das zündende Moment im Ursprung der Lebenskraft verwurzelt ist. Dabei ist das Bewusstsein eingependelt in einen Zustand jenseits des Denkens oder Wollens, wo es von etwas anderem bewegt wird – so wie auch wir in seltenen Augenblicken des Lebens spüren, dass Lebenskraft selbst ist, die uns lebt.“[1802]

Die Haltung der ehrfürchtigen Anbetung des Menschen lässt sich nicht durch bloßes Aussprechen von Worten begrenzen, sondern rückt den körperlichen Aspekt ins Licht.

Sie erstreckt sich von der stillen Anbetung demütiger Hinhabe bis zur Ehrerbietung mit erhobenen Händen bzw. unter Miteinbeziehung von verschiedenen Instrumenten zu Reigentänzen. Emmanuela Kohlhaas erachtet das Innehalten des Menschen im Gebet nicht im Gegensatz zur Bewegung, „sondern Bewegung und Ruhe sind wie zwei Zwillingsschwestern, die einander bedürfen. Wir bringen die Bewegung zur Ruhe, gehen zur Mitte hin und umkreisen diese“[1803].

In Meditation und Betrachtung kann eine neue Bewegung als Antwort auf den Anruf Gottes entstehen. Der Anspruch Gottes liegt dem Wesen des Menschen näher als das hektische Tun.[1804]

Gabriel Bunge weist auf die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter bzw. auf die Einheit von Leib und Seele hin. Diese Praxis sollte beim Gebet zunutze gemacht werden, die die frühe Kirche von der biblischen und apostolischen Tradition unverbrüchlich übernahm. Er weist den Vorwurf des *leibfeindlichen Christentums* zurück und berichtet über eine reichhaltige Gebetsgestik.[1805] Nach ihm beruht der Vorwurf teilweise auf einem Missverständnis:

[1801] Vgl. WOSIEN, Tanz im Angesicht der Götter, 9.
[1802] Ebd., 11.
[1803] KOHLHAAS, Tanz im Chorgestühl, 75.
[1804] Vgl. ebd.
[1805] Vgl. BUNGE, Irdene Gefäße, 122.

> „Dies zeigt sich vor allem darin, daß es keineswegs arm an Gebetsgesten war, wie dies heute leider Fall ist. Es trat ein ‚schrittweises Vergessen all dessen, was die Väter einmal bewußt und praktiziert haben. Denn unser – westliches – geistliches Leben ist keineswegs immer so arm an Gebetsgesten und dergleichen gewesen, wie dies heute leider der Fall ist.“[1806]

Mit den vielen Befürwortern des liturgischen Tanzes gesprochen, muss die Vergangenheit ernst genommen werden, um für die Gegenwart einen neuen positiven Bezug zur Leibfreundlichkeit aufbauen zu können. Nahe liegend ist der Schluss, dass der Mensch im Tanz eine größere Lebendigkeit und Freude erfährt, als wenn er einfach nur in einer Kirchenbank sitzt oder steht. Die Erfahrung des ganzheitlichen Erlebens im Tanz bietet dem Menschen ein vertieftes Erleben. Dieses Erleben dient der Lebensintensivierung und entspricht der Sehnsucht des heutigen Menschen. Wesentlich ins Auge springt der anthropologische Aspekt, die positive Betonung der Körperlichkeit im Tanz. Die Körpersprache ist ein Ausdrucksmittel des Menschen.

8.9 Der Tanz im Zeugnis der Hl. Schrift

In der Suche nach Belegen im Alten Testament, in denen von „Tanz“ die Rede ist, wird man kaum fündig, da die Sache „Tanz“ nicht eigens zum Thema gemacht wird. Wohl aber weisen verschiedene Wurzeln für den Bewegungsausdruck des Tanzes hin.

8.9.1 Tanz im Alten Testament und seine Begrifflichkeiten

Viele Bibelzitate des Alten Testamentes dürfen als Beweis dafür herangezogen werden, dass Tänze bei religiösen Anlässen eine nicht übersehbare Rolle gespielt haben. Von Bedeutung sind die nachstehenden Wortstämme zum Tanz im Alten Testament:

„ḥûl“ wird für das „kultische Tanzen“ wird der Verb חול) verwendet.

„māḥôl“ ist eine Bezeichnung für den Reigentanz (in Jer 31,13; Klgl 5,15; Ps 30,12; 149,3 und 150,4).

[1806] Ebd.

„maḥolāh“ wird hingegen für den Reigentanz in Ex 15,20; 32,19; Ri 11,34; 21,21; 1 Sam 21,12; 29,5 verwendet. Unsichere Belege sind Hld 7,1; 1 Sam 18,6.

„rqd“ ist die Bezeichnung für „hüpfen, springen“ und kommt neun Mal vor.

„pzz“ steht ebenfalls für „hüpfen und springen“ und kommt nur ein Mal vor.

„sḥq“ bezeichnet „lachen und spielen und kommt ebenfalls neun Mal vor.

„krr“ wird verwendet als sich hin und her wenden bzw. drehen und kommt drei Mal vor.

„ḥag“ ist die Bezeichnung für das Wallfahrtsfest. Ursprünglich könnte dieser Begriff „Tanz, heiliger Reigen, kultische Prozession um den Altar“ in Ps 118,27 bedeuten.

„pæsaḥ“ Diese Verbalwurzel könnte auf die Bedeutung „hinken“ und den „Hinktanz“ in 1 Kön 18,26 zurückgehen.

„χορέυωω, χορός“ Diese Bezeichnungen werden von der Septuaginta verwendet.[1807]

Für das Wort „Tanz“ sind im Alten Testament mehrere Verba und Nomina in Verwendung.

Im Hebräischen werden verschiedene Ausdrücke des Tanzens umschrieben: „Pi’ēl bedeutet eigentlich ‚lachen‘, ‚spielen‘, ‚fröhlich sein‘. Im Sinne von ‚tanzen‘ wird es in 1 Sam 18,7, 1 Chr 15,29 und Ex 32,6 gebraucht. Es zeigt sich die enge Verbindung von Tanz und Freude.“[1808] Die Tatsache, dass die „hebräische Sprache für die verschiedenen Formen des Tanzes nicht weniger als elf Vokabeln, elf Wurzeln, kennt, würde allein schon ausreichend beweisen, dass der Tanz tatsächlich eine große Bedeutung hatte“[1809].

[1807] Vgl. FABRY, Heinz-Josef, Historie: Der Tanz im alttestamentlichen Judentum, in: Chorea 1 (1996) 37-44, bes. 38f.

[1808] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 16.

[1809] NOUWENS, Tanzend wischen Gott und Welt, 42.

Der gr. Begriff „χορός“ und weitere Begriffe, wie „saltatio“, stehen für eine geregelte Folge rhythmischer Schritte bzw. Sprünge, Kreisen bzw. Schreiten in kunstgerechter Bewegungsform.[1810] Das Nomen „māḥôl“ bedeutet Reigentanz.[1811]

Die Texte des Alten Testamentes handeln mehrfach vom Reigen- und Prozessionstanz und zeigen im Allgemeinen eine Hochschätzung. Besonders in den Psalmen steht der Tanz in Verbindung mit den verschiedenen anderen Gebärden in einem Zusammenhang. Dazu gehören beispielsweise das Ausbreiten bzw. Erheben der Hände (Ps 27,2), das Klatschen der Hände (Ps 47,2), das Niederwerfen (Ps 99,5; 9) und das Stehen vor Gott (Ps 24,3).

8.9.2 Alttestamentliche Feste – Musik und Reigentanz

Biblische Zeugnisse des Alten Testamenten sprechen eindeutig für die Beliebtheit des Tanzes in der jüdischen Kultur. Einige Textstellen werden exemplarisch aufgegriffen. Der Tanz im Alten Testament ist hauptsächlich belegt als Reigen-Tanz. Wie bereits erwähnt, wird in der Septuaginata das Wort „χορός“ für den Tanz verwendet. Die Thematik Tanz besitzt zwar im alten Testament keinen eigenen Stellenwert. Der Tanz steht in Verbindung von (Volks-)Festen. In Israel wurde zu Festen getanzt, denn Fest und Tanz gehörten ursprünglich zusammen, wie einige Beispiele zeigen.

Teresa Berger weist darauf hin, dass das Kultgesetz den Tanz nicht erwähnt und den Tanz betreffend auch keine Regelung trifft. „Es läßt sich nicht übersehen, dass dieser Umstand die ablehnende Einstellung der offiziellen Instanzen zum Tanz bezeugt.“[1812]

Einen Rückblick in das Alte Testament zeigt, dass sich einige Textstellen auf den ekstatischen Tanz beziehen. Obwohl keine direkte Erwähnung zum Tanz enthalten ist, lassen die im Alten Testament erwähnten Instrumente dennoch den Schluss zu, dass ein ekstatischer Tanz stattgefunden hat. Obwohl das Tanzen nur selten explizit eine Erwähnung findet, zeigt sich eine Selbstverständlichkeit des Tanzes. Dass die

---

[1810] Vgl. FORSTNER, Die Welt der Symbole, 27.

[1811] BERGER, Liturgie und Tanz, 16.

Musik zum Kult gehört, ist unverkennbar. Harfe, Pauke, Flöte und Zither sind Instrumente, die in der Bibel tanzbegleitend erwähnt werden. Der Hinweis der Begleitinstrumente bezeugt eine reichhaltige musikalische Ausstattung der Israeliten. Zu diesen Instrumenten zählen Schlaginstrumente, wie Klappern, Becken, Rasseln, Glöckchen, Rasseln, Schrapstäbe oder Knochenratschen; Saiteninstrumente, wie Leier, Harfe und Laute und Blasinstrumente, wie Aulos, Flöten und Trompeten neben Zimbeln. Die (Lob-) Psalmen sprechen in besonderer Weise vom Tanzen im Zusammenhang von Loben und Preisen. Nicht nur der Psalm 15o, sondern die Psalmen 149,3 und 30,12 sind beispielhaft für Jubel, Freude und Lob. Die erwähnten drei Psalmen Ausdruck einer Bewegtheit, die von einer persönlichen Betroffenheit der Heilstaten Gottes sprechen und nach sichtbaren Formen des Staunens und Lobens nach außen drängen.[1813]

8.9.3 Der kultische Tanz als Abfall von Gott

Einige Zeugnisse des Alten Testamentes weisen abschreckende und positiv beispielhafte Bilder auf. Ein abschreckendes Beispiel des Alten Testamentes bezeugt den Tanz der Israeliten, welcher mit einer Verzückung in Verbindung gebracht wird. „Und wenn du dort in die Stadt kommst, wirst du einer Schar von Propheten begegnen, die von der Höhe herabkommen, und vor ihnen her Harfe und Pauke und Flöte und Zither, und sie werden weissagen“ (1 Sam 10,5).

Ein weiteres Beispiel ist der bereits erwähnte Tanz um das „Goldene Kalb“. Ein Zeichen des Abfalls von Gott zeigt, dass dieser kultische Tanz dem Jahwekult fremd ist und als Bundesbruch gedeutet wird. „Und es geschah, als Mose sich dem Lager näherte und das Kalb und die Reigentänze sah, da entbrannte der Zorn Moses, und er warf die Tafeln aus seinen Händen und zerschmetterte sie unten am Berg.“ (Ex 32,19). Der ekstatische Tanz um das „goldene Kalb“ (Ex 32,6-19) führt die Zuchtlosigkeit des Volkes vor Augen.

[1812] Ebd.

[1813] Vgl. ebd., 16-21.

Darin wird deutlich, dass sich der Zorn Moses allerdings nicht gegen den Tanz, sondern gegen das dahinter liegende Motiv dieses Tanzes wendet. Dieses Motiv entspricht der kultischen Verehrung des Kalbes, die dem Götzenkult dient und daher verwerflich ist, da die alleinige Anbetung Gott Jahwe zukommt.

8.9.4 Der „Hink-Tanz“

Im negativen Sinne ist auch der Tanz der Baalspropheten („Hink“-Tanz) beim Opfer auf dem Berg Karmel erwähnenswert Der „Hink-Tanz“ ging mit einer Raserei der Baalspropheten um den Altar einher. In der Geschichte Elias und der Propheten auf dem Berg Karmel wird der Jahwe-Kult dem dämonischen Baals-Kult entgegengesetzt.

> „So nahmen sie den Jungstier, den man ihnen überlassen hatte, und richteten ihn zu. Darauf riefen sie vom Morgen bis zum Mittag den Namen des Baal an: Baal, antworte uns! Aber da war kein Laut, keine Antwort. Und sie hüpften um den Altar, den man gemacht hatte. Und es geschah am Mittag, da verspottete Elia sie und sagte: Ruft mit lauter Stimme, denn er ist ja ein Gott! Er ist sicher in Gedanken, oder er ist austreten gegangen, oder er ist auf der Reise; vielleicht schläft er, dann wird er aufwachen. Da riefen sie mit lauter Stimme und ritzten sich, wie es bei ihnen der Brauch war, mit Messern und mit Spießen, bis das Blut an ihnen herabfloß. Und es geschah, als der Mittag vorüber war, da gerieten sie in Raserei, bis zur Zeit, da man das Speisopfer opfert; aber da war kein Laut, keine Antwort, kein Aufhorchen.“ (1 Kön 18,26-29)

Teresa Berger betrachtet das „Hinken“ im spöttischen Sinne als ungewiss. Unter Umständen ist das Umtanzen des Altars als kultische Bewegung zu verstehen.[1814]

8.9.5 Tanz zwischen Erotik und Verteufelung

Jesus Sirach warnt in der Bibel gegen die Einschleichung des Dämonischen in religiöse Tänze: „Verkehr nicht mit einer Saitenspielerin (Tänzerin), damit du nicht durch ihre Töne gefangen wirst“ (Sir 9,4).

[1814] Vgl. ebd., 16.

Diese letzte Erwähnung zeigt eine zunehmende Profanisierung des religiösen Tanzes, die mitunter auch erotische Züge enthielt. Einer der zentralen Gründe für die Ablehnung in der frühen Kirche dürfte die Nähe zum Sinnlich-Emotionalen und zum Ekstatischen (Tanz) sein.[1815] Obwohl der Tanz um das Goldene Kalb ein abschreckendes Bild aufweist, sind dennoch positive Einstellungen gegeben: „Alles ist relativ! Es kommt offensichtlich auf den Blickwinkel an. Tanz ist etwas Schönes, ästhetisch, erbaulich, meditativ und festlich schön. Aber der Tanz kann auch Frustration und Verärgerung hervorrufen.“[1816]

8.9.6 Davids Tanz vor der Bundeslade

Die ältesten Belege ranken sich um die Bundeslade. In der vorstaatlichen Zeit wurden Ortsverlagerungen dieses beweglichen Heiligtums der Israeliten vollzogen. Nach der Niederlage durch die Philister und dem Verlust der Bundeslade wird die Lade Gottes als „Symbol der Präsenz des Gottes Israels“[1817] ins Heerlager geholt und von den Priestern feierlich begleitet. Bei ihrer Ankunft wird sie mit Freudentänzen empfangen. Dies veranlasste die Philister zu erstaunten Fragen: „Was ist das für ein gewaltiges Jauchzen im Lager der Hebräer?“ (1 Sam 4,6) Durch das laute Geschrei im Lager der Israeliten erkannten sie: „Gott ist ins Lager gekommen!“ (1 Sam 4,7) In den tänzerischen Bewegungen Davids vor der Bundeslade werden die eingangs erwähnten Wortstämme des Tanzes im Alten Testament besonders deutlich: „Die Tanzbewegungen Davids sind herauszulesen in den Worten ‚sahag‘ (tanzt), ‚karar‘ (sich drehen), ‚pazaz‘ springt) und ‚hul‘ (sich herumwirbeln).“[1818]

[1815] Vgl. SUDBRACK, Tanz in der Geschichte, 43.

[1816] FABRY, Tanz im alttestamentlichen Judentum, 37.

[1817] Ebd., 42.

[1818] SEQUEIRA, Ronald A., Klassische indische Tanzkunst und christliche Verkündigung. Eine vergleichende religionsgeschichtliche-religionsphilosophische Studie (Freiburger Theologische Studien 109), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1978, 227.

Nach Maria-Gabriele Wosien wurde der Tanz Davids vor der Bundeslade zum „Vorbild für das Tanzen innerhalb der frühchristlichen Kirche“[1819]. Dieser Tanz kann auch als Prozessionstanz gesehen werden.

8.9.7 Siegestänze

Siegestänze galten als festes Brauchtum. In Ex 15,20f. wird vom „Schilfmeerlied“ Zeugnis abgelegt. Mirjam, die Schwester des Mose, und die Frauen tanzten nach dem Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer. Dieser Tanz der Frauen bringt Freude und Dank sowie das Lob an Gott Jahwe für den Sieg und die Rettung in klingender Sprache im Schilfmeerlied zum Ausdruck:

> „Und die Prophetin Mirjam, Aarons Schwester, nahm das Tamburin in ihre Hand, und alle Frauen zogen aus, hinter ihr her, mit Tamburinen und in Reigentänzen. Und Mirjam sang ihnen zu: Singt dem Herrn, denn hoch erhaben ist er; Pferd und Wagen warf er ins Meer!“ (Ex 15,20f.)

Ein weiteres Beispiel eines Reigentanzes der Frauen kann als Siegestanz bezeichnet werden: „Als sie nach Davids Sieg über den Philister heimkehrten, zogen die Frauen aus allen Städten Israels König Saul singend und tanzend mit Handpauken, Freudenrufen und Zimbeln entgegen“ (1 Sam 18,6).

Nach Heinz-Josef Fabry ist ein freudiges Verhalten nach einem militärischen Sieg in allen Kulturen belegt. Dabei wird zwischen kultischen und profanen Siegesfeiern differenziert.[1820]

Ein *prozessionales* Element kommt in einem weiteren Siegstanz zum Ausdruck:

> „Alle Frauen in Israel eilten herbei, um Judit zu sehen, und sagen ihr Lob. Als sie sich ihr zu Ehren zu einem Festreigen aufstellten, nahm Judit belaubte Zweige in die Hand und gab auch den umstehenden Frauen davon. Sie und ihre Begleiterinnen setzten sich Kränze von Ölzweigen auf, und so gingen sie vor dem ganzen Volk her und führten den Festreigen der Frauen an. Es folgten alle Männer Israels in Waffen und mit Kränzen geschmückt.“ (Jdt 14,12f.)

[1819] WOSIEN, Tanz im Angesicht der Götter, 29.

[1820] Vgl. FABRY, Tanz im alttestamentlichen Judentum, 39f.

8.9.8 Tanz zur Thronbesteigung Salomons

Dieser Tanz ist wie bei den meisten Tänzen im alten Testament sowohl als Reigen- wie auch als Prozessionstanz belegt: „Das Volk zog mit ihm hinauf. Dabei spielten sie mit Flöten und waren voller Freude, so dass bei ihrem Geschrei die Erde zu bersten drohte“ (1 Kön 1,40). Bei diesem Zitat fehlt jeglicher Hinweis zum Tanzen. Die Thronbesteigung wurde festlich gestaltet. Musik und Freude lassen auf einen Tanz schließen.[1821]

8.9.9 Affination von Tanz und Fest im Judentum

Eine starke Affination von Tanz und Fest zeigen drei der bedeutendsten Feste im Judentum. Im jüdischen Sprachgebrauch stehen die Bezeichnungen der Feste mit dem Wortstamm „hāg“ als Terminus in einem im Zusammenhang mit Festmählern stattgefundenen Tanzes: Das Fest der ungesäuerten Brot wird als „hag ha-Mazzoth“, das Wochenfest als „hag ha-Kazir“ und das Laubhüttenfest als „hag ha-Asiph“ bezeichnet.[1822] In bemerkenswerter Weise besitzt diese Sprachwurzel „hāgag“ folgende Bedeutung: „in einem Kreis herumgehen“, „Umgang“, „Reigen“ (das gebräuchlichste Wort für das Fest.[1823]

Zur Ausführung gelangt nun ein Erntetanz anlässlich der Weinlese. Der biblische Text stammt aus der Zeit der Landnahme. Aus Anlass am Jahwe-Heiligtum in Schilo wird von einem Tanz berichtet. Alljährlich pilgerten die Israeliten nach Schilo, um gemeinsam das Fest zu begehen. Die Töchter des Volkes Israel zogen in die Weinberge, um dort am Laubhüttenfest den Reigen zu tanzen. Die Weinlese stand seit der kannaanäischen Zeit mit der Kraft Gottes, die die Fruchtbarkeit stiftet, in Verbindung. Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieser Reigen einen kulturellen Hintergrund besitzt. Diese Erzählung erinnert an den „Raub der Sabinerinnen“[1824].

[1821] Vgl. BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 26.
[1822] Vgl. ebd., 26f.
[1823] Vgl. NOUWENS, Tanzend zwischen Gott und Welt, 43.
[1824] Vgl. FABRY, Tanz im alttestamentlichen Judentum, 39.

> „Und sie sagten: Siehe, da ist doch ein Fest des Herrn von Jahr zu Jahr in Silo, das nördlich von Bethel liegt, gegen Sonnenaufgang von der Straße, die von Bethel nach Sichem hinaufführt, und südlich von Lebona. Und sie befahlen den Söhnen Benjamin: Geht hin und legt euch in den Weinbergen auf die Lauer! Und wenn ihr dann seht, sie, die Töchter von Silo ziehen heraus, um im Reigentanz zu tanzen, dannn kommt hervor aus den Weinbergen und fangt euch unter den Töchtern von Silo jeder seine Frau und zieht wieder hin ins Land Benjamin! Da machten es die Söhne Benjamin so und nahmen sich Frauen nach ihrer Zahl von den Tanzenden, die sie raubten.“ (Ri 21,19-21)

8.9.10 Der Hochzeitstanz

Von einem Hochzeitstanz ist im Alten Testament nicht die Rede. Trotzdem ist kaum zu bezweifeln, dass Tänze an Hochzeiten stattgefunden haben. „Im rabbinischen Judentum war der Hochzeitstanz dagegen ein fester Brauch, wie der Talmud (Ketubim 7a) berichtet. Es war ein Tanz vor und zu Ehren der Braut, wo bei der oder die Tänzer Myrtenzweige mit sich trugen.“[1825] Teresa Berger rechnet den Tanz im Hohen Lied zu den Hochzeitstänzen. Sie führt als einzigen Hinweis eines Hochzeitstanzes den „Schwerttanz“ an und fügt hinzu, dass die Übersetzung ungewiss ist. In Syrien war der Schwerttanz ein fester Bestand des Hochzeitsritus.[1826]

> „Dreh dich um, dreh dich um, Sulamith! Dreh dich um, dreh dich um, dass wir dich anschauen! Was wollt ihr an Sulamith schauen beim Reigen von Mahanajim? Wie schön sind deine Schritte in den Sandalen, du Tochter eines Edlen! Die Biegungen deiner Hüften sind wie Halsgeschmeide; ein Werk von Künstlerhand.“ (Hld 7,1f.)

Heinz-Josef Fabry ist jedoch anderer Meinung. Nach ihm ist der hebräische Text kaum wieder herstellbar. In diesem Bibelzitat ist von einem Hochzeitstanz nicht die Rede. Nur die Kommentare sind sich einig darin,

> „dass hier keine Tanzbewegung des Mädchens gefordert wird, vielmehr soll sie sich dem Betrachter so zuwenden, dass er ihre Schönheit bewundern kann. Zugleich aber soll durch eine entrüstete Gegenfrage jeder Voyeurismus ausgeschaltet werden. Es geht nicht an, dieser Frau zuzuschauen, wie man im Heerlager den tanzenden Kurtisanen zuschaut.“[1827]

[1825] Ebd., 41.

[1826] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 17.

[1827] FABRY, Tanz im alttestamentlichen Judentum, 41.

Wie bereits erwähnt, gibt es nach Heinz-Josef Fabry im Gegensatz zu Teresa Berger[1828] und Oscar William E. Oesterley[1829] keinen Hinweis auf einen Schwerttanz als Bestandteil des Hochzeitsrituals. Ein Schwerttanz, der zum tödlichen Kampfspiel entartete, liegt möglicherweise in Buch Samuel vor.[1830]

8.9.11 Tanz aus Anlass der Freude und der Trauer

Wie nahe Freude und Trauer nebeneinander liegen, zeigt die Heilige Schrift, in dem die Trauer als Gegenstück der Freude genannt wird Die Freude hält nur eine gewisse Zeit an und verwandelt sich in Trauer: „Die Freude unseres Herzens hat aufgehört, in Trauer ist unser Reigen verwandelt“ (Kla 5,15). Alles im Leben hat seine Zeit, „eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen, eine Zeit für die Klage und eine Zeit für den Tanz“ (Koh 3,4).

Ob es den Tanz anlässlich einer Totentrauer gegeben hat, bleibt offen. Der Trauertanz wird im Alten Testament an keiner Stelle mit Sicherheit belegt. Allerdings kannten die benachbarten Kulturen Tänze im Zusammenhang mit Totenriten. Das rabbinische Judentum kennt die Sitte, dass an Gedächtnistagen bedeutender Männer (Märtyrerfeste) an ihren Gräben getanzt wurde.[1831] Das Alte Testament „hebt sich gerade in seiner Zurückhaltung bei Totenriten von seiner Umwelt ab“[1832].

8.9.12 Umzüge und Prozessionen im Alten Testament

Der kultische Einzug Jahwes in der Gestalt eines Königs in das Heiligtum lässt an eine Prozession denken. In Israel waren der Kulttanz und der Tanz um heilige Gegenstände, z.B. das Umschreiten von Altären bekannt. Bezeugt sind auch religiöse Prozessionen, bei denen getanzt wurde.

[1828] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 21.

[1829] Vgl. OESTERLEY, William Oscar Emil, The Sacred Dance. A Study in Comparative Folklore, Cambridge 1973, 178f.

[1830] Vgl. FABRY, Tanz im alttestamentlichen Judentum, 41.

[1831] Vgl. ebd.

[1832] BERGER, Liturgie und Tanz, 19.

Der *Tanz Davids*, der auch als Tanz vor Gott gedeutet wird, liefert ein Beispiel für die wichtigste Stelle eines *Prozessionstanzes* bei der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem.

Bei diesem Prozessionstanz gerät der König von Israel außer sich und wirft seine Kleider vom Leib bis auf den leinenen Schurz und tanzt den ganzen Weg vor der Bundeslade her.

> „Und es geschah, wenn die Träger der Lade des Herrn sechs Schritte gegangen waren, opferte er einen Stier und ein Mastkalb. Und David tanzte mit aller Kraft vor dem Herrn, und David war mit einem leinenen Ephod gegürtet. So brachten David und das ganze Haus Israel die Lade des Herrn hinauf mit Jauchzen und mit Hörnerschall.“ (2 Sam 6,13-15)

Dieses Beispiel gilt als Indiz dafür, dass Fest und Festfreude mit dem Tanz in Zusammenhang stehen. Davids Tanz weist außerdem ein ekstatisches Element auf, in dem sogar die Kleider fallen gelassen wird werden. Tanz wird im alttestamentlichen Gottesdienst in *Prozessionsformen* als „Voran-Tanzen“ bezeugt.[1833] Die Psalmen beweisen eindeutig, dass sakraler Tanz, Fest und Kult und die Gebetsgebärden eng miteinander in Verbundenheit stehen. „Loben sollen sie seinen Namen mit Reigen, mit Tamburin und Zither sollen sie ihm spielen!“ (Ps 149). Folgendes Beispiel zeigt, dass keine tänzerischen Elemente zum Thema gemacht werden.[1834] Das „Voran-Tanzen“ kommt in einem weiteren Psalm zum Ausdruck: „Gesehen haben sie deine Umzüge, o Gott, die Umzüge meines Gottes, meines Königs, ins Heiligtum. Voran gingen Sänger, danach Saitenspieler, inmitten tamburinschlagender Mädchen“ (Ps 68,25f). Ein Beispiel der Psalmen, die an die an die *Tempeleinzugsliturgien* erinnern, lautet: „Wer darf hinaufsteigen auf den Berg des Herrn, und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?“ (Ps 24,3) Vor dem Herrn zu tanzen kommt dem Lob und seiner Verehrung gleich.

[1833] Vgl. FABRY, Tanz im alttestamentlichen Judentum, 42.

[1834] Vgl. ebd., 39f.

8.9.13 Tanz im Neuen Testament

Zu einer Hochzeitsfeier und zum Festmahl gehören Flötenspiel und Tanz. Im Neuen Testament wird der profane und verführerische Tanz der Tochter des Herodes als negatives Beispiel des Tanzes erwähnt. „Da kam die Tochter der Herodias und tanzte, und sie gefiel dem Herodes und seinen Gästen so sehr, dass der König zu ihr sagte: Wünsch dir, was du willst; ich werde es dir geben“ (Mk 6,22).

Ein positives Beispiel der Festfreude und des fröhlichen Tanzens im Neuen Testament zeigt das Gleichnis vom verlorenen Sohn. An keiner Stelle findet sich eine Erwähnung von Christus zum Tanz. Er spricht vom Tanz als Begleitung zu den Festmahlzeiten, wie zum Beispiel im Gleichnis vom verlorenen Sohn:

> „Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden. Und sie begannen, ein fröhliches Fest zu feiern. Sein älterer Sohn war unterdessen auf dem Feld. Als er heimging und in die Nähe des Hauses kam, hörte er Musik und Tanz.“ (Lk 15,24f.)

Feste und Feiern hat es auch im Neuen Testament zur Lebenszeit Jesu gegeben. Das Neue Testament berichtet an mehreren Stellen von der Teilnahme Jesu an Festen. Dies zeigen einige biblische Beispiele der jüdischen Kultur. So fand ein Hochzeitsfest in Kana in Galiläa statt, zu dem Jesus und seine Jünger eingeladen wurden (vgl. Joh 2,1-2). „Einige Zeit später war ein Fest der Juden, und Jesus ging hinauf nach Jerusalem“ (Joh 5,1).

„Das Laubhüttenfest der Juden war nahe“ (Joh 7,2) und „als aber seine Brüder zum Fest hinaufgegangen waren, zog auch er hinauf“ (Joh 7,10). Dabei kann angenommen werden, dass Jesus als Jude, der unter seinem Volk gelebt hat und ihm die jüdischen Sitten und Gebräuche vertraut waren, mitgefeiert hat, sei es auf der Hochzeit in Kana oder in Jerusalem bei Laubhüttenfest zur Einstimmung in den Lobpreis Gottes.[1835]

Nach Christine Bittner ist mit Jesus die *Zeit des Feierns* angebrochen. Jesus ist der Einladende zum Fest: „Seine Botschaft verkündet die Gottesherrschaft. Jetzt soll sie sich erfüllen, worauf die Juden Tag um Tag gewartet hatten. Eine freudige Nachricht! Sein Aufruf ist: Wartet nicht auf dereinst – nein, feiert jetzt mit!“[1836]

Dieser biblische Aufruf gilt nicht nur für die jüdischen, sondern für alle Völker, auch der christlichen bis in die Gegenwart.

8.10 Tanz im Kult nichtchristlicher Religionen und Völker

Für ein heutiges Verständnis des liturgischen Tanzes ist ein Rückblick in die Geschichte des Tanzes von wichtiger Bedeutung. Religiöse Tänze finden sich in nahezu allen Religionen. Der kultische Tanz fand bei den nichtchristlichen Völkern eine große Beliebtheit und Selbstverständlichkeit. Die Art des Feierns glich sich an die Elemente der antiken Völker an, zu denen Bewegung und Musik bzw. Gesang dazugehörten.

Die jüdische Kultur war für Tanzformen der heidnischen Umwelt aufgeschlossen.[1837] Die christliche Kirche wurde mit dem antiken Tanz konfrontiert, der ursprünglich sakraler Natur war. Allerdings büßte er seine Bedeutung für das religiöse Leben zum Großteil ein und blieb nur in den Mysterienreligionen lebendig. In primitiven Kulturen wird die herausragende Bedeutung des Tanzes „legitimiert mit seiner mystischen Herkunft“[1838]. Der Tanz spielte besonders in den Dionysosmysterien eine Rolle. Dionysos war der „Tanzgott“ der Griechen und wird häufig in einer bestimmten Tanzstellung – mit vier oder mehreren Armen dargestellt.[1839] Kultische Handlungen und Tanz waren miteinander verwoben. Dies wird mit folgender Tatsache unter Beweis gestellt:

[1835] Vgl. BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 28.
[1836] Ebd.
[1837] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 22-29, bes. 23f.
[1838] Ebd., 10.

„Als die Eingeborenen im Gebiet des Swan River in Afrika erstmals das Sakrament der heiligen Kommunion kennenlernten, nannten sie es einen Tanz.“[1840] Wegen des offiziell als Kultbrauch von Heiden und Häretikern verstandenen (unsittlichen) Tanzes zeigten die abendländischen christlichen Kirchen ihre Ablehnung, die bis in die moderne Zeit hineinreichte.

8.11 Ein historischer Rückblick – Umstrittenheit bzw. Ablehnung des Tanzes

In dieser Reflexion soll die Entwicklung nachgezeichnet werden, insofern sie den Tanz betrifft und die Zusammenhänge zwischen Religion und Tanz darstellt. Für einen umfassenden Gesamtrückblick ist die Geschichte des Tanzes in der Kirche viel zu bewegt und würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Einige ins Auge springenden Rückblicke in die Vergangenheit sind dennoch erwähnenswert, die sowohl negative wie auch positive Einstellungen zum Tanz zeigen. Zahlreiche Autoren,[1841] die sich mit dem (liturgischen) Tanz beschäftigen, kommen nicht umhin, die Geschichte des Tanzes in Betracht zu ziehen. In der Vergangenheit zeigt sich eine wechselvolle Geschichte der Ablehnung und einer zaghaften Annäherung.

Nach Kurt Koch dürfte das *sinnlich-erotische Element*, „das in jedem Tanz enthalten ist, der eigentliche Grund gewesen sein, warum der Tanz von der christlichen Kirche über so lange Zeit hin beargwöhnt wurde und warum wir bis in die neuere Zeit kaum lebendige Traditionen des liturgischen Tanzes kennen“[1842].

[1839] Vgl. NOUWENS, Tanz zwischen Gott und Welt, 19.

[1840] SORELL, Walter, Knaurs Buch vom Tanz, Der Tanz durch die Jahrhunderte, München / Zürich 1969, 14.

[1841] Namentlich genannte Autor/Innen, die in dieser Arbeit Berücksichtigung finden, sind u. a. vornehmlich Hugo RAHNER, Romano Guardini, Teresa BERGER, Lambert NOUWENS, Ronald A., SEQUEIRA, Dorothee GÜNTHER, Kurt KOCH, Gereon VOGLER, Josef Christine BITTNER, Maria-Gabriela WOSIEN, Davies JOHN-GORDON, Heinz BRAKMANN, Karl-Heinz FABRY, Silja WALTER, Kerstin KUPPIG.

[1842] KOCH, Gottesdienst und Tanz, 63.

Außerdem sollte der Profanisierung des Tanzes entgegen gewirkt werden. Josef Sudbrack erwähnt den religiösen Tanz im Hinblick der ambivalenten Haltung gegenüber dem Tanz:

> „Die Religionsgeschichte zeugt in unübersehbarer Eindeutigkeit von der Ambivalenz, die auch und gerade dem Tanzen innewohnt. Deshalb sind zum Beispiel gerade die religiösen Tänze aus der Willkür der Tanzenden herausgenommen und in eine strenge, festgelegte Form hineingebunden worden. Es sollte sich nichts Dämonisches einschleichen in die Religiosität des Tanzens."[1843]

8.11.1 Verhältnis des Urchristentums und der Alten Kirche zum Tanz

Die junge Kirche musste hart gegen die heidnischen Götter ankämpfen. Da sowohl die Heiden wie auch die Juden Gott (bzw. die Götter) durch Tanz und Musik verehrten, gestaltete sich dieser Kampf erschwert. Bei den Griechen bestand eine *hochentwickelte Gebärdensprache*. Manche Christen, die vor kurzem vom Heidentum zum Christentum übertraten, ließen sich von den Sakraltänzen der Griechen verleiten.[1844]

Als bedauerlicher Irrtum der Kirchenväter stellt sich heraus, dass diese nicht nur gegen die Heidengötter polemisierten, sondern damit auch die Ausdrucksdimension verurteilte.[1845]

Unsittliche Lieder wurden mit Tanz und Musik identifiziert. Im Grunde sind die Ausdrucksdimensionen neutral und vermögen verschiedene Inhalte auszudrücken. Dies führte zum fehlerhaften Schluss:

> „Ein gläubiger Christ darf kein heidnisches Lied singen […], denn es könnte sich ereignen, daß er bei den Gesängen auch die dämonischen Namen der Götzen erwähnte, und anstatt des Heiligen Geistes würde er dann dem Bösen bei sich Einlaß gewähren."[1846]

[1843] SUDBRACK, Tanz in der Geschichte, 43.

[1844] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 91-96, bes. 93f.

[1845] Vgl. ebd.

[1846] QUASTEN, Johannes, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (LQF 25), Münster 1930, 159.

Zu einem tragischen Missverständnis kam es, dass die meisten Kirchenväter davon ausgingen, dass der Tanz in einem unlösbaren Bande mit dem *Heidenkult* stand und die frühchristliche Kirche die verschiedenen Arten der Tanzzwecke im außerkultischen Bereich unberücksichtigt blieben. Das negative Beispiel des Tanzes der Salome vor Herodes weist nicht nur einen erotischen Charakter auf, sondern zeigt dämonische Züge. Wegen der Verknüpfung mit dem heidnischen Kult wandte sich die alte Kirche schroff gegen den Tanz und wie bereits angedeutet, wurde der Tanz als *Gefährdung der Sittlichkeit* eingeschätzt.[1847]

Der Tanz der Salome löste eine starke Abneigung in der Kirchengeschichte aus, die Kirchenväter zu Aussagen der *teuflischen Absichten* des Tanzes veranlassten. Es zeigt sich, dass die Gründe der genannten Beispiele für die Verteufelung des Tanzes von einer einseitigen Bibelauslegung her verständlich sind und der Tanz recht früh aus der Kirche verbannt worden ist. Nach einer genaueren Betrachtung kann sich der Vorwurf der Verteufelung in heutiger Sicht nicht mehr aufrechterhalten.[1848]

> „Aber dennoch ist diese Scheu oder Angst vor dem Sich-Ausliefern der eigenen Initiative an die Sexualität und an den ekstatischen Rausch des Tanzens ein Grund dafür, daß die christliche Tradition beidem nicht mit der Offenheit begegnen konnte, die wir heute suchen.“[1849]

Die Alte Kirche nahm trotz ihres alttestamentlich-jüdischen Erbes eine ablehnende Haltung gegenüber dem Tanz ein. Wie bereits mehrfach angedeutet, besitzt der Tanz vorchristliche Wurzeln. Teilweise bestand diese Haltung sogar gegenüber der Musik.

In Israel galt der Tanz als kultischer Vollzug. Die ersten Christen übernahmen zunächst die gottesdienstlichen Formen des Judentums und hielten in der Tradition ihres jeweiligen Brauchtums am Tanzen fest. Zwischen dem Judentum und dem Christentum sind deutliche Parallelen zum Tanz erkennbar. Die Juden waren ein ausgesprochen tanzfreudiges Volk.

[1847] SUDBRACK, Tanz in der Geschichte, 43.

[1848] Vgl. ebd.

[1849] Ebd.

Es ist anzunehmen, dass der religiöse Tanz Eingang in ihren Kult gefunden hat. Wenn in der Alten Kirche die Rede vom Tanz war, stand das große Negativbeispiel von Salomes Tanzen (Mk 6,21-29) im Blickfeld. Über die Praxis des religiösen Tanzes lässt sich nichts Einheitliches aussagen. Als sich jedoch das Christentum ausbreitete, kam es zum Konflikt der Alten Kirche mit dem Tanz. Die alte Kirche nahm trotz des alttestamentlich-jüdischen Erbes eine ablehnende Haltung gegenüber dem Tanz ein. Und obwohl versucht wurde, die Gebräuche mit christlichem Inhalt zu füllen, kam es trotzdem zu Entartungen.[1850]

Hinsichtlich des Tanzes im Gottesdienst hat sich eine Umstrittenheit heraus gestellt. Die abendländischen christlichen Kirchen lehnten den Tanz als Kultbrauch von Heiden und Häretikern ab. Nach Teresa Berger büßte der Tanz in der Alten Kirche seinen religiös-kultischen Charakter ein. In der Alten Kirche hat der Tanz nur noch wegen seines symbolischen Charakters für das *ewige Leben* eine Bedeutung. Nur in den Mysterienreligionen blieb der Tanz lebendig.[1851] Die Christen tanzen vor allem bei Märtyrerfeiern. In der damaligen Umwelt war es üblich, dass die Christen Gedächtnisfeiern an den Jahresfeiern für die Märtyrer abhielten.[1852]

Eine Verurteilung des Tanzes bei Johannes Chrysostomus lautet: „Wo eben der Tanz ist, da ist auch der Teufel mit dabei!“[1853] Die Frage nach dem Verhältnis von Tanz und Gottesdienst stand im Zusammenhang von Tanz und Teufel.

Mit dem Beginn der Reichskirche setzte eine massive Kritik gegen das Tanzen der ein. Somit wurde in den ersten Jahrhunderten nach Christus die Weichen für spätere Entwicklungen und Gegebenheit gestellt.

[1850] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 29-32, bes. 30.

[1851] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 24.

[1852] LANDER, Hilda-Maria, Tanz – sprachlose Verkündigung. Der kämpfende Jakob – körperlich gewordene Lebenserfahrung aus dem Alten Testament, in: KatBl 1 (1981) 63-71, hier: 64.

[1853] „Ἔνθα γὰρ ὀρχησις, ἐκεῖ διάβολος.“ – „Ubi enim saltatio, ibi diabolus.“ Siehe CHRYSOSTOMUS, Johannes, Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam, Homilia XLVIII, Kap. 3, in: PG 58 (1862), 487-496, hier: 491, dt. in: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus / aus dem Griechischen übers. von Johannes Chrysostomus BAUR (Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 23), Kempten / München 1915, Achtundvierzigste Homilie, Kap. 3, 72f.

„Der antike Tanz, mit dem sie konfrontiert wurde, war ursprünglich sakraler Natur, hatte aber seine Bedeutung für das religiöse Leben zum großen Teil eingebüßt.“[1854] Dies betraf nicht nur den Tanz und Gottesdienst. „Aus einer Periode der Improvisation und Mannigfaltigkeit entstanden in Anlehnung an und in Auseinandersetzung mit der antiken Welt feste gottesdienstliche Formen und Vorschriften.“[1855]

Bei den Kirchenvätern lag *Tanzkritik und Tanzlob* nahe beieinander. Es gab durchaus Versuche positiver Ansätze für den religiösen Tanz. Immer wieder äußerten sich Theologen positiv über den religiösen Tanz. Nach Kurt Koch handelt es sich bei den positiven Tanzbeispielen handelt um den Symbolwert. Der Tanz entspricht nicht der Realität der damaligen Praxis. Die Kirchenväter dürften die Vorstellung vom Tanz der Seligen oder vom Tanz der Engel aufgegriffen haben. Dies gründet in der bestehenden Annahme, dass die Hauptbeschäftigung der Seligen *in Gesang, Tanz und Spiel* bestand. Diese Vorstellung war in der antiken Welt vorherrschend. In konsequenter Weise grenzte sich die offizielle Kirche vom Tanz als Ausdruck des Heidentums ab. Offensichtlich war er in *christlich-häretischen Randgruppen* und in den *Mysterienreligionen* bedeutsam.[1856] Einerseits ist die Rede vom Tanz „als himmlischen Chorreigen“, vom „Tanz der Seligen bzw. der Engel“ und andererseits wird Tanz einer massiven Kritik unterzogen bzw. verteufelt. Das zeigt die Tatsache, dass die Kirchenväter zwischen der Verurteilung des Tanzes und der symbolischen Verwendung keine Spannung sahen.[1857]

Ein Beispiel dieser symbolischen Verwendung bringt folgendes Zitat von Johannes Chrysostomus bringt zum Ausdruck: „Nicht zum Tanzen hat uns ja Gott die Füße gegeben, sondern […] damit wir mit den Engeln den Chorreigen bilden.“[1858]

[1854] BERGER, Liturgie und Tanz, 24.

[1855] Vgl. ebd., 22.

[1856] Vgl. KOCH, Gottesdienst und Tanz, 63-65, bes. 63.

[1857] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 28.

[1858] „Ουδὲ γὰρ εις τοῦτο ἔδωκεν ἡμῖν πόδας ὁ Θεὸς, ἀλλ’ […] ἵνα σὺν ἀγγέλοις χορεύωμεν.“ – „Neque enim ideo pedes nobis dedit Deus, ut iis turpiter utamur, sed […] ut cum angelis choreas agamus.“ Siehe CHRYSOSTOMUS, Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam, Homilia XLVIII, Kap. 3, 491.

Die Praxis des offensichtlichen (Leichen-)-Tanzes stieß auf heftige Kritik. Diese Entartungen führten zum Verfall des religiösen Tanzes.[1859]

Nach Ronald A. Sequeira sind „selbst seit den Anfängen der christlichen Überlieferung, wo man noch Spuren der Integration einer bewegten Leiblichkeit in das religiöse Tun finden kann, diese schon eingefärbt von Leibesverachtung.“[1860]

Johannes Quasten schreibt die Entwicklung der Kritik und Ablehnung gegenüber dem Tanz und der Musik der negativen Einstellung zu, die die Kirchenväter gegenüber dem Tanz, aber auch gegenüber der Musik im heidnischen Kult einnahmen. Das kirchliche Urteil über das frühchristliche Tanzverständnis unterliegt einem großen Missverständnis von Seiten der offiziellen Kirche.[1861]

Teresa Berger begründet die Kritik der Kirchenväter, die sich auf folgende Faktoren bzw. Tatsachen zurückführen lassen.

- Der Tanz, wie er sich in der griechisch-römischen Welt darstellte, war stark von heidnischen Elementen und Motiven geprägt.

- Die Tanzkunst war in einem allgemeinen Niedergang begriffen. Dadurch wurde er auch von (gebildeten) heidnischen Kreisen abgelehnt.

- Der Tanz hat sich in Mysterienreligionen und christlichen Sekten gehalten. Enthusiasmus und Überschwang, wie sie sich auch im Tanz manifestierten, wurden von der Kirche schon seit langem bekämpft.

- In nachkonstantinischer Zeit stellte der Tanz einen der Kristallisationspunkte heidnischer Lebensformen in der Kirche selbst dar.[1862]

[1859] Vgl. KOCH, Gottesdienst und Tanz, 64f.
[1860] SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 31.
[1861] Vgl. QUASTEN, Musik und Gesang, 91-96.
[1862] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 24f.

Diese Kurzzusammenfassung der Kritik verdient eine Erläuterung. Die Alte Kirche wandte sich gegen den damals vorherrschenden Götzendienst und setzte den Tanz mit heidnischen Bräuchen gleich und bemühte sich kaum, das Wesen des Tanzes zu ergründen. Der Tanz fand Verwendung zur Verehrung von (falschen) Göttern bzw. zur Verkündigung falscher Lehren. Besonders missfiel den Kirchenvätern, dass der Tanz gegen falsche Irrlehren verzweckt wurde. Aus verschiedenen Missverständnissen ergab sich eine Spannung. Diese Missverständnisse zogen Konsequenzen für die Bewegungsdimension. Nach Ronald A. Sequeira zeigt ein Blick auf die liturgiegeschichtlichen Konsequenzen, dass Tanz und Tanzinhalt (Tanzthema, Tanzzwecke, Tanzverwendung) gleichgesetzt wurden. Durch diese Gleichsetzung kam es zur beiderseitigen Verurteilung.[1863]

- Daraus folgte als *erste Konsequenz* in der Verdrängung des Tanzes. Dies bewirkte, dass andere Dimensionen wie z.B. Wort und Ton in den Vordergrund gerieten.

- Eine *zweite Konsequenz* ergab sich, dass durch die Verbannung der Gebärdensprache der Griechen eine Angewiesenheit auf die *spärlichen Elementargebärden* der jüdischen Liturgie bestand.

- Die *dritte Konsequenz* zeigte sich darin, dass die Autorität der Kirche sich lange Zeit für die alleinige Geltung von Wort und Ton aussprach und alle Versuche der Wiedererweckung oder Neuschaffung der Gebärdensprache scheiterten.

- Als *dritte und vierte* Konsequenz ist zu benennen, dass der Tanz in den liturgischen Vollzügen nicht integriert wurde, und deshalb weiterhin *ein beliebtes biblisch allegorisches Ausdrucksmittel* bleibt. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass trotz der Verbannung religiöse und sakrale Tänze nicht mehr vorhanden waren.[1864]

[1863] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 91-96, bes. 94-96.
[1864] Vgl. ebd.

Das schönste Beispiel eines sakralen Rundtanzes findet sich in den apokryphen gnostischen Johannesakten. In denen wird geschildert, „wie Jesus vor seiner Verhaftung seine Jünger zu einem Rundtanz, einer ‚chorea mystica', um sich sammelt hat"[1865]. Ronald A. Sequeira macht auf einen Bedeutungswandel des Wortes „choros" aufmerksam: In der Antike bedeutet „choros" Gesang mit Reigentanz. Im Neugriechischen bedeutet „choros" Tanz; in den abendländischen Sprachen ist darunter ein Chorgesang (chor, choir, coro) zu verstehen.[1866]

Die Ursprünge für diese Ablehnung sind allem Anschein nach in einer eher negativen Einstellung zu suchen. Die Gefahr des möglichen Missbrauchs und eine zunehmende Leibfeindlichkeit lieferten Gründe, warum ab dem 200 n. Chr. das Tanzen im Gottesdienst als Relikt heidnischer Religiosität verurteilt wurde.

Der Hl. Paulus führt ein Dilemma vor Augen: „Denn ich weiß, dass in mir, das ist in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; denn das Wollen ist bei mir vorhanden, aber das Vollbringen des Guten nicht. Denn das Gute, das ich will, übe ich nicht aus, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich" (Röm 7,18f.).

Die Überwindung des Leib-Seele-Dualismus zugunsten einer ganzheitlichen Sicht des Menschen kommt der Bewegungsdimension des Tanzes in der von Bewegungsarmut gekennzeichneten Gesellschaft entgegen.

8.11.2 Einstellung der Kirche zum Tanz im Mittelalter bis in die Neuzeit

Bei einem Missbrauch des Tanzes unterlaufen die Tanzenden der Gefahr, in Trance zu verfallen, in dem sie sich völlig in Rhythmus und Bewegung verlieren oder ihr Tanzen in Ausschweifungen ausartet. Solche Ausschweifungen werden nicht selten in der Kirchengeschichte erwähnt, die deshalb zu eine ambivalenten Haltung gegenüber dem Tanzen in der Liturgie bis zur Verbannung führten.

[1865] PULVER, Max, Jesu Reigen und Kreuzigung nach den Johannes-Akten, in: ErJb 9 (1942) 141-177, hier: 150.

[1866] Vgl. SEQUEIRA, Spielende Liturgie, 69.

Viele profane Vorstellungen versperrten den Weg des Einlasses des Tanzes in seinen Ausdruckmöglichkeiten in die Liturgie. Trotz aller Einwände und Verbote wurde im Mittelalter getanzt.

Der Tanz in einem Gemeindegottesdienst steht heute noch einer ambivalenten Haltung gegenüber. Diese Haltung geht mit Stimmen des Lobes und einer zum Teil heftigen Kritik einher. Der Bewegungsausdruck im Gottesdienst wurde auf das Elementarste beschränkt. „Noch heute sieht man in der zeitweiligen Verkrampftheit des christlichen liturgischen Stils die jahrhundertelange Auswirkung und Nachwirkung der Verbannung des Tanzes, der Leibfeindlichkeit.“[1867]

Der Tanz wurde niemals offiziell in den liturgischen Bereich aufgenommen. Und dennoch gelang es nicht, den Tanz aus dem Gottesdienst zu verbannen. Eher bewies sich das Gegenteil: Die von der offiziellen Seite der Kirche ausgesprochenen Verbote beweisen, wie sehr das Volk nach Bewegung und Tanz verlangte. Ab dem Beginn des Zeitalters der Vernunft, insbesondere ab dem 19. Jahrhundert gelang es, die Bewegungsdimension des Tanzes weitgehend aus dem liturgischen Bereich zu verdrängen, um ausschließlich der Geistigkeit Raum zu geben.[1868]

Die christliche Tradition hat in den letzten Jahren den Dualismus überwunden und die als Ort des Heilshandeln Gottes die leibliche Existenz bejaht.

8.11.3 Zaghafte Annäherung der Kirche an den Tanz durch das II. Vatikanum

Als zaghafte Annäherung an den Tanz in der Liturgie sind beispielsweise Konzilstexte zu erachten, wo von der Inkulturation die Sprache ist (vgl. VatII SC 37-40). Das „geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker“ möge gepflegt und gefördert werden (vgl. VatII SC 40.1). Außerdem möge die Kirche vor dem Einlass dessen, was im „Brauchtum der Völker“ nicht „unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten“ (VatII SC 37) ist, sorgfältig abwägen.

[1867] LANDER, Tanz – sprachlose Verkündigung, 64.

Dieser Einlass wird gewährt, wenn es sich „mit dem wahren und echten Geist der Liturgie“ (VatII SC 37) vereinbaren lässt. Daraus ist ersichtlich, dass das II. Vatikanische Konzil vorsichtige Äußerungen macht. Hauptsächlich hatte das Konzil die Missionskirchen in Afrika und Asien vor Augen, bei denen eine Inkulturation der Liturgie gewünscht wurde.

Ob die Väter des Konzils bei der Formulierung dieses Textes an die Einführung des liturgischen Tanzes in unserer westlichen Kultur gedacht haben, ist nicht sehr wahrscheinlich. Sie waren sich durchaus der Gefahren bewusst, die ein solcher Einlass in die Liturgie mit sich bringen könnte. Und obwohl von der Liturgiereform ein Boden für den kommunikativen und gemeinschaftsstiftenden Charakter bereitet wurde, wird die Liturgie vielfach immer noch „für eine Abfolge von ‚Riten und Zeremonien’“[1869] erachtet. In keinem Dokument des II. Vatikanischen Konzils lässt sich ausdrücklich eine Erwähnung zum liturgischen Tanz finden. Dennoch eröffnete es Möglichkeiten für die Einführung des Tanzes in den Gottesdienst. Einige, jedoch spärliche Texte, zeigen eine Annäherung an den liturgischen Tanz. Zumindest ist ein Boden für neue Möglichkeiten des liturgischen Tanzes bereitet. Heute kann von einer Öffnung gesprochen werden, jedoch nicht von einer vollen Integration bzw. Legitimität.[1870]

Am 15. Mai 1969 wurde von der „Kongregation für den Gottesdienst“ eine die bereits erwähnte Instruktion für kleinere Gemeinschaften, so genannte Gruppenmessen, veröffentlicht, die sich mit der Messfeier einiger Gruppen beschäftigt und auch die Feier im kleinen Kreis behandelt. Die Instruktion unterstreicht „generell die Rechtmäßigkeit und pastorale Bedeutung der Sondergruppen“, und sie „erkennt an, dass für diese Gruppen die Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier der Eucharistie besonderer Überlegungen bedarf, um den jeweiligen Gegebenheiten der einzelnen Gruppen Rechnung zu tragen“[1871].

[1868] Vgl. ebd.

[1869] KACZYNSKI, Reiner, Zwanzig Jahre Liturgiereform, Rückschau und Ausblick, in: MThZ 36 (1985) 52-66, hier: 59.

[1870] Vgl. ebd.

[1871] Die Messfeier – Dokumentensammlung. Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen), Bonn ^{7}1990, Art. 5, 163f.

In dieser Konstruktion finden auch pastorale und liturgische Grundsätze Beachtung:

> „In solchen Kreisen ist nicht selten eine stärker dem Leben und der Vorstellungwelt des heutigen Menschen angepaßte Form der Meßfeier möglich. Damit kann in größerem Maße eine Erlebniskraft verbunden sein, die das persönliche Glaubensleben und den Apostolatsgeist zu intensivieren vermag. Die Art und Weise der Mitfeier [...], wie sie im Rahmen der kleinen Gruppe möglich ist, kann seine positiven Auswirkungen auf das gesamte Leben haben."[1872]

Tänze gelten als Indizien dafür, dass leibliche Expression und Emotion in den Gottesdienst Eingang finden können, denn der Mensch muss als ganzheitliches Wesen ernst genommen werden. Der Schweizer Theologe und einer der bekanntesten katholischen Autoren des 20. Jahrhunderts, Hans Urs v. Balthasar (1905-1988), deutete in einem Beitrag „Zur Theologie der christlichen Kunst" folgendes an. „Es braucht nicht a priori als unmöglich hingestellt zu werden, dass manche Völker ein sehr ausdrucksvolles Gebärdenspiel, bis zum Tanz einschließlich, in ihre christliche Gebetsformen einbauen."[1873]

Teresa Berger stellt die Frage nach dem Interesse am liturgischen Tanz? Für diejenigen Länder, in denen das Band zwischen Religion und Tanz seit langem zerrissen ist, und denen, wo der Tanz im kulturellen Leben keine hervorragende Rolle mehr spielt, fällt die Beantwortung der Frage nicht leicht.[1874] Als denkbare Antwort erweist sich die *Suche nach neuen Möglichkeiten* des Gottesdienstes der gottesdienstlichen Ausdrucksformen, die beinahe selbstverständlich mit der Wiederentdeckung der Bewegungsdimension einherging. Teresa Berger betrachtet auch die sich ausbreitende charismatische als einen wesentlichen Faktor an.

Eine allgemeine Offenheit für Experimente mit Tanz zeigt sich besonders in Ländern und Gemeinden, in denen die charismatische Erneuerungsbewegung zum Leben erwacht.

[1872] Ebd., Art. 9, 164f.

[1873] BALTHASAR, Hans Urs von, Christliche Kunst und Verkündigung, in: Mysterium Salutis, Bd. I, Einsiedeln / Zürich / Köln [4]1978, 708-725, hier: 724.

[1874] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 40.

Die sich ausbreitende charismatische Erneuerungsbewegung lässt eine große Aufgeschlossenheit für die Vielfalt einer ausdrucksvollen Gebärdensprache inklusive dem liturgischen Tanzen erkennen. Charismatische Gottesdienste bringen ein hohes Maß an Engagement für Spontaneität, Enthusiasmus und Bewegung wieder ins Spiel und ermöglichen letztendlich auch den liturgischen Tanz. Das Erlebnis einer ganzheitlichen Liturgie ereignet sich in den liturgischen Ausdruckstänzen, bei denen mit Hilfe des liturgischen Tanzes ein bestimmter Glaubensinhalt oder Schrifttext dargestellt und ausgedeutet wird.[1875]

In der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart ist ein verschärftes Problembewusstsein entstanden, die mit dem liturgischen Bewegungsdefizit einhergeht.

> „Die Tendenz, sich verstärkt von konventionellen Zwängen zu lösen, brachte Ablehnung gegen die zwanghafte Bewegungsarmut mit sich; eine neue Bewertung der Körperlichkeit des Menschen ermöglicht es, im Gottesdienst den Körper positiv einzusetzen und zu betonen.“ [1876]

Irmgard Pahl hat Kriterien der „tätigen Teilnahme“ der Gemeinde zusammengefasst, in dem sie als grundsätzliche Anforderungen der Rollenträgerschaft, der Einheit von Wort-, Ton- und Bewegung, dem künstlerischen Anspruch und dem liturgischen Raum Bedeutung beimisst. Dabei geht es nicht nur um die Auflösung des Spannungsverhältnisses zum Tanz in Kirche und Liturgie, sondern um eine gleichberechtigte Einheit von Wort, Ton und Bewegung.[1877]

Da sich die christliche Tradition längere Zeit vom Tanz als elementare menschliche Ausdrucksform distanzierte bzw. ihr ambivalent, zum Teil heftig ablehnend, gegenüber stand, stellt dieser je nach regionaler Unterschiedlichkeit immer noch eine Rarität dar. Der liturgische Tanz findet einen spärlichen Einsatz zu besonderen Anlässen, z.B. anlässlich eines Trauungsgottesdienstes und in speziellen Gottesdiensten, vor allem in Kinder- und Gruppengottesdiensten.

[1875] Vgl. ebd.

[1876] BERGER, Liturgie und Tanz, 40.

[1877] Vgl. PAHL, Irmgard, Die innere Dynamik liturgischen Handelns, in: Gereon VOGLER (Hg.), Der Tanz – eine vergessene Dimension der Liturgie, Willich/Anrath 1992, 18-33, bes. 31-33.

8.12 Entwurf einer Theologie des Tanzes

Was wird unter der Theologie des Tanzes genau verstanden? John Gordon Davies hat diese einleitende Frage gestellt und sie zu beantworten versucht. Zunächst sind Erklärungen notwendig, die die Relation zu theologischen Grundaussagen und Berührungspunkte betreffen. Vor allem sollte eine Reflexion von einem theologischen Standpunkt erfolgen.

Die Wirklichkeit menschlichen Seins als Geschöpf Gottes bringt eine grundsätzliche Bejahung der menschlichen Existenz zum Ausdruck. Die Theologie des Tanzes ist nichts anderes als eine theologische Reflexion über den Tanz in Relation zu jeder menschlichen Aktivität.[1878]

> „A theology of the dance is a formulation of an understanding of it in the light of one's knowledge of God. It is, then, an analysis of dance as a human activity and it is also an illumination of the meaning of that activity by relating it to God – to God, in Christian terms, both as Creator and Liberator […]. What has God to do with dancing? To sum up: a theology of the dance is an attempt to explicate its meaning as a human activity in the light of the revelation of God in Christ. Further, in a volume devoted to worship and dance, a theology of the dance must also seek to understand its place in the celebration of the liturgy. After all, worship is a response to God, and that response can assume many forms."[1879]

Im Licht der Offenbarung steht die menschliche Aktivität in einer Beziehung zu Gott als Schöpfer und Erlöser. Was hat Gott zu tun mit Tanz? Eine „Theologie des Tanzes" ist erklärungsbedürftig. Gebet ist Reden mit Gott. In der Anbetung drückt der Mensch seine persönliche Beziehung zu Gott sprechend, besser ausgedrückt, kommunizierend aus. Anbetung als Antwort des Menschen steht in Beziehung zu Gott in Christus.

[1878] Vgl. DAVIES, John Gordon, Towards a Theology of the Dance in: DERS. (Hg.), Worship and Dance. Birmingham 1975, 43-63 [e. Ü.]. Der Originaltext lautet: „Believing that humankind is the creation of God and that therefore the reality of human beings is to be comprehended within the reality of the divine, there is not aspect of everyday living which, in the last analysis, can be said to fall outside the theologian's concern. For a theologian to seek to propound a theology of the dance is no more than to exercise his metier in relation to one particular human activity."

[1879] Ebd.

In der Anbetung schaut der Menschen ganz auf Gott und stellt ihn in den Mittelpunkt des Augenblicks. Diese Haltung ist eine Ausrichtung des Menschen auf Gottes Heilstaten und seine Verheißungen.

Der Tanz kann als Antwort auf die Heilstaten Gottes Eingang finden. Weiters stellt John Gordon Davies fest: „The dance is the worship“: Der „Anbetungstanz“ ermöglicht die Beziehung zu Gott und zur gottesdienstlichen Gemeinschaft. Die Menschen offenbaren ihr Innerstes und wenden sich Gott zu. Dadurch wird nicht irgendeine besondere Atmosphäre geschaffen. Es wird die Gegenwart der Liebe Gottes spürbar.[1880]

In der Bedeutung des Tanzes als menschliche Aktivität wird die reine Nützlichkeit zurückgewiesen. Unter Tanz ist nicht gemeint, dass er zu etwas dienen müsse. Tänze sind völlig zweckfrei und überstiegen die dringenden Bedürfnisse des Lebens. Die Integration des Tanzes in den christlichen Gottesdienst kann nur jenseits der Nützlichkeit und Materialität als menschliche Aktivität Bedeutung erlangen.[1881]

Nach Teresa Berger kommen Schöpfung und Erlösung nicht an der Körperlichkeit des Menschen vorbei. Der Grundaussage der Inkarnation entspricht, dass der Mensch in seiner leiblichen Existenz ernst genommen und angesprochen wird. Eine negative Einstellung zur menschlichen Leiblichkeit lässt sich im Gedanken der Erlösung und Vollendung nicht verankern.[1882]

„Das christliche Verständnis geht ja nicht von einer Erlösung vom Leib aus, sondern von einer Erlösung des Leibes.“[1883]

[1880] Vgl. ebd., 56.

[1881] Vgl. ebd., 43 f.: „Is not a dance a dance? The answer is that of course is it, in the sense that it is a human activity the meaning of which is essentially to be sought in itself. In making such an admission I am immediately rejecting a purely utilitarian approach to the subject. Utilitarian interpretations all start from the assumption that dance must serve something which is not dance […]. In dance, there is something that transcends the immediate needs (biological or otherwise) of life and imparts meaning to the action. All dancing means something. Since it has meaning, this implies that it has a non-materialistic quality which is in the nature of the thing itself […] Dancing calls in question the barren solemnity of a purely utilitarian view of life.”

[1882] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 49-54, bes. 50.

[1883] Ebd., 50.

8.13 Möglichkeiten einer funktionalen Einfügung des liturgischen Tanzes

Der Tanz ist in der Lage, verschiedene Funktionen im Gottesdienst zu übernehmen. Dafür steht eine funktionale Einsetzung des Tanzes innerhalb der gottesdienstlichen Feier zur Wahl offen. Um den Gottesdienst durch den leiblichen Ausdruck mitzugestalten, ist es von Anfang an wichtig, die Gemeinde daran zu beteiligen.

Der Tanz bedarf einer Vorbereitung und der Vermittlung der Gemeinde. „Bei der Einübung und Anleitung von Gebärden und Tänzen ist im Rahmen der notwendigen *Moderation* immer wieder daran zu erinnern, daß diese Tänze Spiel- und Bewegungsräume für Lebens-Erfahrungen bieten“[1884].

Bevor auf die Möglichkeiten einer Einsetzung des Tanzes in den verschiedenen Gottesdienstelementen eingegangen wird, werden die einzelnen Schritte bzw. Bewegungsabläufe charakterisiert: *Schritte* werden als Schrittgruppen empfunden. Meist wird mit dem rechten Fuß im Takt begonnen. Die entsprechende *Tanzrichtung* erfolgt der Sonne entgegen, d.h. entgegen dem Uhrzeigersinn. Dem Tanz entsprechen auch *bestimmte Armhaltungen:* Für Reigen- und Reihentänze sind die Arme zur Erde orientiert im Ausstrecken nach unten. Die *Hände* können entweder in mittlerer Höhe gefasst und die Arme angewinkelt sein. Eine andere Position zeigt ein *Ausstrecken der Arme* zur Seite. Die Hände können auch *auf die Schulter* des Nachbarn gelegt werden. Bei der *Orantenhaltung* werden die Arme seitlich am Oberkörper angewinkelt und die Handinnenflächen geöffnet mit leicht nach oben gerichteten Fingerspitzen.[1885]

8.13.1 Tanz zur Eröffnung und zum Auszug des Gottesdienstes

Der Tanz ermöglicht ein bewusstes Einziehen in die Kirche. Durch das Schreiten mit bestimmten Schrittfolgen könnten Elemente eines Prozessionstanzes aufgenommen werden.

[1884] BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 34.
[1885] Vgl. ebd.

Die Beteiligung der Gemeinde beim feierlichen Einzug in die Kirche ist zu begrüßen und kann durch begleitende Musik gestaltet werden. Dafür sind Elemente der Echternacher Springprozession durch hüpfende Schritte vor und zurück geeignet. Die Einzugs- bzw. Auszugsprozession erfolgt durch ein angemessenes Durchschreiten des Kirchenraumes. Bei der Einzugsprozession kann der Altar je nach räumlichen Gegebenheiten umschritten werden. Die Verneigung und die Kniebeuge zum Altar und zum Kreuz ist ein Zeichen, das Verehrung, Lob und Gruß ausdrückt. Beim Auszug kann der Sendungsauftrag sich durch ein bewusstes Schreiten oder durch tanzende Schritte in Begleitung der Musik sichtbar dargestellt werden.[1886]

8.13.2 Der Tanz zum Bußakt und zum anschließendem Kyrie und Gloria

Schuld und Isolation werden durch unseren Körper ausgedrückt. Ein Ausdruck dafür ist das Sich-an-die-Brust-schlagen beim Bußakt:

Das Sprechen der Worte „[…] durch meine Schuld“ wird durch dieses körperliche Zeichen der Buße und Reue bekräftigt und versinnbildlicht einen Aufruf zur Besinnung.[1887] Im symbolischen Tanz kann Schuld, Isolation und Vergebung thematisiert werden.

> „Liturgische Gesänge wie das Kyrie, das Gloria und andere werden wegen ihres häufigen Gebrauches oft nur noch schematisch wahrgenommen. Ihr Schwerpunkt liegt anders als bei den Liedern nicht im Text, sondern in einer Grundaussage bzw. in ihrer liturgischen Funktion.“[1888]

[1886] Vgl. ebd. 37.

[1887] Diese Gestik kann sowohl beim Schuldbekenntnis als auch vor der Kommunionausteilung beim Sprechen des „Herr, ich bin nicht würdig“ vollzogen werden. Hier wäre ein Ansatzpunkt für eine Bewegungsdimension gegeben, die in Vergessenheit geraten ist. Dabei ist auch an die Prostration am Karfreitag zu als ein Akt zu denken, in dem sich die Körperlichkeit sichtbar manifestiert. Die Prostration besitzten den stärksten Ausdruck der Demut. Im symbolischen Tanz kann Schuld, Isolation und Vergebung thematisiert werden.

[1888] BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 26.

Im Angesicht Gottes wird diese Gesinnung durch bestimmte Haltungsänderungen besonders ausgedrückt. Da im Anschluss an den Bußakt die Kyrie-Rufe gesprochen bzw. vorzugsweise gesungen werden, lassen sich diese durch verschiedene Haltungen, wie zum Beispiel im Verharren und Erstarren einer Gruppe, ausdrücken. Der Tanz zum Gloria ist ein lobpreisender Tanz, der von der ganzen Gemeinde nachvollziehbar ist. Dabei können Schritte in kleinen Gruppen von zwei bis zu vier Gemeindemitglieder zu einer Kreismitte und zurück unternommen werden.[1889]

8.13.3 Der Verkündigungstanz

Die Verkündigung der Großtaten Gottes gestaltet sich in erzählender Weise. Die Erfahrung der Heilstaten des Handelns Gottes kann mit ausdrucksstarken Gesten und Gebärden ausgedrückt werden. Das Wort Gottes nimmt eine sichtbare Gestalt der Glaubenshaltung an. Der Verkünder lässt im Tanz das Innere mitschwingen. Er wird durch die Sprache des Glaubens zum sprechenden Wesen, wobei die Ausdruckseinheit von Wort, Ton und Bewegung zu beachten ist.[1890] Dem Verkündigungstanz kommt eine unterstreichende Funktion zu. Im Verkündigungstanz wird etwas ausgedrückt, „was im Inneren des Verkünders mitschwingt, d.h. der Verkünder läßt im Tanz das zur Gestalt werden, was ihm dieses Tun Gottes bedeutet“[1891]. Das gesprochene Wort und die Musik bzw. das Lied lässt bestimmte Glaubenswahrheiten durch den Tanz intensiver in Erscheinung treten:

- Das Wort verleiblicht sich, in dem es eine sichtbare Gestalt annimmt.
- Deutlich wird dadurch nicht nur die akustische, sondern auch die visuelle Wahrnehmung.
- Die Dialogstruktur der Verkündigung wird verstärkt und schwächt dadurch den monologischen Charakter der Verkündigung.[1892]

[1889] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 74f.
[1890] Vgl. ebd., 76.
[1891] BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 51.
[1892] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 79.

Die getanzte Lesung und einzelne Evangelienperikopen sind Beispiele, die sich in Bewegung ausdrücken lassen, z.B. durch eine pantomimische Darstellung in Einklang von Musik, Wort und Bewegung. Wenn der christliche Gottesdienst als Dienst aufgefasst wird, kann angenommen werden, dass dem Verkündigungstanz je nach Befähigung der Tanzenden eine besondere Aufgabe zukommt, die dem Charakter des Dienstes nahe kommt. Der Hl. Apostel Paulus stellt den Dienst als „Verschiedenheiten von Gnadengaben unter demselben Geist“ (1 Kor 12,4) heraus.

Das Ziel dieses Verkündigungstanzes liegt im persönlichen Ansprechen der Gläubigen; deren Zustimmung des Aussagegehaltes und ein Ermutigung zum Mittun. „Der Tanz in der Verkündigung ist eine Sprache ohne Worte, „eine Sprache, die Tiefenschichten anspricht – und eine Sprache, die zum Mittun auffordert.“[1893]

Die Verkündigung von christlichen Glaubensinhalten ist ein verantwortungsvolles Tun. Im Verkündigungstanz wird durch Gesten und Gebärden das Handeln Gottes am Menschen ausgedrückt. Für eine getanzte Verkündigung gilt das Prinzip, verbale Verkündigung nicht theatralisch nachzuspielen, sondern zu interpretieren und zu pointieren. Dieses Prinzip gilt auch für eine getanzte Predigt, in der das Wesentliche der biblischen Botschaft zum Leuchten gebracht wird.[1894]

8.13.4 Tanz zum Glaubensbekenntnis

Der Grund des seltenen Vorkommens des Tanzes beim Glaubensbekenntnis liegt wahrscheinlich darin, dass dieses Bekenntnis als eine intellektuelle Zustimmung zu den geoffenbarten Wahrheiten aufgefasst wird. Da das Glaubensbekenntnis neben dem Lippenbekenntnis auch eine Feier der Glaubensinhalte bedeutet, kann dieses als Akt des ganzheitlich verstandenen Menschen wirkungsvoll eingesetzt werden. Das Bekenntnis des Glaubens ist mehr als „nur eine verbale Zustimmung […] der ganze Mensch ist in den Bekenntnisvollzug integriert“[1895].

[1893] SCHNEIDER, Lobt ihn mit Tanz, 10.

[1894] BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 27.

[1895] BERGER, Liturgie und Tanz, 80.

Dafür bietet sich ein Reigentanz an. Das Tanzen im Kreis wird durch Händereichung der einen Hand des hinteren und durch die Schulterberührung des unmittelbar vorderen Tanzpartners durchgeführt. In dieser Gebärdensprache wird der ganze Mensch in den Vollzug des Glaubensbekenntnisses integriert. Die Wirksamkeit dieser Möglichkeit spricht gegen ein oft erlebtes Empfinden der Monotonie, die oftmals mit Unverständnis einhergeht.[1896]

8.13.5 Tanz zur Gabenbereitung

Die Gabenbereitung ist ein weiterer Ansatzpunkt für eine sinnvolle Umsetzung des liturgischen Tanzes. Die Gabenprozession der Gläubigen stellt in den liturgischen Vollzügen eine sinnvolle Handlung dar. Seine Einsetzung bezieht den gesamten liturgischen Raum in dieses liturgische Geschehen mit ein. Es ist der Mensch, der seine Hingabe im Tanz auf eine symbolische Weise ausdrückt. Das Herbeitragen der Gaben kann in einer kleinen Prozession durch ein einfaches Schrittmuster erfolgen. Nachdem der Vorsteher der Gemeinde die Gaben in Empfang nimmt, besteht die Möglichkeit, dass die Tanzgruppe durch eine Gestik der Hingabe im Halbkreis um den Altar steht als Versinnbildlichung der gesamten Gemeinde. Dadurch besteht die Möglichkeit, dass sich die Gemeinde in die Gabenbereitung einbringt und dadurch die Feierlichkeit der Gabenbereitung als Gemeindegeschehen bewusst wird.[1897]

Oftmals entsteht der Eindruck, dass die nüchtern wirkende Kollekte die Gläubigen im Gemeinderaum aussondert. Beim Gabenlied und beim Gabengebet werden die Gläubigen in verbaler Form integriert. Die Selbsthingabe der Gläubigen kann in Verbindung mit der Gebärdensprache des gestalteten Schreitens zeichenhaft in einer ähnlichen tänzerischen Form in ähnlichen Tanzschritten wie bei der Einzugsprozession in Erscheinung treten.[1898]

[1896] Vgl. ebd.
[1897] Vgl. ebd., 82.
[1898] Vgl. ebd.

8.13.6 Tanz zum Vaterunser und Fürbittgebet

Das Tischgebet des Herrn weist heutzutage am meisten auf die Vielfalt der Gebärdensprache hin. Im Tanz zum Vaterunser können sich die Gläubigen langsam nach vorne zum Altartisch schreiten und dort einen Kreis bilden. Durch das rechts und linkseitige Fassen der Hände entstehen das Zusammenkommen und die Gemeinschaft zum Gebet des Herrn. Gott, der Vater ist ein Vater aller. In diesem Gebet wird die Isolation unterbrochen, in dem der Einzelne in Gemeinschaft mit Gott verbunden ist. Die Gestik der Ausbreitung der Arme bzw. Erheben der Arme und Hände der Gläubigen tritt in manchen Kirchen beinahe selbstverständlich in Erscheinung. Durch die Aufrichtung des Oberkörpers und Erhebung der Hände wird die Bitte um das tägliche Brot ausgedrückt. Bei der Vergebungsbitte können die Hände auf die Schultern der Nachbar gelegt und bei der Bitte der je persönlichen Schuld gegenüber den andern ist ein langsames Gehen zur Mitte sinnvoll, um einen Kreis zu bilden und die Hände übereinander zu vereinigen. Die Erlösungsbitte von dem Bösen ist eine symbolische Gestik der Befreiung. Dabei können die Hände nach oben gestreckt werden. Auch das Fürbittgebet kann durch den Tanz eine Vertiefung erlangen, in dem es Anschaulichkeit gewinnt und gleichzeitig eine Intensivität verleiht.[1899]

8.13.7 Tanz zur großen Danksagung – Eucharistiegebet

Die Eucharistie bedeutet Danksagung. Durch die große Danksagung erreicht die Messfeier ihre „Mitte und ihren Höhepunkt“ (vgl. VatII SC 10). Als Danksagung eignen sich Reigentänze, die eine intensivere Aussagekraft besitzen als Prozessionsschritte. Anbetung und Freude lassen sich auch bei der Eucharistie im Tanz verdeutlichen. Innerhalb der Feier der Eucharistie ist das Eucharistiegebet nicht ausschließlich an Sprachformeln gebunden. Gott kann auch im Tanz gepriesen und gelobt werden. „Sinn dieses Gebetes aber ist es, dass die ganze Versammlung der Gläubigen sich im Lobpreis der großen Taten Gottes und in der Darbringung des Opfers vereinigt.“[1900]

[1899] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 82-84.

[1900] IGMR (2002) 78: „Sensus autem huius orationis est, ut tota congregatio fidelium se cum Christo coniungat in confessione magnalium Dei et in oblatione sacrificii.“

Wenn die räumlichen Gegebenheiten es erlauben, kann die Gemeinde miteinbezogen werden, um gemeinsam den Dank und die Freude auszudrücken. Elemente der Doxologie können durch ein Ausbreiten der Arme bzw. durch nach oben gestreckte Arme aufgenommen werden. Das langsame Erheben der Arme ist ein Sich-Ausstrecken nach Gott. Dabei können die Hände eine symbolische Geste eines nach oben geöffnetes Gefäßes annehmen. In dieser Gestik zeigt sich die Bereitschaft der Annahme der Liebe Gottes und symbolisiert das Sterben Jesu. Anbetung und Freude lassen sich im Tanz verdeutlichen. Die Freude lässt sich in Freudentänzen ausdrücken. Dabei bietet sich ein Kreistanz an, der sich im „Sich-an-den-Händen-fassen“ und im „In-der-Mitte-zusammen-kommen“ und wieder auseinander gehen gestalten lässt. Die Gemeinde wird zum Mittun eingeladen, um ihre Einheit zu versinnbildlichen.[1901] Teresa Berger beschreibt in ihren Ausführungen zum Tanz in der Eucharistie einen Anbetungstanz. Dieser Tanz kann zum Schluss des eucharistischen Hochgebets getanzt werden. Dieser Tanz lässt sich in einer Kreisbildung gestalten. Mit Einsetzen eines Liedes können die Tanzenden die Hände langsam nach oben bewegen. Dadurch wird das Sich-Austrecken nach Gott versinnbildlicht. Die Hingabebereitschaft kann sich im Knien und Berühren des Bodens mit den Händen ausdrücken. Ein weiterer Ausdruck ist das Erheben der Arme, wobei die Hände eines nach oben geöffneten Gefäßes, den Kelch, symbolisieren. Die Freude wird durch das Ausbreiten der Arme und einfachen Wechselschritten ausgedrückt.[1902] Die zuvor in einer Gruppe erarbeiteten Tänze gelangen somit zu einer lebendigen Gebärdensprache unter Einbeziehung der Gemeinde.

8.13.8 Tanz zu Segen und Sendung

Die Segenshaltungen sind immer der Gemeinde zugewandt. Der Segen „ist mehr als ein Zeichen, es ist die Zusage, also ein Versprechen Gottes, dass seine Kraft und Energie in uns wirksam ist“[1903].

[1901] Vgl. BERGER, Liturgie und Tanz, 84-87.

[1902] Vgl. ebd. 84f.

[1903] BÜSING / KIESÉ, Tanz, Gebärden, Haltungen, 41.

Um dies auszudrücken, kann der Segen Gottes mit offenen Armen und Händen empfangen, behalten und weitergegeben werden. Der Weg aus der Kirche wird mit Musik bewusst gestaltet durch ein angemessenes Schreiten. Er lässt sich auch tanzend, ähnlich wie beim Einzug als Tanzprozession realisieren. Das Lied „We shall overcome" (Text von Joan Baetz) folgt einer der bekanntesten Melodien, in der die Anhänger der Friedensbewegung um Dr. Martin Luther King ihre Hoffnungen für eine bessere Zukunft zum Ausdruck brachten"[1904]. Der Friede als wahrer Sieg lässt sich in einer Siegeshaltung mit ausgestreckten Händen ausdrücken. Dieses Lied eignet sich zum Auszug eines Gottesdienstes und kann tänzerisch gestaltet werden. Während des Schreitens halten sich die Tanzenden die Hände oder legen die Arme auf die Schultern des anderen. Kleinere Gruppen können sich in der Nähe des Ausgangs oder auf dem Kirchenvorplatz tanzend und umarmend im Kreis bewegen.[1905]

8.14 Situationsschilderung zum liturgischer Tanz in der Gegenwart

Die Bewegungsdimension des Tanzes hat in Kinder-Gottesdiensten Eingang gefunden. Kinder singen Lieder, klatschen im Rhythmus der Lieder und tanzen im Reigen. Eine gegenwärtige Situationsschilderung zum Thema Tanz in der Liturgie zeigt, dass der liturgische Tanz immer noch in den Kinderschuhen steckt. Auch in der Zeit des modernen Christentums ist es schwierig, das auszudrücken, „was der Tanz als Sprache des Glaubenden meint"[1906] Warum sollte nicht auch die Zielgruppe der Jugendlichen und Erwachsenen wieder zu einer Bewegungsdimension finden, um die Erfahrung des ganzheitlichen leibseelischen Erlebens machen zu können?

Der latreutische Dienst ist im liturgischen Tanz ist weniger spektakulär noch professionell aufzufassen. Die Bewegungselemente unterliegen der Spannung zwischen zu viel und zu wenig. Den liturgischen Tanz als Angelegenheit der Kinder abzutun, dient genau so wenig wie eine theatralische Übersteigerung des Tanzens der Erwachsenen.

[1904] NOUWENS, Tanzend zwischen Gott und Welt, 130.
[1905] Vgl. ebd., 130f.
[1906] BITTNER, Der religiöse Ausdruckstanz, 46.

Eine gezielte Einsetzung verhindert eine Übersteigerung, die theatralisch wirkt und dem wahrhaft liturgischen Dienst widerspricht. Hinsichtlich der Ausdrucksgestalt lässt sich an die Tanzform der Pantomimik denken. In den pantomimischen Tänzen „verwischt die Trennungslinie zwischen Tanz und Theater“[1907].

Die Auffassung mit Hilda-Maria Lander ist leicht zu teilen, dass „das Tanzen im tiefsten nur tanzend erfahren werden“[1908] kann. Allerdings dürfen Tanz und Bewegung nicht „als Mittel missverstanden werden, den Gottesdienst […] mit aller Gewalt attraktiver zu gestalten. Sie können aber zu einer festlichen […] und lebendigen Liturgie beitragen“[1909].

8.15 Zusammenfassung und Ausblick

Es gibt kein gültiges Rezept zum Beleben des Gottesdienstes. Im Grunde geht es beim liturgischen Tanz um die leibhaftige Existenz vor Gott. Die Elemente der Danksagung in Anbetung, Lobpreis und Freude können durch den Tanz verdeutlicht werden. Bei allen Bewegungselementen, zu dem auch der Tanz gehört, ist zu beachten, dass sie mit den anderen gottesdienstlichen Elementen in Einklang stehen. Während Lobpreis und Anbetung eher meditative Gesänge erfordert, wird das Element der Freude durch die Gebärdensprache intensiver erlebt. Tanz ist Ausdruck, Spiel (Drama) und Sprache zugleich. Rhythmische Bewegungen können einen symbolischen Sinngehalt ausdrücken und dadurch dem Menschen zum ganzheitlichen Ausdrucksvollzug verhelfen.

Viele Tänze zu Liedern enthalten einfache Grundgebärden. Für einen Eingang des Tanzes in die Liturgie bieten sich Elemente des Volkstanzes an. Volkstänze zeichnen sich durch Kreistänze aus, wobei sich die Tanzenden an den Händen fassen und einen Arm um die Schulter des Mittanzenden legen, und sich auf eine Mitte hin bewegen und wieder auseinander gehen. Diese Elemente sind in kleineren Gruppen anlässlich Seminare und Meditationsgottesdiensten keine Seltenheit mehr.

[1907] BERGER, Liturgie und Tanz, 76.
[1908] LANDER, Tanzen will ich, 17.

Die Theorie soll zur Motivation zum schöpferischen Wirken anregen. Um die Theorie in die Praxis umzusetzen, wird Mut und viel Kraft vorausgesetzt, um sich vor Resignation zu schützen. Aus den Experimenten können Erfahrungen gesammelt werden. Wenn der Tanz im Gottesdienst innerhalb der Gemeinden nicht mehr befremdend und ungewohnt anmutet, besteht die Chance eines zunehmenden Übereinkommens, dass der Tanz ein angemessener Ausdruck des Glaubens ist.

Mit einem Ausblick in die zukünftige Zeit sehe ich der Entwicklung einer liturgischen Tanzsprache entgegen. Letztlich ist Tanz ein Versuch, in der Gemeinschaft tiefere Dimensionen wie Mitteilung und Heilung zu entdecken. Bei allen Erwähnungen möchte ich das Lob Gottes nicht aus den Augen verlieren. Vor aller Lebendigkeit und wohl vorbereiteter Aktivitäten des Menschen in einer Liturgiefeier ist und bleibt eine lebendige Gottesbeziehung, die von fundamentaler Bedeutung ist.

[1909] KUPPIG, Tanz als Ausdruck, 52.

B) AN DER PRAXIS ORIENTIERTER TEIL

TEIL IV

EMPIRISCHE UNTERSUCHUNG IM BUNDESLAND VORARLBERG

Der bisherige theoretische Teil befasst sich mit diesen Themenbereichen der verschiedenen Ausdrucksformen. In diesem an der Praxis orientierten Teil strebe ich an, die leiblichen Vollzüge unter anthropologischen und kommunikativen Aspekten zu betrachten. Da sich innerhalb einer gemeinsamen Feier des Gottesdienstes zunehmend eine Verkümmerung der nonverbalen (Körper-)Sprache feststellen lässt, stellt für mich die Erkenntnis der Ausdrucks- und Gebärdensprache in der Praxis ein dringendes Anliegen dar. Die Bewegungsdimension und das Gebärdenspiel ermöglichen im gemeinsam gefeierten Gottesdienst eine Kommunikation auch dort, wo die menschliche Sprache mit Worten versagt. Inwieweit der ganzheitliche Mensch wirklich zur Feierlichkeit und Belebung der Liturgie beiträgt, wird zum Gegenstand der Betrachtung.

Das liturgische Verhalten der feiernden Gottesdienstgemeinde in der gegenwärtigen liturgischen Praxis zu erfassen, entspricht in diesem abschließenden Teil meiner Dissertation meinem Ziel. Im Vordergrund steht nicht in erster Linie eine völlig korrekt vollzogene Liturgie. Vielmehr geht es mir um eine ausdrucksstarke Körperhaltung und Gebärdensprache, die eine deutlich spürbare Lebensnähe und Freude im gemeinsamen Feiern der Liturgie widerspiegelt. Ohne den Leib einseitig zu betonen, kommt der Leiblichkeit eine Notwendigkeit für das „Mit-tun“ im Gottesdienst zu. Es ist mir ein Anliegen, einem eventuellen Missverständnis eines übertriebenen Aktivismus vorzubeugen. Ebenso beschränke ich mich auch nicht ausschließlich auf prozessionale Bewegungen und den liturgischen Tanz.

Eine bewegte Liturgiefeier geschieht bereits in der Würde des Gottesdienstes angemessenen und schön ausgeführten Gesten sowie der Körperhaltung, die einer authentischen Glaubenshaltung entspringen.

Das Vorkommen von leiblichen Vollzügen (Ausdruck und Bewegung) soll auch der Erfassung mit der Vielgestaltigkeit der Ausdrucksformen im eigenen Heimatland dienen. Die Bewegungsdimension besitzt einen ganzheitlichen Stellenwert der Liturgie Feiernden. Am Beginn des empirischen Teiles fasse ich nochmals zusammen, was die Hauptpunkte einer Eucharistiefeier sind: Danksagung, Mysterium und Gemeinschaftsvollzug. Als Beschenkter ist der Gläubige zur Danksagung fähig, die er in der Liturgie auf verschiedene Weise zum Ausdruck bringt und dies in seinem Verhalten unter Einbeziehung seiner Sinne äußert.

In der wissenschaftlichen Diskussion gewinnt der Ausdruck des ganzheitlich verstandenen Menschen immer mehr Raum für eine Ausdruckseinheit von Wort, Klang und Bewegung. Im letzten Teil werden die leiblichen Vollzüge unter anthropologischen und kommunikativen Aspekten und diese Aspekte in der gegenwärtigen Sicht in den Blick genommen. Nach dem vorliegenden theoretischen Teil wird beabsichtigt, eine empirische Untersuchung anhand einer sozialwissenschaftlichen Methode anzuschließen.

1 DIE FORSCHUNGSFRAGE

Aller theoretischen wie auch praktischen Überlegungen steht die eigentliche Forschungsfrage im Mittelpunkt. In der nun folgenden empirischen Studie möchte ich der Forschungsfrage nachgehen: Inwieweit bekommt im gemeinsam gefeierten Gottesdienst der Kirche die Bewegungsdimension als Grundausdrucksweise des gläubigen Menschen jenen Raum, wie es den Normen der liturgischen Dokumente des II. Vatikanischen Konzils über die Liturgie entspricht?

Ich möchte die Forschungsfrage in einige Detailfragen übersetzen.

- Welche gemeinschaftlichen, individuellen und rituellen Bewegungsabläufe sind innerhalb des Gottesdienstes vorhanden?
- Lässt die Architektur und Gestaltung des Kirchenraumes den Dialogcharakter zwischen Volk und liturgischem Leiter hervortreten bzw. ist Raum für Bewegungsabläufe gegeben?
- Wie gestaltet sich die Kommunikation generell, verbal und nonverbal innerhalb der versammelten Gemeinde?
- Gibt es ein Bedürfnis nach Beziehungsmerkmalen bzw. wie ist der Zusammenhang von Bewegung und verbaler Kommunikation?

Aus verschiedenen Gründen ist es kaum möglich, ein Bild jeder einzelnen Gemeinde durch die teilnehmende Beobachtung zu erfassen. Eine Erfassung aller Gottesdienstgemeinden würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und ist sehr aufwendig bzw. würde einen wesentlich längeren, von mir nicht einschätzbaren zeitlichen Rahmen beanspruchen. Die Untersuchungsmethode weist räumliche und zeitliche Begrenzungen auf. Die Untersuchung findet außerdem der Jahreszeit entsprechend ausschließlich innerhalb von Kirchen statt, d.h. die räumlichen Verhältnisse bestehen in einem geschlossenen Raum. Den zeitlichen Rahmen für meine Untersuchung ist außerdem begrenzt durch die Dauer der jeweiligen Liturgiefeier von einer knappen Stunde. Der Beobachtungszeitraum von insgesamt 6 Wochen findet im Spätherbst statt und erstreckt sich von Ende Oktober bis zum 2. Adventsonntag.

2 Zur Methode der „Teilnehmenden Beobachtung“

Auf der Suche nach der Wahl der Methode entscheide ich mich für die *qualitativ sozialwissenschaftliche Methode* der „Teilnehmenden Beobachtung“. Der Grund für die Entscheidung für diese Untersuchungsmethode liegt in der Tatsache, sie sich am sozialen Verhalten orientiert.

Alle empirischen Studien sind von einem bestimmten Interesse und Fragen geleitet, die auf Hypothesen beruhen.[1910] Häufig wird induktiv gearbeitet, „indem einer zunächst am vorliegenden Material aufkommenden Hypothese nachgegangen wird und der Text auf weitere, diese Hypothese belegende Indizien abgesucht wird“[1911]

Die Einsatzmöglichkeiten dieser Methode, und damit auch die Interpretationsmöglichkeiten der durch sie erhobenen Daten liegen in einem ganz spezifischen Bereich. Durch theoretische Abklärungen einerseits und andererseits durch die praktische Durchführbarkeit wird dieser Bereich fixiert.

Zum Beobachten gehört notwendigerweise das Verständnis, das durch Vorabklärungen gegeben ist. Das Verstehen ist im Anfangsstadium der Feldforschung hinsichtlich der Hypothesenbildung sehr provisorisch. Erst bei der Interpretation bzw. Auswertung der Daten treten bestimmte Ergebnisse in ein besonders Licht und werden illustrativ.[1912] „Das alltägliche Verstehen unterscheidet sich u.a. von dem wissenschaftlichen der Beobachtung dadurch, dass ersteres eher pragmatisch, emotional-teilnehmend, letzteres eher kognitiv-betrachtend und analytisch ist.“[1913] Die Gewinnung der Daten beruht auf Kommunikation. Siegfried Lamnek begreift das Forschen als Kommunikation und beschreibt die *Kommunikation* als *methodologisches Kriterium* der qualitativen Forschung. Dadurch wird der Zusammenhang zwischen dem Beobachter und den gewonnenen Erkenntnissen hergestellt. Da sich beim qualitativen Forschen die beobachteten Verhaltensweisen in der Regel kommunikativ ablaufen, realisiert sich das *methodologische Kriterium* bei der teilnehmenden Beobachtung. Die Kommunikation kann einerseits selbst Gegenstand der Forschung sein und anderseits auch den Raum der Interaktion abgeben. Aus qualitativer Sicht ist die Datengewinnung keineswegs isoliert zu sehen. Die *qualitative Methodologie* negiert die Unverbundenheit von Sozialforscher und Daten.[1914]

[1910] Vgl. ROSENTHAL, Gabriele, Interpretative Sozialforschung, Eine Einführung, Weinheim / München [2]2008, 49.

[1911] Ebd., 61.

[1912] Vgl. LAMNEK, Siegfried, Qualitative Sozialforschung, Bd. 1, Weinheim [2]2003, 551.

[1913] Ebd., 552.

[1914] Vgl. ebd., 573.

Da sich die Forschungsmethode der teilnehmenden Beobachtung mit Vorwürfen mangelnder Kontrolle konfrontiert sieht, sind das Vorliegen eines genauen Forschungsplanes und eine spezifische Fragestellung dienlich.

2.1 Wissenschaftlichkeit dieser Untersuchungsmethode

Die klassischen Gütekriterien der qualitativen Sozialforschung sind vor allem Validität und Reliabilität. Die Validität soll einschätzen, ob das erfasst wurde, was erfasst werden soll. Die Reliabilität betrifft die Exaktheit des Vorgehens, die Genauigkeit. Entsprechend den Gütekriterien Reliabilität und Validität äußert Arthur J. Cropley folgendes:

> „*Perfekte Reliabilität und Validität sind Idealvorstellungen* oder Traumziele, die in der Praxis niemals erreicht werden. Sie sind kein Endzustand, der von ‚guter' Forschung erreicht wird, von ‚schlechter' nicht. Forscher versuchen, ihre Untersuchungen so zu gestalten, dass sie so nahe wie nur möglich dem Ideal entsprechen.
>
> *Reliabilität und Validität sind theoretische Merkmale einer Untersuchung*. Die entsprechenden Koeffizienten werden niemals ausgerechnet. Folgerichtig bedeutet die Aussage, eine bestimmte Untersuchung hätte etwa ‚hohe interne Validität", dass sie Qualitäten hat, die bekanntlich mit hoher interner Validität einhergehen (z.B. Stichprobenbildung nach dem Zufallsprinzip, Kontrollgruppe, usw.) und dass daher von einer hohen internen Validität auszugehen sei."[1915]

Siegfried Lamnek spricht, wie bereits erwähnt, von der Tatsache zweier verschiedener Formen der Erfahrung von Realität, „die *kognitiv-betrachtende* und die pragmatisch oder *emotional-teilnehmende* Erfahrung von Realität"[1916].

Zur „kognitiv-betrachtenden" Erfahrung von Realität zählt die Beobachtung im engeren Sinne, während die pragmatische oder emotional-teilnehmende Erfahrung jene Form der Erfahrung darstellt, die konstitutiv für das Verstehen ist.[1917]

[1915] CROPLEY, Arthur J., Qualitative Forschungsmethoden. Eine praxisnahe Einführung, Eschborn [3]2008, 31.

[1916] LAMNEK, Qualitative Sozialforschung, 550.

> „Die notwendige Einbeziehung des Verstehens in die wissenschaftliche Beobachtung schafft bestimmte, zu berücksichtigende Voraussetzungen und Probleme, Gültigkeit und Zuverlässigkeit der gewonnenen Daten in einer Beobachtung können nämlich gefährdet werden, wenn die geltenden Sinn- und Bedeutungszusammenhänge des analysierten soziokulturellen Systems nicht beachtet werden. Sie können jedoch ebenso durch zu weit gehende Interpretationen in Gefahr gebracht werden, wenn der Beobachter dem Beobachteten sein eigenes Sinnverständnis unterlegt. Dann handelt es sich um das bekannte Phänomen des Ethnozentrismus.“[1918]

Die von Seiten der quantitativen Sozialforschung ergangenen Widerstände gegen diese Methode herrschten wegen einer mangelnden Repräsentativität (Darstellung) und Hinterfragung einer intersubjektiven Überprüfbarkeit. Die Hauptpunkte der Kritik stellen Darstellungsform und Qualität der gewonnenen Daten dar. Durch mangelnde *Intersubjektivität* der Interpretation des beobachteten Verhaltens wurde der „Teilnehmenden Beobachtung“ lange Zeit die *Objektivität* der Wissenschaftlichkeit abgesprochen. Eine Aufwertung der teilnehmenden Beobachtung erfolgte am Anfang des 20. Jahrhundert (1920-1930) durch die Chicagoer Schule. Bekannte Vertreter sind Robert E. Park und William Isaac Thomas. Die teilnehmende Beobachtung lässt sich als empirische Methode, die dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit gerecht wird, begründen.[1919] Seit den Anfängen der qualitativen Sozialforschung zeichnet sich diese „teilnehmende Beobachtung“ im Unterschied zur Laborforschung dadurch aus, dass soziale Lebenswelten oder -milieus, soziale Gruppen, einzelne Personen oder auch Organisation in ihrer „natürlichen“ Umgebung erforscht werden.[1920]

Die „Teilnehmende Beobachtung“ erfordert eine intensive Arbeit im Untersuchungsfeld und setzt sich am Schreibtisch des Forschers fort. Die Forschungsmethode der teilnehmenden Beobachtung sieht sich mit Vorwürfen mangelnder Kontrolle konfrontiert. Deshalb sind das Vorliegen eines Forschungsplanes und eine spezifische Fragestellung vonnöten. Über den Einsatz dieser Beobachtungsmethode, die explizit qualitativ ist, berichtet Siegfried Lamnek:

[1917] Vgl. ebd.

[1918] Ebd., 551.

[1919] Ebd., 547.

[1920] ROSENTHAL, Interpretative Sozialforschung, 101.

„Diese Beobachtungsmethode ist keine universale Forschungstechnik, mit der sich beliebige soziale Zusammenhänge untersuchen lassen.“[1921]

Diese Untersuchungsmethode bedeutet, dass die Forscher direkt in das zu untersuchende soziale System gehen, um im Untersuchungsfeld, also in der natürlichen Umgebung Daten sammeln.

Außerdem müssen sie „ein Mindestmaß an sozialer Interaktion (Teilnahme) ausüben und eine oder mehrere soziale Rollen einnehmen, wobei sie immer eine wissenschaftliche Intention verfolgen, die im Feld mehr oder weniger bekannt sein kann“[1922].

2.2 Anliegen und Ziel der Empirischen Untersuchung

Der gesamte Forschungsverlauf dient der phänomenologischen Erkenntnis bzw. Wissensgewinnung. Die gewonnenen Erkenntnisse durch die Untersuchungsmethode der teilnehmenden Beobachtung geben Aufschluss für einen eventuellen Neuansatz und einer Weiterentwicklung von Ausdrucksgebärden und Bewegungselementen, da die Körpersprache des ganzheitlich verstandenen Menschen einen gleichbedeutenden Rang wie die Lautsprache in Wort und Klang besitzt. Wort, Ton und Bewegung entsprechen ausdrücklich der betonten Dreidimensionalität, die in der Feier der Liturgie in einer harmonischen Ausgewogenheit bestehen soll. Neben „verbalen“ und „visuellen“ Daten gibt es eine weitere Quelle, die leicht übersehen wird. Nach Siegfried Lamnek ist der Gegenstand der Beobachtung „vornehmlich das soziale Handeln von Individuen oder Gruppen“[1923]. Das ist die „nichtsprachliche“ Quelle, die Körpersprache. Oft werden Aussagen von TeilnehmerInnen von Mimiken begleitet, wie Lächeln oder Lachen bzw. Stirnrunzeln oder Tränen. Auch bestimmte Gesten, wie Handbewegungen, das Ballen der Fäuste oder Körperhaltungen sowie die Vermeidung von Augenkontakt oder Muskelanspannungen sind zu beobachten.[1924]

[1921] LAMNEK, Qualitative Sozialforschung, 555.

[1922] ATTESLANDER, Peter, Methoden der empirischen Sozialforschung (Sammlung Göschen 2100), Berlin u.a. [7]1993, 105.

[1923] LAMNEK, Qualitative Sozialforschung, 552f.

[1924] Vgl. CROPLEY, Qualitative Forschungsmethoden, 90f.

Die „Teilnehmende Beobachtung“ ist für die qualitativen Untersuchungen geeignet. Das Verfahren der „Teilnehmenden Beobachtung“ wird „häufiger in der Soziologie und der Anthropologie als in der Psychologie und der Pädagogik verwendet. Der Kern dieses Ansatzes ist, dass der Forscher über ein soziales Milieu, in dem er selbst als mehr oder weniger ‚normales‘ Mitglied teilhat, Daten erhebt“[1925].

2.3 Gegenstand und Begrenzung

Die Beobachtung ist an die sinnliche Wahrnehmung geknüpft und von ihrer Kapazität her gewissen Beschränkungen unterworfen. Daraus ergibt sich eine *Limitierung* für diese Untersuchungsmethode. Zu diesen *lokalen* Begrenzungen kommen auch *zeitliche* Begrenzungen hinzu. Die „Teilnehmende Beobachtung“ kann nur *Ausschnitte* aus dem *totalen sozialen Geschehen* erfassen. Somit wird die praktische Anwendung dieser Methode auch zeitlich limitiert durch die Dauer des Beobachtungszeitrahmens.[1926]

2.4 Charakteristika der Untersuchungsmethode

Bevor ich auf diese empirische Untersuchung eingehe, dient eine kurze Einführung zur Charakterisierung der „Teilnehmenden Beobachtung“. Für die Teilnehmende Beobachtung sind die Dimensionen Strukturiertheit, Offenheit und Teilnahme charakteristisch:

2.4.1 Strukturiertheit

Die strukturierte (oder standardisierte) Beobachtung unterscheidet sich wesentlich in der Vorgehensweise von der unstrukturierten (nicht standardisierten).

Im Unterschied zu einer quantitativen Untersuchungsmethode lassen sich bei einer qualitativen auch *hypothetisch nicht erwartete Ereignisse* erfassen.

[1925] Vgl. ebd., 92f.

[1926] Vgl. LAMNEK, Qualitative Sozialforschung, 553f.

Der Vorteil einer unstrukturierten bzw. nicht standardisierten Beobachtung erweist sich darin, dass sich im Untersuchungsfeld Äußerungen und Reaktionen, also ein unerwartetes Verhalten zeigt, obwohl die *explorative Funktion*, die eigentliche Forschungsfrage, im Vordergrund steht. Zwischen dem Forscher und Beobachter, dem das Verhalten der zu untersuchenden Personen/Beobachteten direkt und unmittelbar zugänglich ist, besteht eine *Personalunion*. Durch diese Verkörperung von Beobachter und Forscher in einer Person, erweist sich in einer unstrukturierten bzw. unstandardisierten Beobachtung die Offenheit und Flexibilität sehr gewinnbringend.[1927]

2.4.2 Offenheit

Im Gegensatz zur strukturierten Beobachtung mit *festgelegten Hypothesen* ist die unstrukturierte Beobachtung *offen für Entwicklungen und Erweiterungen* im Untersuchungsfeld. Die Forschungspraxis qualitativer Beobachtung unterscheidet sich in der Vorgehensweise der quantitativ ausgerichteten Praxis vor allem durch einen offenen Forschungsablauf. Methodologische Überlegungen zielen auf eine umfassende Beobachtung im Untersuchungsfeld durch einen *offenen und unstrukturierten* Beobachtungsrahmen. Dadurch können neue Erkenntnisse und Perspektiven erlangt und auch hypothetisch nicht erwartete Ereignisse und Verhaltensweisen erfasst werden.

2.4.3 Partizipation

Je nach *Intensität* der Partizipation ergibt sich folgende Staffelung der Rollenidentifikation:

- Vollständige Partizipation „complete observer“ durch völlige Identifikation.
- Reine Beobachtung ohne Identifikation mit dem Untersuchungsfeld.
- Teilnehmer als Beobachter „participant-as-observer“.
- Beobachter als Teilnehmer „observer-as-participant“.

[1927] Vgl. ebd., 556-565.

Dabei sind Übergänge in den Dimensionen Strukturiertheit und Partizipation möglich, die unterschiedliche Kombinationen aufweisen können. Reziproke Einflüsse und Veränderungen der jeweiligen Rollen entstehen durch ein fließendes Ineinanderübergehen zwischen „observer-as-participant“ und einem „participant-as-observer bei einer offen durchgeführten Beobachtung entstehen. Zur Beobachtung gelangen nur Verhaltensweisen, die den Sinnen zugänglich sind. Für die qualitativ-teilnehmende Beobachtung ist eine *unstrukturierte, offene und aktiv* teilnehmende Beobachtung typisch.[1928]

Die Teilnahme „bezieht sich auf den Partizipationsgrad des Beobachters an der sozialen Situation, die er beobachtet. Da der Beobachter immer über seine Wahrnehmungs- und Interpretationstätigkeit in die übergeordnete Beobachtungssituation integriert ist, kann es bei der Beobachtung nicht zur Nicht-Teilnahme kommen.“[1929]

Bei einer vollständigen Identifizierung „complete observer“ mit dem Untersuchungsfeld verliert er seine wahre Identifikation als Beobachter. Bei einer vollständigen Identifizierung besteht die Gefahr, als Forscher im Untersuchungsfeld die Distanz zu verlieren.[1930]

Einerseits werden zur Schaffung eines Vertrauensverhältnisses an den Beobachter Empathie vorausgesetzt und große Anforderungen gestellt. Andererseits hat der Beobachter eine notwendige Distanz zu wahren.

3 DURCHFÜHRUNG DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG

Die Grundlage der Teilnehmenden Beobachtung als qualitative Forschungsmethode bildet ein Beobachtungsschema, das beachtet werden sollte und aufgelistet wird:

[1928] Vgl. ebd., 575-579.

[1929] ATTESLANDER, Methoden der empirischen Sozialforschung, 102.

[1930] Vgl. ebd., 105f.

- Teilnehmende Beobachtung erhält ihren Sinn darin, wenn die gemachten Aussagen und Verhaltensweisen so interpretiert werden, dass sie versteh- und nachvollziehbar sind.

- Die Teilnehmende Beobachtung ist unstrukturiert. Das bedeutet, dass vorab kein Beobachtungsschema entwickelt wird.

- Teilnehmende Beobachtung ist offen und flexibel, da sich erst im sozialen Feld die Gegenstände und Perspektiven der Beobachtung entwickeln.

- Teilnehmende Beobachtung ist natürlich und authentisch. Die Beobachtung erfolgt im sozialen Feld, in der natürlichen Lebenswelt. Dadurch entsteht keine Laborsituation unter Einbeziehung eines oder mehreren Forschern.

- Die Basis der Teilnehmenden Beobachtung beruht auf kommunikativen Kontakten. Kommunikation wird selbst zum Gegenstand.[1931]

3.1 Kennzeichnende Phasen dieser Untersuchung

Verschiedene Phasen kennzeichnen diese Untersuchung im Untersuchungsfeld:

- Zugang zum und Rückzug aus dem Untersuchungsfeld

- Rollendefinition bzw. Rollenwahl

- Datenerhebung und Beobachtungsprotokoll

- Interpretation bzw. Auswertung der Untersuchungen

Die verschiedenen Phasen lassen sich nicht voneinander isolieren. Eine Kombination bzw. eine Parallelität und stete Bezogenheit aufeinander. Sie sind durch ein Wechselspiel gegeben, das während des Forschungsprozesses zwischen Datenerhebung und Datenauswertung (Interpretation) abläuft.

[1931] Vgl. LAMNEK, Qualitative Sozialforschung, 575.

3.1.1 Zugang zum und Rückzug aus dem Untersuchungsfeld

Das Vertrauen wird durch Offenlegung der Beobachterrolle erreicht. Das erleichtert den Zugang zum Untersuchungsfeld. Bei der *offenen* im Gegensatz zur *verdeckten* „Teilnehmenden Beobachtung“ gibt sich der Forscher zu erkennen. Bei der verdeckten Beobachtung bleibt er unerkannt.[1932]

Vertreter der qualitativ-teilnehmenden Forschung plädieren für diese Offenlegung. Dafür spricht neben ethischen Erwägungen ein unkompliziertes, offenes Verhältnis zu den Untersuchungspersonen im Forschungsfeld, das außerdem auch einen konfliktarmen Feldrückzug ermöglicht. Vor allem setzen diese Phasen ein hohes Maß an Empathie und Flexibilität voraus, wobei die Rollendefinition und -wahl von hoher Bedeutung ist.[1933]

3.1.2 Rollenwahl bzw. Rollenidentifikation

Der Beobachter trifft eine Wahl seiner Vorgehensweise und Rollenidentifikation. Die Beobachter- bzw. Forscherrolle will gut überlegt werden, ob sie offen gelegt oder teilweise bis ganz verdeckt bleibt. Eine Offenlegung der Beobachtung sowie die verdeckte, unerkannte Rolle, sind jeweils mit Vor- und Nachteilen verbunden. Besonders bei länger dauernden Beobachtungen, beispielsweise bei Verhaltensstudien über einen längeren Zeitraum, besteht die Gefahr, früher oder später entdeckt zu werden. Eine verdeckte Beobachterrolle genießt den Vorteil, als Forscher unerkannt zu sein. Es zeigt sich eine natürliches Verhalten des Forschungsfeldes ohne störende Beeinträchtigung. Eine „verdeckte Beobachtung“ ist vor allem dann sinnvoll, wenn eine Offenlegung der Beobachterposition eine Beeinträchtigung des natürlichen Verhaltens im Feld hervorruft. Bei der Entscheidung für eine offene oder verdeckte Beobachtung muss die ethische Komponente berücksichtigt werden.[1934]

[1932] Vgl. ebd., 560-562, bes. 560f.
[1933] Vgl. ebd.
[1934] Vgl. ebd.

In bestimmten Situationen ist die verdeckte Beobachtung wegen allzu großer Skepsis der Beobachteten sowie wegen der Gefahr der Veränderung des Verhaltens durch die Anwesenheit des Forschers im Forschungsfeld von Vorteil. Rollenkonflikte stellen ein Dilemma der teilnehmenden Beobachtung dar. In der Rolle des Teilnehmers als Beobachter ist der Beobachter in erster Linie Teilnehmer und erst in nachgeordneter Linie Beobachter. Bei der Beobachtung des Beobachters als Teilnehmer gewinnt die Beobachtung eine Dominanz. In der Rolle des Beobachters kann er in ein *Spannungsverhältnis* zwischen Engagement und Solidarität bei der Partizipation und einer Distanz zum Untersuchungsfeld geraten. Bei der *Teilnehmenden Beobachtung* wirken sich die Schaffung des Vertrauensverhältnisses und die Kommunikation mit den beobachteten Personen sehr nützlich heraus. Dies erleichtert die Erfassung eines Zusammenhanges zwischen dem Verhalten im beobachteten Feld und den gewonnenen Erkenntnissen. Ein Gelingen dieses Forschungsvorhabens hängt wesentlich von einer natürlichen Kommunikationssituation und einem direkten Kontakt sowie einem Vertrauensverhältnis ab.[1935]

Wie bereits angedeutet, besteht zwischen dem Forscher und Beobachter, dem das Verhalten der zu untersuchenden Personen/Beobachteten direkt und unmittelbar zugänglich ist, eine *Personalunion*. Die Personalunion zwischen Forscher und Beobachter durch eine direkte und unmittelbare Beobachtung stellt sich für die *spätere Interpretation* sehr positiv heraus, da die Gefahr von Wahrnehmungsverzerrungen (Ethnozentrismus), bedingt durch zu weit gehende Interpretationen, verringert wird. Diese Verkörperung von Beobachter und Forscher *in einer Person* erweist sich in einer unstrukturierten bzw. unstandardisierten Beobachtung die Offenheit und Flexibilität sehr gewinnbringend: „Aus dieser ‚teilnehmenden Anwesenheit' im Forschungsfeld ergibt sich nicht nur die personelle Identität von Forschern und Beobachtern, sondern vielmehr noch die Notwendigkeit, dass die Forscher zwischen der nötigen Empathie und der nötigen Distanz entscheiden."[1936]

[1935] Vgl. ebd. 562.

In der fehlenden Bewahrung von Distanz und Neutralität besteht die Gefahr von schwerwiegenden Fehlern. Einer Verzerrung der Wahrnehmung entgeht der Forscher durch ein natürliches und unverfälschtes Bild. Dieses Bild wird durch das direkte Beobachten der Untersuchungsperson und der unmittelbaren Festhaltung der Beobachtung erreicht, d.h. der Forscher steht zugleich in der Funktion des Beobachters. Eine andere Gefahr von Wahrnehmungsfehlern ist durch eine „Überidentifikation", auch *„Going native"* genannt, gegeben. Es bildet das Gegenteil des Ethnozentrismus. Beim „Going native" identifiziert sich der Beobachter *völlig* mit dem Beobachtungsgegenstand.[1937]

Dadurch wird der Forscher unfähig, eine notwendige Distanz des Feldes zu bewahren. Aus dem völligen Aufgehen des Beobachters im Untersuchungsfeld stellt sich eine Überforderung ein, die zu Beobachtungsfehlern führt.

3.1.3 Datenerhebung und Beobachtungsprotokoll

Die Forschungsphase beginnt mit dem Sammeln von Informationen bzw. Daten. Zur Darstellung der Beobachtungen legt Gabriele Rosenthal Leitlinien zur Protokollierung vor. Diese Leitlinien werden in einer Zusammenfassung wiedergegeben:

- Zunächst erfolgt einer Angabe der „objektiven" Daten zum Beobachtungsort, den anweisenden zu beobachteten Personen, dem Zeitablauf und gegebenenfalls zur Organisation.

- Weiters erfolgt eine Beschreibung über den Feldzugang.

- In der zeitlichen Abfolge des Geschehens wird der Gesamtablauf in groben Zügen niedergeschrieben. Dabei wird der Fokus auf einzelne Interaktionsszenen gelegt.

[1936] ATTESLANDER, Methoden der empirischen Sozialforschung, 106.
[1937] Vgl. ebd., 105f.; LAMNEK, Qualitative Sozialforschung, 575-584.

- Detaillierte Beschreibung von bestimmten Situationen in der zeitlichen Abfolge und deren Einbettung in die Gesamtbeobachtung.

- Zwischen den beobachteten Handlungsabläufen und den Interpretationen soll unterschieden werden. Dabei sollten Einschätzungen anhand von Beobachtungen belegt werden. Dies bedeutet jedoch keine Zurückhaltung bei der Niederschrift von Interpretationen.

- Bei der Niederschrift und Reflexion der eigenen Position im Beobachtungsfeld dürfen Gefühle, Eindrücke und Assoziationen während der Beobachtung in den Ablauf der erlebten Situation eingebettet werden. Die Anfertigung des Protokolls ereignet sich unmittelbar nach der Beobachtung.

- Am Schluss dieser Leitlinien werden Überlegungen für weitere mögliche Beobachtungen getroffen.[1938]

3.1.4 Interpretation bzw. Auswertung der Untersuchungen

Im Laufe des Forschungsverlaufes lässt sich die Bedeutsamkeit der Beobachtungsinhalte erkennen. Nach Roland Girtler, der neben Uwe Flick als exponierter Vertreter der unstrukturierten, aktiv-teilnehmenden und offenen Beobachtung Geltung besitzt, wird die „gefundene Wirklichkeit […] schließlich interpretiert, theoretisch eingeordnet und entsprechend dargestellt“[1939].

Da bereits bei der Anfertigung von Beobachtungsprotokollen erste Interpretationen einfließen können, muss auf eine klare Trennung zwischen den Sachverhalten der Beobachtung und einer später zu erfolgenden Interpretation bzw. Auswertung geachtet werden. Als Grundlage dienen klare und ausführliche Protokolle.

[1938] Vgl. ROSENTHAL, Interpretative Sozialforschung, 115.

> „Zur Auswertung qualitativer Felddaten bieten sich die im Rahmen qualitativer Sozialforschung entwickelten Verfahren, z.B. objektive Hermeneutik oder qualitative Inhaltsanalyse an. Die methodologisch-theoretischen Postulate verlangen, dass bereits während der Feldarbeit erste Interpretationen und Hypothesenbildungen vorgenommen werden und nicht erst in einer extra Auswertungsphase. Ausgehend von ersten vorläufigen Themenkomplexen und Hypothesen werden im laufenden Forschungsprozess Daten und Hypothesen verknüpft.“[1940]

3.2 Untersuchungsablauf

Die an den Anfang gestellte Forschungsfrage dient als Leitfaden im Verlauf der Untersuchung. Mein Vorgehen ist wenig strukturiert. Dies bedeutet eine völlige Offenheit gegenüber allen Beobachtungen leiblicher Vollzüge. Ich orientiere mich am Gegenstand der teilnehmenden Beobachtung, der die elementarsten Körperhaltungen und Bewegungsabläufe betrifft.

Das tätige Teilnehmen der Gottesdienstgemeinde gestaltet sich nach der Forderung des II. Vatikanischen Konzils in einer inneren und äußeren Partizipation an den liturgischen Vollzügen. Da ich das Verhalten der Gottesdienstteilnehmer/innen beobachten möchte, finde ich diese Methode sehr geeignet für mein Untersuchungsvorhaben. Die teilnehmende Beobachtung zeichnet sich in erster Linie durch die besondere Stellung meiner Beobachterrolle mit einem relativ hohen Partizipationsgrad im Untersuchungsfeld des Kirchenraumes aus und kann im natürlichen, d.h. unverfälschten, Gottesdienstverlauf eingesetzt werden.

3.2.1 Gegenstand und Begrenzung der Beobachtungsfelder

Die empirische Untersuchung bezieht sich auf einzelne Gottesdienstfeiern des Landes und leistet kein umfassendes Bild der gesamten Wirklichkeit. Um möglichst ein breites räumliches Feld zu erfassen, berücksichtige ich bei der Auswahl Gottesdienste des städtischen und ländlichen Bereiches.

[1939] GIRTLER, Roland, Methoden der Feldforschung, Wien / Köln / Weimar [4]1992, 149.

[1940] ATTESLANDER, Methoden der empirischen Sozialforschung, 111.

Bei der Aufteilung der verschiedenen Regionen des Landes Vorarlberg berücksichtige ich den Bregenzerwald, die Regionen Rheintal und Walgau sowie das Bergtal Montafon. Im städtischen Bereich gelangen meine Heimatpfarre in Feldkirch und die Kirche Herz-Jesu in der Landeshauptstadt Bregenz in die engere Auswahl. Ausgehend von der Forschungsfrage ergeben sich demnach folgende Beobachtungsfelder:

- Sonntagsmesse im Feldkircher Dom
- Sonntagsmesse in der Pfarrkirche Schruns
- Sonntagvorabendmesse in der Bregenzerwälder Pfarrkirche Schwarzenberg
- Jugendmesse in der Stadtkirche Herz-Jesu in Bregenz
- Gottesdienst der Charismatischen Bewegung in der Kirche St. Konrad, Hohenems
- Abendlob in der Pfarrkirche Nenzing (als einzige nichteucharistische Liturgiefeier)

3.2.2 Kriterien zur Auswahl

Die Auswahl der genannten Gottesdienste treffe ich nach zwei Überlegungen:

- Kriterien zur 1. Überlegung:

  Wo erwarte ich mir eine fruchtbare Teilnahme möglichst unter der Berücksichtigung aller Altersstufen? Dafür eignen sich sonntägliche Eucharistiefeiern zu verschiedenen Gottesdienstzeiten einschließlich einer Sonntag-Vorabendmesse durch eine Ermöglichung der Teilnahme, die nicht durch Schule und Beruf eingeschränkt wird.

- Kriterien zur 2. Überlegung:

  In welcher Form werden leibliche Vollzüge im heutigen Gemeindegottesdienst konkretisiert?

> Vor der Auswahl informiere ich mich, wo in Bezug zu lebendigen Ausdrucksformen und der Bewegungsdimension die Routine gesprengt und hinsichtlich ganzheitlicher Liturgie ein Mitfeiern mit Leib und Seele gewünscht und praktiziert wird.

Eine Erfassung aller Gottesdienstgemeinden des Landes Vorarlberg würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Außerdem wäre sie sehr aufwendig und einen wesentlich längeren, von mir nicht einschätzbaren zeitlichen Rahmen beanspruchen. Aus verschiedenen Gründen ist es kaum möglich, ein Bild jeder einzelnen Gemeinde durch die teilnehmende Beobachtung zu erfassen. Die Untersuchung findet außerdem nur innerhalb von Kirchen statt, d.h. die räumlichen Verhältnisse sind in einem geschlossenen Raum gegeben. Den zeitlichen Rahmen für meine Untersuchung ist außerdem begrenzt durch die Dauer der jeweiligen Liturgiefeier von einer knappen Stunde bis 1 ½ Stunden. Der Beobachtungszeitraum von insgesamt 6 Wochen findet im Spätherbst statt und erstreckt sich von Ende Oktober bis zum 2. Adventsonntag. Erwähnenswert sind in der Darstellung des Gegenstandes auch die Kommunikation innerhalb der Feiergemeinde, die Unterschiedlichkeit der Gruppen innerhalb der Feiergemeinde sowie kommunikative Handlungen.

Von einer Anwendung dieser Forschungsmethode erwarte ich mir einen Aufschluss über die Verwirklichung der bereits im theoretischen Feld behandelten Bewegungsmöglichkeiten. Inwieweit werden diese dem Anspruch der Leiblichkeit im Sinne einer ganzheitlichen Liturgie gerecht?

Ich entscheide mich für die Rolle des Beobachtenden ohne Offenlegung meines Beobachtungsstatus. Der Kirchenraum, in dem die Beobachtung stattfindet, ist ein offen zugängliches Untersuchungsfeld. Mein Vorhaben ist *unstrukturiert*. Dies bedeutet eine völlige Offenheit gegenüber allen Beobachtungen leiblicher Vollzüge, der später einer Selektion bedarf. Dabei stellt sich die Beobachtung des natürlichen Verhaltens aller Gottesdienstteilnehmer/Innen hinsichtlich leiblicher Vollzüge als Vorteil heraus.

Bei einem hohen Grad der *Partizipation* besteht ein Vertrauensverhältnis, das sich durch die Bereitschaft zur Mitfeier der Liturgie sowie Einfühlungsvermögen einstellt.

3.2.3 Kennzeichnung der Untersuchungsphasen

Im Forschungsverlauf werden in den genannten Untersuchungsfeldern drei wesentliche Phasen beachtet:

- Durchführung meiner Untersuchung
- Beobachtungsprotokoll
- Zusammenfassende Interpretation des gesamten Feldes mit
    - einem sozialwissenschaftlichen Blick – Interpretation erster Ordnung
    - einem liturgietheologischen Blick – Interpretation zweiter Ordnung

3.3 Durchführung meiner Untersuchung

Zunächst wird eine Entscheidung der Rollenidentifikation bzw. Rollenwahl getroffen und auf den Gegenstand bzw. Begrenzung eingegangen. Im nächsten Schritt folgen Ausführungen zur Datenerhebung und das Anfertigen meines Untersuchungsprotokolls. Als letzte Phase fügt sich eine zusammenfassende Interpretation des gesamten Untersuchungsfeldes mit sozialwissenschaftlichen und liturgiewissenschaftlichen Betrachtungsweisen ein.

3.3.1 Rollenwahl bzw. Rollenidentifikation

Ich entscheide mich für die verdeckte Rolle, d.h. das Beobachten erfolgt ohne Offenlegung meines Beobachtungsstatus. Meine Beobachtung im frei zugänglichen Gottesdienst erfolgt ohne vorherige Absprache bzw. Erlaubnis mit den Gottesdienstleitern bzw. Gottesdienstteilnehmer/Innen. Die Beobachtung des natürlichen Verhaltens aller Gottesdienstteilnehmer/Innen hinsichtlich leiblicher Vollzüge stellt sich als Vorteil heraus. Der Kirchenraum, in dem die Beobachtung stattfindet, ist ein offen zugängliches Untersuchungsfeld. Die verdeckte Beobachtung stellt ein ethisches Problem dieser Forschungsmethode dar. Ich hoffe dennoch auf die Toleranz der Gottesdiensteilnehmer/Innen, die das Mitschreiben bemerken.

3.3.2 Gegenstand und Begrenzung

Die Untersuchung richtet sich am Verhalten der feiernden Gemeindemitglieder in den genannten Untersuchungsfeldern (Gottesdienstfeiern). Die Mitschrift enthält zunächst alle Beobachtungen, die den Sinnesorganen zugänglich sind.

Obwohl kein längerer Beobachtungszeitraum und daher die Entdeckung meines Beobachtungsstatus nach einer längeren Zeit keine Problematik darstellt, muss ich dennoch gestehen, dass mir diese Rolle trotz meiner hohen Partizipation ein gewisses Maß an Unbehagen bereitet.

3.3.3 Datenerhebung und Beobachtungsprotokoll

Die Datenerhebung bzw. –Sammlung erfolgt durch das unmittelbare Mitschreiben in der Kirchenbank, das ich sehr unauffällig zu bewerkstelligen beabsichtige, so dass diese Betätigung während des Gottesdienstes nicht störend wirkt. Die gewonnene Datensammlung bildet die Grundlage für die Analyse. Das direkte und unmittelbare Mitschreiben aller beobachteten leiblichen Vollzüge und Kommunikationshandlungen enthalten Randbemerkungen aller Wahrnehmungen im Untersuchungsfeld. Außerdem enthält meine Mitschrift viele Randbemerkungen, die einer späteren Selektion bedürfen. Die Mitschrift enthält zunächst alle gemachten Beobachtungen. Eine Selektion erfolgt bei der Anfertigung eines Beobachtungsprotokolls.

Da das Erinnerungsvermögen einer Beobachtung eine Begrenzung erfährt, dienen die gemachten Notizen als permanentes Nachschlagwerk. Diese während der teilnehmenden Beobachtung im Untersuchungsfeld gemachten Notizen dienen als ständiges Nachschlagwerk und sind für mein weiteres Vorgehen bis zur abschließenden Auswertung unverzichtbar. Die Führung eines Notizbuches zur Gedächtnisstütze und Verständnishilfe, erleichtert mir das Anfertigen des Beobachtungsprotokolls und dient der persönlichen Kontrolle und Ergänzung während des gesamten Forschungsverlaufes. Dieses Buch enthält Notizen über persönliche Gedanken, und sei es nur ein Festhalten weniger Stichpunkte und erweist sich als sehr nützlich und ist nicht für die Öffentlichkeit bestimmt.

Sehr bewusst verzichte ich auf Videoaufnahmen, da ich mit einer eventuellen Ermahnung rechne und sogar einen Ausschluss befürchte. Eine technische Dokumentation des Verhaltens mit Hilfe optischer und akustischer Aufnahmegeräte würde zwar eine Reproduktion ermöglichen, jedoch zu einer Entfremdung der Situation führen. Außerdem sind Aufnahmegeräte in einem Gottesdienst nicht unbedingt erwünscht. In meiner Intention liegt jedoch, das natürliche Feld nicht durch störende Elemente zu beeinträchtigen und das Vertrauen der Mitfeiernden zu gewinnen. Dabei hoffe ich, durch Assimilation und Partizipation als akzeptiertes Glied der Feiergemeinde betrachtet zu werden. Bei allen Fällen der qualitativ-teilnehmenden Beobachtungen wird Wert darauf gelegt, das beobachtete Verhalten nicht unnötig zu entfremden.

Die Anfertigung des Beobachtungsprotokolls erfolgt unmittelbar anschließend an die Beobachtung. Wenn die liturgischen Feiern (Sonntagmesse, Sonntagvorabendmessen, Jugendmesse, Abendlob) am Abend stattfinden, beginne ich am nächsten Morgen mit der Ausführung. und bei der im Dom als Erntedankfest am Vormittag gefeierten Messe anschließend an die Beobachtung am selben Tag. Da das Beobachtungsprotokoll erfahrungsgemäß wesentlich mehr Zeit beansprucht als die direkte Beobachtung im Untersuchungsfeld, d.h. in den jeweiligen Liturgiefeiern, führe ich das Protokoll in den nächsten Tagen zu Ende.

Das Beobachtungsmaterial erfährt im Beobachtungsprotokoll eine systematische Gliederung, das bereits den ersten Ansatz der Analyse bietet. Das Beobachtungsprotokoll lässt im Laufe des Untersuchungsverlaufes die Bedeutsamkeit der Beobachtungsinhalte erkennen. Es entspricht dem Charakteristikum dieser Untersuchungsmethode, dass an die jeweilige Beobachtung bereits eine Erstinterpretation einfließt, denen auch ich mich nicht entziehen kann.

3.3.4 Interpretation der Untersuchungsergebnisse

Die Gesamtwahrnehmung im Untersuchungsfeld wird einem zusammenfassenden Auswertungsverfahren unterzogen.

Die Interpretation erfolgt anhand der gewonnenen Datenerhebung und nimmt vor allem die Ganzheitlichkeit des Menschen und die leiblichen Vollzüge der Gottesdienst feiernden Gemeinde in den Blick. Eine zusätzliche Interpretation erfolgt auch hinsichtlich der Kommunikation hinsichtlich einer in der heutigen Zeit beklagten und allgemein verbreiteten Kommunikationsverarmung. Hinzu kommt auch das Ansprechen der menschlichen Sinne hinsichtlich der Zeichenhaftigkeit und Sinnenfälligkeit.

3.3.4.1 Der sozialwissenschaftlichen Blick – Interpretation 1. Ordnung

Die Gesamtwahrnehmung im Untersuchungsfeld hinsichtlich der Dreidimensionalität von Wort, Klang und Bewegung wird einem zusammenfassenden Auswertungsverfahren unterzogen. Eine nicht geringe Bedeutung kommt den Zusammenhängen hinsichtlich des Alters, des Geschlechtes, der Gruppendynamik und der Kommunikationsstruktur zu. Auch der Sitzordnung und der räumlichen Verhältnisse innerhalb des Kirchenraumes sowie der musikalischen Gestaltung wird Bedeutung zugemessen. Somit sind nicht nur die Lebendigkeit der Bewegungsdimension und die Betonung des ganzheitlichen Menschen ausschlaggebend, sondern die mit ihnen gegebenen und in Beziehung stehenden und notwendigen Zusammenhänge, wie Musik, Raumatmosphäre, ausdrucksstarke Symbole.

3.3.4.2 Der liturgietheologische Blick – Interpretation 2. Ordnung

In liturgietheologischer Sicht richtet sich der Blick vor allem auf die „tätige Teilnahme“ aller Gottesdienstteilnehmer/Innen. Besonderes Augenmerk erlangt die *innere und äußere Partizipation* aller Gläubigen „je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung“ (VatII SC 19).

Vor allem richtet sich der Blick auf die Körperhaltungen einschließlich der Bewegungsabläufe in angemessener, weniger angemessener oder nicht angemessener Form. Maßgeblich sind die die Normen der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils und die Grundordnung des Römischen Messbuches (IGMR 2002), die im theoretischen Teil im Volltext angeführt wurden.

4 EMPIRISCHE UNTERSUCHUNGEN IM LAND VORARLBERG

Um die an den Beginn der empirischen Untersuchung gestellten Fragen[1941] zu beantworten, werden die Untersuchungen angestrebt und im abschließenden Kapitel der Dissertation versucht, diese zu beantworten. Vor dem Beginn meiner Untersuchungen möchte ich ausdrücklich festhalten, dass in den folgenden Untersuchungsprotokollen nur ein vom üblichen Schema abweichendes Verhalten thematisiert und beschrieben wird. Wenn gegebenes Verhalten der Gemeinde nicht thematisiert wird, kann davon ausgegangen werden, dass es dem normalen gottesdienstlichen Ablauf nach den im theoretischen Teil der Dissertation geltenden Normen entspricht. Es sei denn, dass ein der Beobachtung zugängliches Verhalten ein besonders positives Bild zeigt, das hervorgehoben wird. Bei einem negativen Beispiel erfolgt eine kritische Erwähnung.

4.1 Dom St. Nikolaus in Feldkirch

Meine erste Untersuchung findet in im Dom Kirche St. Nikolaus statt. Obwohl die Stadt Bregenz die Landeshauptstadt von Vorarlberg ist, befindet sich die Landesdiözese mit dem Bischofssitz in der Stadt Feldkirch. Der Dom wurde 148 mit einem gotischen Langhaus gegründet. Besonders imposant wirken das Netzrippengewölbe und die Farbenfenster des Feldkircher Künstlers Martin Häusle. Ein originaler Flügel zum rechten Seitenaltar weist einen Annen-Altar von Wolf Huber aus dem Jahr 1521 auf. In der im Jahr 2006 erfolgten Neurenovierung der Feldkircher Domkirche werden viele liturgische Höhepunkte gefeiert.

4.1.1 Auswahlkriterien

An den Sonn- und Feiertagen finden am Vormittag drei Messen statt. Ich treffe die Auswahl zur teilnehmenden Beobachtung für die Sonntagsmesse, die als Familienmesse gefeiert und um 11.^{00} Uhr stattfindet.

[1941] Siehe Kap. 5. Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse.

Erfahrungsgemäß ist die Zahl der Gottesdienstteilnehmer/Innen um diese Zeit am höchsten. Außerdem kommt diese liturgische Feier kommt meinem Interesse sehr entgegen.

Den Dom St. Nikolaus stelle ich bewusst an den Anfang der Untersuchungsreihe, nicht nur wegen der Bedeutung des Domes innerhalb des Landes Vorarlberg, sondern vor allem, weil ich in dieser Stadtpfarrei beheimatet bin.

4.1.2 Beschreibung der Gemeinde

Insgesamt komme ich an diesem Sonntag auf eine Zahl von 227 Gläubigen aller Altersstufen. Darunter befindet sich eine ausgewogene Teilnahme weiblichen und männlichen Geschlechtes. An diesem Gottesdienst nehmen auch 28 Jugendliche und 8 Kinder in Begleitung der Eltern teil.

Der Beginn dieses Gottesdienstes am späten Vormittag wird gerne von Familien, Berufstätigen und Besuchern aus der unmittelbaren Umgebung besucht. Durch die zentrale Lage der Stadt Feldkirch innerhalb des Landes wird diese Messfeier an Sonn- und Feiertagen nicht nur aus dem eigenen Land, sondern auch aus der benachbarten Schweiz und Deutschland besucht.

4.1.3 Beschreibung des Kirchenraumes

Entsprechend der Größe des Kirchenraumes innerhalb des Domes mit zwei Seitenkapellen (Abendmahls- und Marienkapelle) ergibt sich an Sonn- und Feiertagen zahlenmäßig eine hohe Zahl der Gottesdienstbeteiligung. Auch an diesem Weltmissions-Sonntag füllt sich der Dom unmittelbar vor dem Beginn der Messfeier. Auch in der Marienkapelle befinden sich 11 Gläubige, die diese Sonntagsmesse mitfeiern wollen. Manche Teilnehmer/Innen bevorzugen diese Seitenkapelle, da sie lieber abseits des großen Kirchenschiffs teilnehmen wollen. Andere nehmen dort einen Platz ein wegen mangelnder Sitzgelegenheiten im Kirchenschiff. Das Verhalten der Gläubigen in der Marienkappelle entzieht sich bei meinem Standort im Hauptschiff der Kirche meinem Beobachtungsfeld.

Aus anderen Gottesdiensten ist mir das Verhalten der Gläubigen in dieser nicht einsehbaren Seitenkapelle allerdings vertraut. Auffallend ist, dass sich in dieser Seitenkapelle eine meist kniende und/oder sitzende Körperhaltung, im (persönlichen) Gebet versunkene, kleine Schar von Einzelnen, befinden, die eine außerhalb des der Norm entsprechenden Bewegungsablaufes Körperhaltung und Gestik einnehmen.

4.1.4 Beobachtungsposition

Die Größe des Raumes bringt Vor- und Nachteile mit sich. Als Vorteil stellt sich heraus, dass ich in meiner Beobachterposition mit einem Notizblock in der Hand kaum wahrgenommen werde. Der Nachteil erweist sich darin, dass sich eine lückenlose und vollständige Beobachtung in diesem weiten und nicht leicht übersichtlichen Untersuchungsfeld sehr anspruchsvoll gestaltet. Ich entscheide mich vor Beginn der Messe für einen Sitz in der Mitte des Raumes am äußersten Rand. Diese Beobachtungsposition ermöglicht mir durch ein häufiges Umdrehen den Blick in den Altarraum sowie seitliche Blicke. Eventuell erlaube ich mir einen Platzwechsel. Da ich im Dom regelmäßig Gottesdiensten teilnehme, ist mir das Verhalten der meisten mir namentlich bekannten Teilnehmer/Innen nicht fremd.

4.1.5 Beobachtungsprotokoll

Ein Durchschreiten des gottesdienstlichen Verlaufes in geordneter Abfolge des gottesdienstlichen Ritus erleichtert die Erfassung der erhobenen Daten.[1942]

Eröffnung

An diesem Sonntag findet wie in allen Sonn- und Feiertagen eine Eröffnungsprozession mit einem Eröffnungsgesang statt. An der feierlichen Einzugsprozession nehmen nur Mitwirkende in liturgischer Kleidung teil.

[1942] Diese geordnete Abfolge des Gottesdienstes wiederholt sich in den übrigen Untersuchungs-feldern mit Ausnahme des Abendlobes, das die Struktur einer Vesper besitzt.

Dazu zählen der Vorsteher und die Ministranten. Laiendienste wie Lektor/Innen sowie Kommunionhelfer/Innen nehmen ihren Platz im Chorgestühl des Altarraumes ein. Während des Einzuges erklingt eine laute Orgelimprovisation des Organisten. an der Orgel. Im Altarraum angelangt, verehrt der Vorsteher den Altar mit dem Altarkuss und nimmt zusammen mit den Ministranten den Priestersitz ein. Der Einzug des Vorstehers in Begleitung von zwei Ministranten und zwei Ministrantinnen erfolgt nicht über den kürzesten Weg aus der Sakristei in den Altarraum.

Der Weg führt auf einem Umweg in den Gemeinderaum, an den Versammelten der vordersten Bank vorbei über Stufen zum Altar. LektorIn und KommunionhelferIn sind an diesem Einzug nicht beteiligt.

Nach dem Ankommen am Priestersitz wird das Eröffnungslied angestimmt. Die Einführungsworte des Vorstehers an diesem Weltmissions-Sonntag lauten: “Beten und singen, loben und preisen all jener Gläubigen, die über den ganzen Erdkreis versammelt sind“. Der Eröffnungsteil wird vom Priestersitz aus geleitet. Der Vorsteher leitet nach dem Verklingen des Liedes und dem Kreuzzeichen mit ausgebreiteten Händen zum liturgischen Gruß über. Nach einer persönlichen Begrüßung des Vorstehers schließt er eine kurze Einführung zum Weltmissionssonntag an.

Bußakt, Kyrie, Gloria

Vor dem Sprechen des allgemeinen Schuldbekenntnisses wird Zeit für eine kurze Besinnung geschaffen. Zum Bußakt dominiert eine stehende Körperhaltung bis auf wenige Ausnahmen. Einzelne, vor allem ältere Gläubige knien zum Bußakt nieder. Ein dreimaliges Klopfen an die Brust lässt sich nur vereinzelt beobachten.

Einige kurze und dem Weltmissionstag angemessene Worte werden vom Vorsteher gesprochen, bevor er die Kyrierufe anstimmt, die von der Gemeinde ebenfalls in gesungener Form wiederholt werden. Durch diese Worte werden die Kyrierufe deutlich vom Bußakt abgehoben.

Zum Gloria stimmt die Orgel den Volksgesang aus dem Gotteslob an. Die Gesangsbeteiligung der Gemeinde ist sehr hoch und bringt den Lobpreis und den Dank Christi feierlich zum Ausdruck. Die Gemeinde steht bis auf einige Ausnahmen, die in sitzender Körperhaltung zum Gloria singen.

Das Tagesgebet wird aus dem Messformular entnommen. Gegen Ende dieses Gebets begibt sich der Lektor, der während der Liturgie seinen Platz im Chorgestühl einnimmt, in die Nähe des Ambo.

Wortgottesdienst

Zum Vernehmen der Lesung nimmt die Feiergemeinde eine sitzende Haltung ein. Mit sicherer und lauter Stimme liest der Lektor nun die Lesung aus dem Buch Jesaja. Die zweite Lesung entfällt.

Zum Hallelujaruf vor dem Evangelium wird überwiegend die sitzende Körperhaltung beibehalten.[1943] Aufgestanden wird erst nach dem Halleluja zur gesungenen Gebetseinladung “Lasset uns beten!” auf. Dieser laut gesungene Halleluja-Ruf vor dem Evangelium umrahmt den Bibelvers: “Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt” (Mt 28,20). Der Vorsteher kündigt vor dem Evangelium mit dem kleinen Kreuzzeichen das Evangelium des Apostels Matthäus an. Die Gemeinde beteiligt sich verehrend mit dem Kreuzzeichen auf Stirn, Mund und Herz.

Die frohe Botschaft wird vom Vorsteher vom Ambo aus verkündet, da kein Diakon anwesend ist. Er verehrt das Evangeliar nach der Verkündigung mit einem Kuss und hält es anschließend für eine kurze Zeit empor. Zur Predigt nimmt die Gemeinde eine sitzende Körperhaltung ein. Die Thematik an diesem Weltmissions-Sonntag wird mit einer Frage eingeleitet. Die Frage lautet: „Wer führt die größte Solidaritätsaktion? Ist es die UNO, die ER, die NATO oder die katholische Kirche?“ Die Erwähnung dieser Frage steht in einem Zusammenhang der Symbolik und hebt die Zeichenkraft dieser Liturgie besonders hervor.

[1943] Diese Beobachtung mache ich in der Domkirche seit längerem.

Zur Veranschaulichung der schwachen Infrastruktur des Landes Madagaskar in Südosten Afrika mit 17 Millionen Einwohnern dienen drei vom Gottesdienstleiter mitgebrachte Symbole. Auf einem beigestellten Tisch neben dem Ambo sind eine Schale Reis, ein Holzscheit und ein grünes Bäumchen gut sichtbar bereitgestellt.

Nach der Predigt wird eine geraume Zeit Stille gewährt. Anschließend lädt der Vorsteher unter Hinweis auf die bestehende Verbundenheit aller Gläubigen zum gemeinsamen Glaubensbekenntnis ein. Zum Apostolischen Glaubensbekenntnis stehen alle Gläubigen auf.

Die Einleitung zum Fürbittgebet enthält angemessene Worte zum Weltmissionssonntag. Vom Ambo aus werden in dieser Feier des Weltmissions-Sonntages hauptsächlich wesentliche Anliegen der Weltkirche ausgesprochen. Diese Bitten finden einen Abschluss mit motivierenden Worten des Vorstehers an die Gemeinde. Im Anschluss tritt der Lektor erneut in die Nähe des Lesepultes, um das Fürbittgebet vorzutragen. Während diesem Gebet ist eine stehende Körperhaltung beobachtbar.

Eucharistiefeier

Der Vorsteher und die MinistrantInnen verlassen nun den Priestersitz und treten gemeinsam zur Gabenbereitung an den Altar. Zwei seiner Ministrant/Innen entnehmen von einem im Altarraum bereitgestellten Tisch die Gaben und bringen sie zum Altar. Die Händewaschung und das Gabengebet des Priesters erfolgen in Stille. Währenddessen stimmt der Organist ein Gabenlied an, das von den Gläubigen in sitzender Körperhaltung aus dem Gotteslob gesungen wird.

Nach der Gebetseinladung des Vorstehers zu Beginn des Eucharistischen Hochgebetes steht die Gemeinde auf, die während der Gabenbereitung und auch während des Gabengebetes im Sitzen verbrachte. Der Eröffnungsdialog des Eucharistischen Hochgebetes erfolgt in gesungener Weise. Daran beteiligen sich auch die Gläubigen singend.

Während der Wandlungsepiklese besteht eine andachtsvolle Atmosphäre in der Kirche. Dabei herrscht eine große Stille im Gottesdienstraum, die sehr einladend für eine innere Teilnahme ist.

Hinsichtlich des Niederkniens nach dem Sanctus lässt sich eine große Uneinheitlichkeit beobachten. Nach dem Sanctus wird bis zur Schlussdoxologie von den meisten Gläubigen eine kniende Körperhaltung eingenommen. Auffallend ist, dass viele Gläubige nach dem Sanctus bis zum Einsetzungsbericht wieder eine sitzende Körperhaltung einnehmen. Manche stehen erst unmittelbar zur Schlussdoxologie auf. Viele Gottesdienstteilnehmer/Innen bleiben stehen.

Andere, vor allem ältere Frauen und etliche Besucher, die zufällig zur Zeit der Messfeier den Dom besuchen, nehmen durch das dadurch entstehende Geräusch der Haltungsänderung wieder eine sitzende Körperhaltung ein.[1944] Durch diese beobachtete Uneinheitlichkeit der Körperhaltungen entsteht eine Unruhe.

Kommunionfeier

Das Vaterunser wird mit Orgelbegleitung gesungen. Die Einladung zum Friedensgruß des Vorstehers betont ausdrücklich die „Einheit aller Gläubigen und den Frieden auf der Erde“. Der Friedensgruß wird unter Reichen der Hände sehr bereitwillig entboten. Eine Kommunionhelferin tritt zum Tabernakel, der im Hochaltar integriert ist, um weitere zwei Hostienschalen zu entnehmen und zum Altar zu bringen. Unmittelbar vor dem Kommunionempfang lässt sich eine überwiegend kniende Körperhaltung der Gemeinde beobachten.

Die Kommunionausteilung erfolgt unter Beihilfe von zwei Kommunionhelferinnen und einem Kommunionhelfer. Während der Priester und der Kommunionhelfer sich nach der letzten Altarstufe im vorderen Kirchenschiff aufstellen, nehmen die beiden Kommunionhelferinnen für die Kommunionausteilung nebeneinander eine Position ungefähr in der Mitte des Domes der Gläubigen ein.

[1944] Diese Annahme dieses Schlusses wird durch äußerst sportliche Kleidung, mitgetragene Fotokameras und mangelnde aktive Beteiligung bekräftigt.

Im Dom ist ein „Kommunionwandel“[1945] üblich. Zum Empfang der Hl. Kommunion treten die Gläubigen in einer Zweier-Reihe heran. Nach dem Empfang treten sie seitlich links und rechts wieder in ihre Bänke zurück. Dadurch entfällt ein ehrfürchtiges Bezeugen der Kniebeuge vor dem Empfang, um den Strom möglichst nicht aufzuhalten. Nach dem Kommunionempfang machen manche Gläubige eine Kniebeuge oder ein Kreuzzeichen. Andere verbeugen sich kurz beim Vorübergehen des Altars. Nach dem Kommunionempfang beobachte ich eine uneinheitliche Körperhaltung des Kniens und Sitzens.

Der Großteil der Gläubigen nimmt während der Stille eine sitzende Haltung ein. Nur sehr vereinzelt lässt sich ein Knien beobachten. Dabei besteht keine Unterschiedlichkeit des Alters oder des Geschlechtes. Im Feldkircher Dom hat sich diese Wandelkommunion bereits seit langer Zeit eingebürgert.

Nach der Einladung des Vorstehers zum Schlussgebet bleiben beinahe alle Gottesteilnehmer/Innen sitzen. Nur wenige Gläubige knien spontan zum Dank- bzw. Bittgebet. Auch von denjenigen, die nach dem Kommunionempfang ein Knien bevorzugen, wird eine sitzende Körperhaltung eingenommen. Diese sitzende Körperhaltung während des Schlussgebetes nehme ich unabhängig von Alter und Geschlecht nicht nur in diesem Gottesdienst wahr, sondern in allen Gottesdiensten des Domes.

Das Aufstehen des Vorstehers am Priestersitz und seine Gebetseinladung bewegt die Gemeinde nicht zum Aufstehen. Das Aufstehen eines einzelnen Mitgliedes im Gemeinderaum wird von der Gemeinde als Ausnahme empfunden und findet keinen Widerhall zur Nachahmung, obwohl im Altarraum von allen Mitwirkenden eine stehende Körperhaltung eingenommen wird.

[1945] Diese Wandelkommunion entspricht der Gewohnheit und darf nicht als Resultat mangelnder Ehrfurcht betrachtet werden. Nach der vor kurzem abgeschlossenen Renovierung haben sich die räumlichen Verhältnisse zur Schaffung einer Weite und Großzügigkeit verbessert. Durch das Ent-

Abschluss

Es erfolgen die Vorankündigungen der laufenden Woche. Erst nach den einleitenden Worten des Gottesdienstvorstehers zum abschließenden Segen erfolgt das Aufstehen bzw. Niederknien einzelner Teilnehmer/Innen.

Der Vorsteher und seine Ministrant/Innen verlassen gemeinsam den Altarraum. An der untersten Altarstufe angelangt, wenden er und seine Assistenz den Blick zum Hochaltar und stellen sich in einer Reihe auf, bevor sie eine gemeinsame Kniebeuge machen. Der Auszug, an dem der Lektor und die Kommunionhelfer wiederum nicht teilnehmen, spiegelt die feierliche Einzugsprozession wider. Zum Auszug des Vorstehers mit den Ministrant/Innen wird derselbe Umweg, der an den Gläubigen vorbeiführt und in die Sakristei führt, gewählt.

Nach dem Abschluss dieses Sonntagsgottesdienstes verbleibt ungefähr die Hälfte aller Mitfeiernden im Kirchenraum, um das Ende des Orgelspieles abzuwarten. Anschließend wird ein lautes Klatschen wahrgenommen.

4.1.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse

Die Beobachtungen in diesem Untersuchungsfeld lassen sich einer vielfältigen Interpretation zuführen. Während die verbale Dimension in Wort und Klang ausgeglichen war, ließen Körperhaltung und Bewegung Wünsche offen, besonders hinsichtlich des Stehens. Die Bewegungsdimension trat in diesem sonntäglichen Gottesdienst, der als Weltmissionssonntag gefeiert wurde, in den Hintergrund. Hinsichtlich der Elementarbewegungen lässt sich eine deutlich wahrnehmbare Unterschiedlichkeit feststellen. In den Vordergrund trat das gesprochene und gesungene Wort. Im Sinnesbereich wurde nicht nur der Hörsinn angesprochen, sondern auch der Sehsinn und der Geruchssinn.

---

fernen der Kniebänke und der Altarschranken wäre durchaus Raum für für den gemeinsamen Kommunionempfang anstelle der Wandelkommunion möglich.

4.1.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick – Interpretation 1. Ordnung

Vor allem wurden die menschlichen Sinne durch das Hören des Wortes und durch das Schauen angesprochen. Die mitgebrachten Symbole regten auch den Geruchssinn an.

Körperhaltungen und Bewegungsabläufe

Durch die musikalische und gesangliche Umrahmung des Kirchenchores dieses Erntedankfestes dominierte die sitzende Körperhaltung, wobei sich die Gläubigen nach der Einzugsprozession bei der ersten musikalischen Darbietung hinsetzten und bis zum Verkünden des Evangeliums nicht mehr aufgestanden. Die sitzende Körperhaltung der meisten Gemeindemitglieder wurde während der Lesung, des Halleluja-Rufes, während der Gabenbereitung und vom Kommunionempfang bis zum Segen beibehalten. Da vom Altar aus kein Hinweis zum Aufstehen zum Aufstehen erfolgt, ist diese Gewohnheit auch durch ein vorbildliches Aufstehen einzelner Gläubigen nicht zu unterbrechen.

Einerseits war viel Bewegung im Presbyterium feststellbar. Andererseits trat im Gemeinderaum die Bewegungsdimension in den Hintergrund und beschränkte sich auf Elementarbewegungen, die sich allerdings in einer großen Uneinheitlichkeit zeigten.

Räumlichkeit und Dialogcharakter

In auffälliger Weise nahmen nicht die Familien mit Kindern bzw. die Schulkinder und Jugendlichen in den vorderen Bänken ihre Plätze ein, da die vordersten Bänke bereits von Erwachsenen und einigen Ordensschwestern besetzt sind. Erschwert wurde der Dialog für die GottesdienstteilnehmerInnen in der seitlichen Marienkapelle.

Beziehungsmerkmale und Kommunikation

Die Familienzusammengehörigkeit kam insofern nicht zum Ausdruck, da Eltern und Kinder im großen Kirchenraum Platz fanden. Hinsichtlich der Kommunikation waren Unterschiede erkennbar, die sich aus der Unterschiedlichkeit der Gruppen (Touristen, Besucher vom Land und der Stadt) ergab.

Da sich die meisten der Stadtbewohner kennen, fielen deren Begrüßungen während der Versammlung durch Händedruck, Kopfnicken und Austausch einiger Worte aus.

4.1.6.2 Liturgietheologische Interpretation

Die Interpretation 1. Ordnung hat ergeben, dass der Einheitlichkeit des Stehens während des Eröffnungsteiles und des Eucharistischen Hochgebetes nach dem II. Vatikanischen Konzil in keiner Weise entsprochen wurde, denn es zeigte sich eine große Uneinheitlichkeit hinsichtlich der Körperhaltung und der Bewegung (vgl. IGMR 2002 42, 43). Die Gebärdensprache entsprach bis auf wenige Ausnahmen äußerst dürftig den Normen der Grundnormen des Römischen Messbuches.

In der Römischen Liturgie ist eine einheitliche Körperhaltung aller Versammelten geltend, also ohne Unterscheidung von Klerus und Laien. Gebetet wird allgemein in aufrecht stehender Körperhaltung. Das zeichnet ihre Gemeinschaft und Einheit aus (vgl. IGMR 2002 96). Um „eine Einheitlichkeit bei den Gebärden und Körperhaltungen in ein und derselben Feier zu erreichen, haben die Gläubigen den Hinweisen zu folgen, die der Diakon, ein mit einem liturgischen Dienst beauftragter Laie oder der Priester geben, entsprechend dem, was im Messbuch festgelegt ist“ (IGMR 2002 43).

Nach dem Anstimmen des Chores wurde das Sitzen zu einer Selbstverständlichkeit. Die Kirchenmusik wird unter allen übrigen künstlerischen Ausdrucksformen besonders ausgezeichnet. Sie ist nicht nur als Zutat zu erachten, sondern ein „notwendiger und integrierender Bestandteil der Liturgie“ (VatII SC 112).

Die Körperhaltung des Sitzens wurde während den liturgischen Elementen des Eröffnungsteiles nach dem Kreuzzeichen und der Begrüßung, beim Kyrie, Gloria, Tagesgebet und sogar beim Anstimmen des Halleluja-Gesanges beibehalten. Die sitzende Körperhaltung wurde auch beim späteren Schlussgebet einbehalten. Vom Altarraum ergingen zwar keine verbalen Hinweise, aber sehr wohl Signale für das Aufstehen. Diese wurden jedoch weder von den Gläubigen verstanden noch wirkten sie einen Widerhall zur Nachahmung.

Die Körperhaltungen des Stehens, Sitzens und Kniens sind einer Norm unterworfen, wo bei es Sache der Bischofskonferenz ist, die im Ordo Missae beschriebenen Gebärden und Körperhaltungen des jeweiligen Volkes nach Maßgabe des Rechts anzupassen (vgl. IGMR 2002 43).

Auch das Knien nach dem Sanctus bis zum Ende des Eucharistischen Hochgebets und vor der Kommunion ist beizubehalten (vgl. IGMR 2002 43).

Den Gläubigen kommt bei der Gabenbereitung das Sitzen zu. Allerdings sollte zur Einladung „Betet, Brüder und Schwestern“ vor dem Gebet über die Gaben wieder eine stehende Körperhaltung eingenommen werden (vgl. IGMR 2002 43).

Durch das im Zuge der Renovierung erfolgtem Entfernen der Kniebänke und Altarschranken entsprechen die räumlichen Verhältnisse einer Weite, die der Größe des Domes und einer zahlreichen Beteiligung der Gläubigen entspricht. Es besteht genügend Raum für eine zeichenhafte Einzugs- und Auszugsprozession, für einen Opfergang und für einen gemeinsamen Kommunionempfang. Die „Wandelkommunion“ bewirkt eine Unterbrechung der Kommunikation.

Der Gesang zur Kommunion vermag, im einheitlichen *Zusammenklingen der Stimmen* die Herzensfreude und den Gemeinschaftscharakter der Prozession sichtbar zu machen.

Der Zeichenhaftigkeit entspricht die geistliche Gemeinschaft der Kommunizierenden, die das gemeinsame Mahlhalten betont (vgl. IGMR 2002 86). Anstelle des gemeinsamen Mahles tritt ein individualistisches Handeln in den Vordergrund.

An diesem „Sonntag der Solidarität“ wurde durch diese „sprechenden Symbole“ die Not vor Augen geführt. Diese Symbole unterstützen in ihrer Bedeutung das „abgedroschene“ Wort Solidarität. Ein Hinweis auf die gute Infrastruktur der westlichen Industrieländer stellte den Gegensatz „arm und reich“ dar. Die Verkündigung des Evangeliums unter Beiziehen von innerweltlichen, notwendigen Dingen der materiellen Welt trug zur Veranschaulichung der im Wort verkündeten Realität der armen Länder bei.

Die allerwichtigsten Symbole wurden augenfällig auf drei reduziert, die eine eigene Sprache zum Ausdruck brachten und die Fassungskraft in ihrer Einfachheit und Klarheit aller Gläubigen einschließlich der Kinder nicht überstiegen (vgl. VatII SC 34).

Das Klatschen am Ende des Gottesdienstes kann als Beifallsbekundung für das musikalische Beitragen dieser feierlichen Liturgie interpretiert werden.

4.2 Pfarrkirche Schruns im Montafon

Die Pfarrkirche in Schruns zum Hl. Jodok wurde im Jahr 1865 erbaut. Zuvor wurde eine damalige Kirche “St. Joseph zu Schruns” erstmals urkundlich im Jahr 1482 genannt. Die Kirche trennte sich im Jahr 1579 von der Mutterpfarre Sankt Bartholomäberg. Durch die in jüngerer Zeit abgeschlossene Renovierung erstrahlen die neuromanischen Altäre und Malereinen im Nazarenerstil sowie die zahlreichen Bilder von Franz und Jakob Bertle aus der Schrunser Malerfamilie Bertle in neuem Glanz.

4.2.1 Auswahlkriterien

Die Auswahl dieser Kirche treffe ich nach folgenden Kriterien. Seit den Kinderjahren und besonders als Schülerin ist mir die Pfarrkirche Schruns durch zahlreiche Gottesdienste, Schulmessen bzw. Schülerbeichten sehr vertraut. Auch während meiner Jugendzeit und im Erwachsenenalter entsprach diese Kirche meiner Heimatkirche. Später nahm ich aus beruflichen Gründen einen Wechsel meines Wohnsitzes vor, weshalb ich heute als gebürtige Montafonerin die Pfarrkirche von Schruns nur noch sehr sporadisch besuche.

Auch die regionale Berücksichtigung spielt für die Auswahl eine Rolle. Im Tal Montafon bildet die Gemeinde Schruns den Hauptort.

Am Sonntag findet am Abend um 19.3o eine Abendmesse statt. Die Beteiligung von Gottesdienstteilnehmer/Innen aus anderen umliegenden Gemeinden ist in dieser Messe hoch, da diese kaum Möglichkeit einer sonntäglichen Abendmesse bieten.

4.2.2 Beschreibung der Gemeinde

Bei meinem Eintreten sind 47 Frauen, 35 Männer, 21 Jugendliche, 5 Schulkinder, eine junge Familie mit einem Kleinkind, das getragen werden muss sowie eine Familie mit zwei Kindern im Kindergartenalter bereits versammelt.

Unter den Versammelten besteht vielfach eine hohe Bekanntschaft. Eine entsprechende Begrüßung lässt sich jedoch nicht feststellen, da der Kirchenraum viel Platz bot zur Vereinzelung bzw. zur Gruppierung. Die Kinder befinden sich in den vorderen Bänken, bevorzugen jedoch nur das linke Kirchenschiff. Insgesamt lässt sich beobachten, dass auf der rechten Seite in auffallender Weise wesentlich weniger GottesdienstteilnehmerInnen ihre Bänke aufsuchen.

4.2.3 Beschreibung des Kirchenraumes

Die Kirche ist sehr übersichtlich gebaut und weist einen geräumigen Altarraum auf. Es besteht ein gerichteter Raum ohne Seitenkapellen. Die Sakristei ist durch einen Gang hinter dem Hochaltar erreichbar. Die Kirche besitzt einen breiten Mittelgang auf, der den Blick in den Altarraum frei gibt. Die Orgel befindet sich auf der Empore. Im Kirchenschiff sind links und rechts Bankreihen aufgestellt.

Der Altarraum weist eine erstaunliche Weite auf, die bereits vor der Renovierung gegeben war. Vor den Stufen, die in den Gemeinderaum führen, sind ein Ambo und ein weiterer Lesepult vor dem Priestersitz vorhanden.

Dieser Altarraum zeigt daher eine funktionsgerechte Aufteilung. Zu erwähnen bleibt, dass im Zuge der Renovierung die Kniebänke nicht entfernt wurden. Dadurch wird je nach Wunsch ein Kommunionempfang in kniender Körperhaltung gewährt.

4.2.4 Beobachtungsposition

Ich entscheide mich für eine Beobachtungsposition in einer der mittleren Bankreihen am seitlichen Ende der weniger gut besuchten Kirchenbänke, in der früher sich ausschließlich die Männer befanden.

In dieser Position sehe ich mich allerdings gezwungen, oft umzuwenden, um die leiblichen Vollzüge der feiernden Gemeinde in den hinteren Bankreihen beobachten zu können. Die gewählte Beobachterposition am äußersten Rand einer leeren Bank erlaubt mir eine etwas zur Seite gewendete Körperhaltung, die den Blick für das Verhalten der Feiergemeinde in den gegenüberliegenden, gut besuchten Bankreihen ermöglicht.

Die Tatsache meiner Bekanntschaft bei zahlreichen Gottesdienstteilnehmer/Innen ist für die Wahl meiner Position nicht unerheblich. Ich beabsichtige ein diskretes Mitschreiben, da sich vor und hinter mir leere Bankreihen befinden.

Von der früheren Trennung der Frauen und Männer ist vielleicht noch ein früheres Bewusstsein vorhanden. Auf der gegenüberliegenden früheren Frauenseite sind wesentlich mehr Frauen mit ihren mitgebrachten Kindern und die Familien versammelt. Dort befinden sich wesentlich mehr Gläubige. Vor und hinter mir finde ich jeweils eine Bankreihe unbesetzt vor. In meiner Rolle achte ich auf einen hohen Grad meiner Partizipation, um das Vertrauensverhältnis nicht unnötig zu stören. Durch mein Teilnehmen erhoffe ich mir eine Toleranz derer, die mich kennen und beobachten. Das Mitschreiben beabsichtige ich so unauffällig wie möglich zu bewerkstelligen. In den liturgischen Elementen, in denen ein Sitzen angebracht ist, lege ich meinen Notizblock zum Schreiben auf die Knie.

4.2.5 Beobachtungsprotokoll

Beim Durchschreiten des Mittelganges erblicke ich vom Kirchenportal aus gesehen auf der linken Seite in nächster Nähe des Altarraumes die Anwesenheit eines Chores, bestehend aus einer Mädchengruppe im geschätzten Alter von 14 – 17 Jahren.

In der vorderen Reihe sitzen vier Mitglieder des Jugendchores, Instrumente in den Händen haltend. Die übrigen Chormitglieder befinden sich stehend in der hinteren Reihe. Eine erwachsene weibliche Person nimmt die Funktion als Chorleiterin wahr.

Der übliche Chorraum mit der Pfeifenorgel befindet sich auf der Empore, an dem der Kirchenchor von Schruns besonders Festgottesdienste musikalisch umrahmt.

Eröffnung

Der Einzug des Vorstehers mit 2 jugendlichen Ministranten erfolgt aus der Sakristei, die sich hinter dem rückwärts stehenden Hochaltar befindet, und führt zum Volksaltar. Währenddessen stimmt der Chor aus dem Gesangsbuch “David” das Eröffnungslied an. Der Gesang findet eine hohe Beteiligung der Gläubigen.

Nach dem großen Kreuzzeichen beginnt eine kurze Einführung, in dem das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe angesprochen wird und als Basis des Zusammenlebens den Bundesschluss mit Gott in Erinnerung ruft. Der liturgische Gruß erfolgt der Gemeinde zugewandt unter Ausbreiten der Hände des Vorstehers. Ein mir auffälliges Bild zeigt, dass der Priester seit dem Beginn der Liturgiefeier den Blick gesenkt hält. Dadurch wirkt die Begrüßung der Gemeinde eher routinemäßig und nichtssagend.

Kyrie, Gloria, Tagesgebet

Die Kyrierufe werden verknüpft mit ausgesprochenen Motiven der Liebesgebote.

Zum Gloria wird ein Lied aus dem David gesungen, wobei alle Feiernden stehen.

So auch bei der Gebetseinladung: “Lasset uns beten”. Der Vorsteher leitet das Tagesgebet mit einigen persönlichen Worten ein, ohne den Blick in den Gemeinderaum zu richten.

Während der Teile der Eröffnung lässt sich ein einheitliches Stehen der Gläubigen beobachten. Bei diesen liturgischen Elementen hält der Vorsteher weiterhin den Blick gesenkt.

Wortgottesdienst

Zur Lesung wird erstmals eine sitzende Körperhaltung eingenommen. Der Lektor tritt nun aus dem Altarraum hervor begibt sich zum Ambo.

Anschließend wird das Lied “Halleluja, Herr, dein Wort” aus dem Buch David gesungen. Während dem Singen dieses Liedes nehmen die Gläubigen eine stehende Körperhaltung ein.

Die Ministranten begleiten den Vorsteher ohne Mitnahme von Leuchtern zum Ambo, an dem einzig die Lesung, das Evangelium und die Fürbitten vorgetragen werden. Während des Evangeliums stehen beide Ministranten mit zum Gebet gefalteten Händen dem Evangeliar zugewandt. Das Evangelium beinhaltet das „Höre Israel (Schema Jisrael)“ (Dtn 6,5-9). Beeindruckenderweise vernehme ich anschließend das in der heutigen Zeit selten die akustisch wahrnehmbaren Worte: „Durch Deine Worte, das Evangelium, sollen getilgt werden unsere Sünden.“

In dieser Sonntagsmesse fehlen sowohl eine zweite Lesung als auch die Homilie.

Die einzelnen Fürbitten im “Allgemeinen oder Fürbittgebet” werden von den Jugendlichen des Chores vorgetragen, die in einer Prozession gemeinsam den Altarraum betreten und sich einzeln zum Ambo begeben. Nach dem Vortragen der Fürbitten suchen die Jugendlichen in einer gemeinsamen Prozession ihren Platz auf.

Eucharistiefeier

Zur Gabenbereitung nehmen alle Mitfeiernden eine sitzende Haltung ein. Die Gaben werden von den Ministranten von einem im Altarraum befindlichen Tisch zum Altar gebracht. Während des Herbeibringens und Bereitung der Gaben wird ein Gabenlied aus dem David gesungen. Die Zurüstung des Altars erfolgt in auffallend stiller Weise. Der Vorsteher nimmt zum Vortragen des Gabengebetes mit gesenktem Blick die Orantenhaltung aus. Die anwesenden Gläubigen beteiligen sich daran schauend. Dabei ist eine einheitliche sitzende Körperhaltung der Gläubigen beobachtbar, die bis zum dialogischen Teil des Eucharistiegebetes beibehalten wird.

In auffallender Weise lässt sich zum ersten Mal feststellen, dass der Vorsteher während des Dialoges den *Blick in die Mitte des Gemeinderaumes* richtet. Ohne Ausnahme stehen alle Mitfeiernden auf.

Nach dem gemeinsamen Sanktuslied aus dem Liederbuch „David“ nehme ich ein einheitliches Knien, an dem sich auch Schulkinder und die Erwachsenen nachahmend auch Kindergartenkinder beteiligen. Diese Körperhaltung wird ausnahmslos während des Eucharistiegebetes bis zum Vaterunser beibehalten.

Kommunionfeier

Zum Vaterunser ist ein einheitliches Stehen beobachtbar. Während der gesprochenen Einladung zum Gebet des Herrn erhebt der Vorsteher erneut seinen Blick in den Gemeinderaum. Das Vaterunser wird gesungen und mit Instrumentalmusik des Chores unterstützt.

Eine Einladung zum Friedensgruß entfällt. Dennoch reichen sich einige Gläubige zum Friedensgruß die Hände. Zum Agnus Dei beobachte ich erneut ein einheitliches Knien aller Mitfeiernden.

Durch das Vorhandensein von Kniebänken beobachte ich eine Bevorzugung des knienden Kommunion-Empfanges und die Mundkommunion. An der Kommunionausteilung beteiligt sich der Lektor, der zusätzlich die Funktion des Kommunionhelfers wahrnimmt. Im Anschluss an die Kommunionausteilung stimmt der Jugendchor ein Danklied an. Erst nach dem Gesang tritt eine kurze Stille für ein persönliches Gebet ein.

Abschluss

Im Gegensatz zur Beschreibung der Sonntagsmesse in meiner derzeitigen Pfarrgemeinde in Feldkirch stehen alle Feiernden ohne Ausnahme zum Schlussgebet auf.

Zum Segen nehmen viele Gläubige eine kniende Körperhaltung ein. Mit einem Schlusslied wird das Ende des Gottesdienstes festgestellt.

Der Vorsteher und die Ministranten wenden sich während des Gesanges um und richten ihren Blick zum Hochaltar. Nach dem Verklingen des Liedes erfolgt ein stiller Auszug.

Anschließend erfolgt im Gemeinderaum wiederum ein Klatschen, der den Dank für die musikalische Begleitung des Chores ausdrückt.

4.2.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse

Wie sich die kohärente verbale Sprache auf die nonverbale auswirkt, zeigte sich in diesem Untersuchungsfeld. Wesentliche Punkte ergaben sich hinsichtlich der Mimik des Vorstehers, die einer Interpretation bedürfen.

4.2.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick - Interpretation 1. Ordnung

Ein seltsames Bild zeigt die auffallende Distanz zwischen dem Altarraum und dem Gemeinderaum. Die vorderen Bänke blieben beinahe leer. Die liturgischen Vollzüge mitzuverfolgen und sich mit einer innerlichen Haltung zu beteiligen, bedurfte einer vom mir subjektiv empfundenen hohen Aufmerksamkeit.

Körperhaltungen und Bewegungselemente

Der Beobachtung zufolge, kamen außer den Elementarbewegungen des Stehens, Kniens und Sitzens während der Feier in diesem Untersuchungsfeld keine Bewegungsabläufe vor. Eine Ausnahme bildeten die Jugendlichen des Chores, die in einer Prozession zum Vortragen der Fürbitten den Altarraum betraten. Weiters bestand eine hohe Einheitlichkeit der Körperhaltungen und Gebärden. Am meisten ließ sich ein kollektives Stehen und Knien beobachten. Das Volk beteiligte sich im Gesang.

Räumlichkeit und Dialogcharakter

Die vorderen Bankreihen blieben mit Ausnahme einiger Kinder leer. Die Kinder verhielten sich außergewöhnlich ruhig, das den Eindruck einer regelmäßigen Mitnahme erweckt.

Der in auffallender Weise gesenkte Blick des Vorstehers seit dem Betreten des Altarraumes und während der Eröffnung hatte den Anschein, dass er die Gemeinde nicht wirklich wahrnimmt. Durch die Haltung des meist gesenkten Hauptes kam notgedrungen auch sein Sprechen nicht sehr deutlich ans Ohr.[1946]

[1946] Aus frühen Gottesdienstteilnahmen ist mir eine sehr deutliche und gut verstehbare Sprache dieses Gemeindepfarrers bekannt.

Durch die Besetzung der hinteren Bänke kam es zu einer objektiv wahrgenommenen Trennung zwischen dem Geschehen im Altarraum und Gemeinderaum. Diese Trennung wirkte sich wesentlich auf das dialogische Geschehen aus. Es lag nicht an der Akustik allein.

Beziehungsmerkmale und Kommunikation

Durch das Freibleiben der vorderen Bänke im Kirchenraum bestand eine große Distanz zwischen dem Geschehen im Altarraum und Gemeinderaum. Dies wirkt sich auf die Kommunikation zwischen dem Vorsteher und der Gemeinde aus. Das Kommunikationsgeschehen wurde durch die beobachtete Wahrnehmung des mangelhaften Blickkontaktes von Seiten des Vorstehers erschwert. Der unbefriedigende Augenkontakt ließ keine wirkliche Gemeinschaft entstehen. Dennoch war eine Familienstruktur erkennbar. Es bildeten sich kleinere Gruppen, aus denen dies eindeutig hervorging. Die verbalen und klanglichen Ausdrucksformen waren in einem ausgewogenen Verhältnis. Eine ausdrucksstarke Vielfalt der Bewegungsdimension trat hingegen in den Hintergrund.

4.2.6.2 Der liturgietheologische Blick – Interpretation 2. Ordnung

Ein mangelnder Blickkontakt bei der Begrüßung bzw. im Wortgottesdienst löst bei der Gemeinde ein mangelndes Gemeinschaftsbewusstsein aus. Auch der Vorsteher selbst empfindet in der aufgetretenen Distanz und gerät selber in die Isolation. Durch die mit gesenktem Haupt akustisch nicht sehr gut wahrgenommene Sprache erforderte eine besondere Aufnahmefähigkeit. Die Mimik stand im Gegensatz zur beobachteten Gestik und Gebärdensprache des Vorstehers. Eine lebhafte Mimik, Gestik und Modulation der Stimme des Liturgen wirkt sich auf die Mitfeier der TeilnehmerInnen aus. Die Distanz zwischen dem Altarraum und der hinteren Kirchenbänke wirkt sich nicht sehr förderlich auf die vom II. Vatikanums geforderten „aktiven Teilnahme“ (VatII SC 14) aus. Der Gesichtsausdruck durch Mimik, Blickrichtung, Erheben und Senken der Augen, spielt im Gottesdienst eine wichtige Rolle, da er zur Kommunikation und zur Belebung der Körpersprache beiträgt.

Die Vorzüge eines gegebenen Blickkontaktes mit der Gemeinde erweisen sich im liturgischen Feiern, besonders im Verkündigungsteil, in den dialogischen Teilen darin, so dass sich die Feiergemeinde angesprochen fühlt und zur feierlichen Teilnahme motiviert wird.

Die vom II. Vatikanum geforderte „aktive Teilnahme“ führt zur inneren und äußeren Partizipation der Gläubigen. Eine innere und äußere Distanz lässt die Motivation zu einem Gemeinschaftsvollzug missen und führt zu einer Isolierung. Liturgische Vollzüge sind geradezu prädestiniert, Gemeinschaft zu schaffen. Das körpersprachliche Verhalten, zu dem auch die Mimik zählt, bewirkt durch entsprechende Signale eine Sensibilität aller Gottesdienstteilnehmer/Innen, die einer feierlichen Liturgie zugute kommt. Als Beispiele geglückter Begegnung ist die Aufstellung des Chores seitlich des Altarraumes. Das fördert die *volle, sakramentale Teilnahme* der Chormitglieder an der *Messe* (vgl. IGMR 2002 312). Außerdem ist wird der Gemeinschaftscharakter betont, der sich dahin auswirkt, dass die Gemeinschaft wesentlich mehr zum Mitsingen motiviert wird.

Das Evangelium bildet den Höhepunkt des Wortgottesdienstes Die Evangeliumsprozession wurde der „Würde des Wort Gottes“ (IGMR 2002 309) angemessen zum Ausdruck gebracht. Sie wäre wesentlich feierlicher und auch sinnreicher durch die Mitnahme von Leuchtern zum Ausdruck gekommen (vgl. IGMR 2002 44).

Im Anschluss an diese Abendmesse konnte ich durch eine Kontaktaufnahme in Erfahrung bringen, dass in der sonntäglichen Abendmesse die Homilie entfällt. Die Homilie ist ein liturgischer Teil und wird ausdrücklich empfohlen, ganz besonders in den Sonntagsmessen und gebotenen Feiertagen. Sie besteht in einer Hilfestellung zu einer gläubigen Annahme, die letztlich zum *Bekennen des Glaubens drängt* und die Gläubigen *nährt* (vgl. VatII SC 52). Das Entfallen der Einladung zum Friedensgruß verdient eine Erwähnung. Die Gemeinde „kommuniziert“ mit Christus. Diese Verbundenheit kann nur über ihn und mit ihm mit den Brüder und Schwestern geschehen. Das Friedenszeichen erfolgt in unserer westlichen Kultur allgemein durch einen Händedruck.

Der Friedensritus wird auf schlichte Weise nur mit dem Nächststehenden ausgetauscht, das von einigen Gemeindemitgliedern ohne Einladung von Seiten des Vorstehers entboten wurde. Der Friedensritus ist darauf hingerichtet, dass die Kirche den Frieden und die Einheit für sich selbst und die ganze Menschheitsfamilie erfleht. Außerdem bezeugen die Gläubigen einander die kirchliche Gemeinschaft und eine gegenseitige Liebe (vgl. IGMR 2002 82).

Der Platz des Chores wurde sinnvollerweise im Gemeinderaum gefunden. Dadurch wurde sein *Charakter* sichtbar gemacht, dass er *Teil* der *versammelten Gemeinschaft* ist und eine besondere Aufgabe ausübt.

Die Wahrnehmung des Kniens während des Kommunionempfanges bestätigt wieder einmal, welche Bedeutung dem Kirchenraum bzw. der Inneinrichtung, beispielsweise der Kniebänke[1947], zukommt. Die Kommunionprozession verlief ohne Hast und erlangte eine würdige Gestaltung. Den Gläubigen wurde ein gemeinsamer Kommunionempfang ermöglicht. Durch die auffallende Einheitlichkeit der Bewegungsabläufe von Seiten der Gläubigen wurde eine starke Zusammengehörigkeit dieser Pfarrgemeinde festgestellt werden. Die Gemeinschaft der Kommunizierenden entsprach einer im wahren Sinn verstandenen *gemeinsamen Teilhabe* am Leib des Herrn (vgl. IGMR 2002 85).

4.3 Pfarrkirche Schwarzenberg im Bregenzerwald

Die Schwarzenberger Dorfkirche zählt zu den schönsten Barockbauten Vorarlbergs. Schwarzenberg ist ein malerischer Ort im mittleren Bregenzerwald. Bekannt ist die Gemeinde Schwarzenberg im Bregenzerwald durch die jährlich im Sommer stattfindende Schubertiade. Das Festival konzentriert sich im normalen Konzertbetrieb auf oft übersehene Werke Franz Schuberts und anderer Komponisten der Romantik. Besonders sehenswert ist der denkmalgeschützte Dorfkern durch den Dorfplatz um den Brunnen bei der Kirche. Nach dem Dorfbrand im Jahre 1755 wurde diese Kirche neu errichtet.

[1947] Die Betonung liegt auf dem gemeinsamen Mahl.

Sie ist als eine viel besuchte Kunststätte durch die Gemälde der beiden Schwarzenberger Künstler Johann Joseph Kauffmann und seine Tochter Angelika Kauffmann bekannt. Angelikas bedeutendstes religiöses Werk stellt die Krönung Mariens durch die Heiligste Dreifaltigkeit, der die Kirche geweiht ist, dar.

4.3.1 Auswahlkriterien

Die regionale Berücksichtigung des Bregenzerwaldes die Pflege lebendigen Brauchtums bzw. liturgischer Volksfrömmigkeit bilden zwei Kriterien zur Auswahl einer Sonntagvorabendmesse zum 2. Adventsonntag in der Kirche von Schwarzenberg. Bei der Suche nach geeigneten Gottesdiensten bekam ich einige Anregungen verschiedener Bekannter, die von der bestehenden Lebendigkeit der Volksfrömmigkeit in dieser Region sprachen.

Außerdem strebe ich durch die Auswahl verschiedener Regionen im Land Vorarlberg einen Vergleich zwischen Gottesdiensten im städtischen und im ländlichen Bereich an. Neben der Ausdrucksdimension der Bewegung wird in der Adventszeit auch auf eine lebendige Pflege des Volksbrauchtums geachtet. Im Gegensatz zum Feldkircher Dom, der Pfarrkirche von Schruns, die Herz-Jesu Kirche in Bregenz liegen keinerlei Erfahrungswerte durch frühere Gottesdienstteilnahmen vor.

4.3.2 Beschreibung der Gemeinde

Beim Betreten dieses Untersuchungsfeldes finde ich den Kirchenraum vollkommen leer vor. Die Gemeinde findet sich erst beim Kirchenläuten unmittelbar vor Beginn dieses Gottesdienstes ein. Die GottesdienstteilnemerInnen verteilten sich im Gegensatz zur Pfarrkirche in Schruns in den Bänken so, dass eine gute Besetzung der vorderen bis zu den hinteren Bänken auffällt. Erwähnenswert ist eine zahlenmäßig hohe Ausgewogenheit der Frauen und Männer. Anwesend sind 23 Frauen und 19 Männer verschiedene Altersklassen, wobei der Anteil der Eltern, Großmütter mit Kindern und ganz junger Erwachsener überwiegt. Die Familien und Paare bilden Kleingruppen.

Wahrnehmbar sind in dieser Vorabendmesse um 19.[30] Uhr auch Schulkinder und Kinder unter sechs Jahren sowie ein im Tragetuch mitgebrachtes Baby. Beim Betreten der Empore beobachte ich einen Gottesdienstbesucher in der vordersten Reihe, zu dem sich nach mir noch weitere 5 erwachsene Personen und 2 Schulkinder dazu gesellen. Nicht nur die Kirche, sondern alle GottesdienstteilnehmerInnen sind mir völlig unbekannt.

4.3.3 Beschreibung des Kirchenraumes

Die Gottesdienstteilnehmer/Innen verteilten sich in den vorhandenen Bänken, so dass eine Besetzung der vordersten bis zur hintersten Bank erfolgt. Bei dieser Aufteilung würden die Bänke für eine doppelte Zahl von GottesdienstteilnehmerInnen Platz bieten. Die Platzverhältnisse dieser Kirche sind im Altarraum und auf der Empore eher beengt. Auf der Empore befinden sich relativ kurze Bänke für höchstens drei Personen. Ebenfalls auf der Empore befindet sich eine Pfeifenorgel, die in dieser Messe allerdings stumm bleibt, wie sich später herausstellt.

Im Kirchenschiff bemerke ich zwischen den rechts und links angeordneten Bankreihen, die wiederum von einem Mittelgang unterbrochen sind, keine sehr strikte, aber dennoch gegebene Aufteilung zwischen Frauen und Männern.

Nur die jüngeren Paare und Eltern mit Kindern halten sich nicht an diese Trennung der Geschlechter.

4.3.4 Beobachtungsposition

Für die Wahl meiner Beobachtungsposition entscheide ich mich für einen Platz auf der Empore der Kirche. Da ich die vorderste Bankreihe für meine Beobachtung bevorzuge, gewinne ich einen sehr guten Überblick des Kirchen- und Altarraumes und kann auch das Verhalten auf der Empore beobachten.

Es scheint, dass ich auf der Empore als fremde Nachbarin nicht sehr willkommen bin, da ein in der Mitte der vordersten Bank sitzender Gottesdienstteilnehmer nicht bereit ist, etwas mehr zur Seite zu rücken.

Außer von meinem Nachbarn wird mein Mitschreiben kaum bemerkt. Entsprechend der Auffassung, als vollkommen Fremde zu gelten und des empfundenen Misstrauens meiner Person gegenüber, bleibt auch mein Partizipationsgrad in dieser teilnehmenden Beobachtung niedrig, so dass ich mich in diesem Gottesdienst beinahe ausschließlich in der Beobachterrolle befand.[1948]

4.3.5 Beobachtungsprotokoll

Eröffnung

Zur Eröffnung treten der Priester und vier MinistrantenInnen, bedingt durch die beengten Raumverhältnisse, auf dem kürzesten Weg aus der Sakristei in den Altarraum und stellen sich hinter dem Altar auf mit dem Rücken des hinter ihnen in unmittelbarer Nähe befindlichen Tabernakels. Einige Hocker in engster Nähe zum Altar dienen als Sitz für Priester und Ministranten. Ebenfalls durch wenige Schritte vom Altar entfernt, ist ein zurzeit funktionsloses Mikrophon aufgestellt.

Die Anzeigetafel der Lieder aus dem Gotteslob weist auf einen Volksgesang hin. Zum Beginn des Gottesdienstes wird ein Eröffnungslied angestimmt. Eine Orgelbegleitung findet nicht statt, da zumindest in dieser Messe zum 2. Adventsonntag kein Organist anwesend ist.

Der Gottesdienst beginnt mit dem großen Kreuzzeichen und dem daraufhin folgenden liturgischen Gruß des Vorstehers. Eine anschließende Einführung des Vorstehers weist auf das Heil aller Menschen hin. Das folgende Eröffnungslied passt sich thematisch gut an die Einführungsworte an. Im Anschluss dieses Liedes entschuldigt sich der Vorsteher für die schlechte Akustik. Das Mikrophon ist durch das Auftreten eines technischen Problems vorübergehend nicht funktionstüchtig. Dennoch ist seine Sprache gut vernehmbar.

[1948] Diese beinahe ausschließliche Beobachterrolle findet sich nur bei dieser Untersuchung.

Bußakt, Gloria, Tagesgebet

Während des Bußaktes und dem Allgemeinen Schuldbekenntnis ist eine einheitliche Körperhaltung des Stehens aller Mitfeiernden beobachtbar. Das dreimalige Schlagen an die Brust während des Bußaktes wird allein vom Gottesdienstvorsteher vollzogen und findet keine Nachahmung bei den Gläubigen.

Auf die gesungenen Kyrierufe schließt sich ein Glorialied an. Das Singen findet eine hohe Beteiligung der Gemeinde.

Während der Eröffnung einschließlich des Tagesgebetes ist eine sehr disziplinierte Körperhaltung des Stehens aller Mitfeiernden beobachtbar. Die Jugendlichen und Erwachsenen heften ihren Blick entweder auf die liturgischen Vollzüge im Altarraum oder in das aufgeschlagene Gotteslob. Meiner Beobachtung zufolge singt beispielsweise kein Gemeindemitglied das Lied auswendig und lässt den Blick in den Altarraum oder auf die Mitfeiernden schweifen. Kirchenraum und Kirchenschmuck sowie der Adventkranz wird von den Blicken der Erwachsenen kaum wahrgenommen. Die versammelte Gemeinde erweckt den Eindruck einer sehr ernsten Zusammenkunft in dieser Vorabendmesse des 2. Adventsonntages. Die Kinder verhalten sich ähnlich wie in der Pfarrkirche Schruns auffallend ruhig.

Wortgottesdienst

Der Lektor tritt zum Beginn des Wortgottesdienstes zum Ambo. Vor Beginn der Lesung entsteht eine Bewegung durch das Einnehmen einer sitzenden Körperhaltung. Es folgt eine Dreizahl der Lesungen, die trotz des Umstandes der schlechten Akustik gut vernehmbar sind. Die Vortragsweise des anschließenden Responsorialpsalms erfolgt vom Lektor in gesungener Weise. Die feiernde Gemeinde übernimmt das responsoriale Antworten auf diesen Psalm ebenfalls in gesungener Weise. Nun folgt auch die 2. Lesung, die in den bisherigen Untersuchungsfeldern zu keiner Selbstverständlichkeit fand. Nach der Akklamation und während des anschließenden Halleluja-Rufes nehmen die Gläubigen eine stehende Körperhaltung ein. In auffallender Weise wird der Blickkontakt von Seiten des Vorstehers mit den TeilnehmerInnen dieses Gottesdienstes gewahrt.

Indessen begibt sich der Vorsteher in Begleitung von zwei Ministranten zum Ambo. Auf dieser kurzen Strecke innerhalb des räumlich sehr engen Altarraumes werden im Gegensatz zur großzügigen Geräumigkeit des Altarraums in der Pfarrkirche Schruns von den Ministranten brennende Leuchter mitgetragen. Eine Weihrauchinzensation findet nicht statt. Die Verkündigung des Evangeliums wird durch die Lichterprozession hervorgehoben und bringt die hohe Bedeutung der Frohbotschaft in diesem Wortgottesdienst feierlich zur Geltung. Das kleine Kreuzzeichen leitet die Verkündigung des Evangeliums ein.

Zur Homilie wird von allen Mitfeiernden wieder eine sitzende Körperhaltung eingenommen. Die Homilie ist inhaltlich auf das Evangelium abgestimmt und als Wegbereitung für den Herrn in der Zeit des Advents passend. Nach der lobenden Akklamation der Gemeinde wird eine kurze Stille zur Besinnung eingehalten, währenddessen die sitzende Körperhaltung beibehalten bleibt.

Nach dieser Stille stehen zuerst der Vorsteher und die Ministranten auf. Zum Bekenntnis des Glaubens nehmen alle Gottesdienstteilnehmer/Innen die stehende Körperhaltung ein. Die Gebetsgestik des Aneinanderlegens der Handflächen mit spitz nach oben gerichteten Fingern einer Mutter wird von ihren Kindern nachgeahmt.

Das Fürbittgebet wird vom Vorsteher mit knappen Worten eingeleitet. Der Lektor, der sich seit der Lesung im Altarraum befindet, begibt sich erneut zum Ambo. Die letzte ausgesprochenen Fürbitte spricht der Vorsteher, in der für ein in der vergangenen Nacht im nahe gelegenen Krankenhaus Dornbirn verstorbenen Gemeindemitgliedes namentlich genannt und gedenkt wird.

Eucharistiefeier

Zur Gabenbereitung erfolgt ein einheitliches Sitzen der feiernden Gemeinde. Während der Gabenbereitung wird ein Gabenlied gesungen. Während des Liedes verrichtet der Vorsteher das Gabengebet in Stille. Nach der Gabenbereitung und dem Gabengebet stehen alle Gläubigen mit Ausnahme derer, die sich auf der Empore befinden, auf. Nachdem das Lied verklungen ist, erfolgt wiederum eine Stille.

Im Kirchenschiff stehen zum Eucharistischen Hochgebet alle Teilnehmer/Innen auf. In auffälliger Weise erheben sich die wenigen Erwachsenen auf der Empore nicht, obwohl durch die ausgesprochene Gebetseinladung deutlich auf den Beginn des Eucharistiegebetes aufmerksam gemacht wird. Der Vorsteher eröffnet den dialogischen Teil des Eucharistiegebetes singend, so dass die Gläubigen sich auch singend in den dialogischen Elementen beteiligen. Erst nach dem Verklingen des Sanktusliedes nehmen auch die Erwachsenen auf der Empore mit Ausnahme der kleinen Kinder eine kniende Körperhaltung ein. Diese Haltungsänderung ist sowohl im Kirchenschiff wie auf der Empore beobachtbar.

Nach der Schlussdoxologie und der Akklamation der Gemeinde tritt erst wieder eine Haltungsänderung ein. Das Aufstehen wird einheitlich vollzogen.

Kommunionfeier

Nun erfolgt vom Vorsteher eine Einladung zum Vaterunser, das wiederum gesungen wird. Nach dem Herrengebet entfällt eine Aufforderung zur Bekundigung des Friedens und der Versöhnung. Dieses Zeichen der Friedensbekundigung wird auch von den Gläubigen ohne Ausnahme unterlassen.

Zum gesungenen Agnus Dei beobachte ich ein Niederknien der meisten Gläubigen mit Ausnahme von drei Gemeindemitgliedern, das bis zum Kommunionempfang beibehalten wird. Am Kommunionempfang nehmen alle anwesenden Gläubigen (mit Ausnahme der kleinen Kinder) im Kirchenschiff teil. Auf der Empore jedoch sehen alle Erwachsenen und die Schulkinder vom Empfang der Hl. Kommunion ab.

Trotz der beengten Verhältnisse findet keine Wandelkommunion statt. Die Gläubigen stellen sich vor der ersten Altarstufe in einer Reihe auf. Nach dem Kommunionempfang setzen sie sich unmittelbar nach dem Ankommen an ihrem Sitzplatz nieder. Für ein persönliches Dankgebet besteht keine Einhaltung einer Stille. Der Dank wird mit einem Danklied und im anschließenden Schlussgebet zum Ausdruck gebracht. Vor dem am Altar ausgesprochenen Schlussgebet, das Dankmotive für das empfangene Mahl enthält, erfolgt eine Gebetseinladung, das die Gläubigen zum Aufstehen bewegt.

Abschluss

Die Ankündigungen für die kommende Woche beanspruchen eine geraume Zeit. Die Vielseitigkeit der in der Verkündigung angesprochenen Aktivitäten dieser Gemeinde überrascht mich. Während des Sprechens entsteht unter den Kindern allmählich eine Unruhe. Die Teilnehmer/Innen bleiben während dieser Zeit stehen. Vor dem Segen folgt eine neuerliche Gebetseinladung. Der Segen wird von allen Gläubigen in stehender Körperhaltung empfangen. Mit dem anschließenden Entlassungsruf wird das Ende dieses Gottesdienstes festgestellt.

Der Auszug des Gottesdienstvorsteher und der Ministrant/Innen führt auf direktem Weg in die unmittelbar angrenzende Sakristei. Die Gemeinde wartet jedoch den Auszug des Priesters und der Ministranten nicht ab. Alle Anwesenden drängen nach dem Entlassungsruf zum Mittelgang, bevor sie die Kirche verlassen.

4.3.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse

Als besonderes Kriterium in diesem Gottesdienst stellte ich einen großen Unterschied der Körperhaltungen und Gebärden im Kirchenschiff und auf der Empore fest. Die beobachtete Unterschiedlichkeit lässt ebenfalls Fragen offen.

4.3.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick – Interpretation 1. Ordnung

Die Gottesdienstteilnehmer/innen beschränkten sich auf das Stehen, Gehen, Knien und Sitzen entsprechend den Normen und boten keine Erweiterung im Sinne einer Weiterentwicklung.

Körperhaltungen und Bewegungsabläufe

Hinsichtlich der Gebärdensprache machte ich eine völlig unterschiedliche Wahrnehmung. Im Unterschied der Gottesdiensteilnehmer/Innen im Kirchenschiff bot das leibliche Verhalten auf der Empore ein sehr unterschiedliches Bild. Abgesehen davon, zeigte sich im Kirchenraum eine Einheitlichkeit der Körperhaltungen und Bewegungsabläufe. Die Unterschiedlichkeit zeigte sich folgendermaßen:

Die Gebetseinladung veranlasste alle im Kirchenraum anwesenden Gottesdienstteilnehmer/Innen zum Aufstehen. Im Kirchenschiff lag diesbezüglich eine hohe Einheitlichkeit vor. Auf der Empore hingegen blieben außer mir alle sitzen. Eine vage Vermutung dafür könnte in mangelhaften Sichtverhältnissen der übrigen Gottesdienstteilnehmer/Innen im großen Gemeinderaum und des Vorstehers im Altarraum auf das Geschehen auf der Empore liegen. Eine in mir aufdrängende Frage lautet, ob eine in den Rubriken vorgeschlagene einheitliche Körperhaltung der Gemeindemitglieder von der Einsichtnahme des Altarraumes durch das Vorhandensein einer mangelnden oder fehlenden Einsichtnahme abhängig ist? Als typische Gesten ließ sich das Händefalten, Sichbekreuzigen am Beginn und zur Segensspendung wahrnehmen.

Räumlichkeit und Dialogcharakter

Für den Dialogcharakter eigneten sich die räumlichen Verhältnisse dieser nicht sehr großen Kirche vorzüglich. Durch den auffallend häufig gerichteten Blick des Vorstehers in den Gemeinderaum wurde der Dialogcharakter gewahrt. Auch der Lektor hob während der deutlich wahrnehmbaren Worte mehrmals seinen Blick. Die Gemeinde beteiligte sich in den dialogischen Teilen des Gottesdienstes durch Gesang und Worte.

Beziehungsmerkmale und Kommunikation

Obwohl von Seiten des Vorstehers der Gemeinschaftswille vorhanden war, blieb die Kommunikationsbereitschaft der Gemeindemitglieder untereinander aus.

Soziologische Gründe machen eine deutliche Kennzeichnung des Gottesdienstendes notwendig. Obwohl diese Kennzeichnung gegeben war, ist das fluchtartige Verlassen der Kirche vor bzw. während des Auszuges der Priester und den Ministranten schwer nachzuvollziehen und öffnet sich je nach Betrachtung verschiedener Interpretationsmöglichkeiten. Kommunikative Züge erwiesen sich höchstens durch die Bildung von kleineren Gruppen: Familien, Paare, Mütter mit Kindern, eine Großmutter mit zwei Kindern. Auch die Verlautbarungen der Woche stellten eine hohe Aktivität dieser Gemeinde unter Beweis. Darin ließ sich auch ein reges Gemeindeleben des Alltags erkennen, das ohne Kommunikationsbereitschaft wohl kaum möglich ist.

4.3.6.2 Liturgietheologische Interpretation – Interpretation 2. Ordnung

Aus theologischer Sicht wurden die Gebetsformen und die liturgischen Vollzüge in Wort und Sakrament dieses Gottesdienstes gewahrt. Die Grundstrukturen wiesen das Merkmal eines der Norm entsprechenden christlichen Gottesdienstes auf. Die Liturgie wurde an diesem Sonntagvorabend sowohl durch eine hohe Beteiligung am Volksgesang aus dem Gotteslob (vgl. VatII SC 112-113) und durch die Texte anlässlich der adventlichen Zeit bereichert. Das Stummbleiben der Orgel an diesem 2. Adventsonntag war zunächst befremdlich. Es entfiel auch ein diesbezüglicher Hinweis.

Die Verkündigung des Wortes erlangt in diesem Gottesdienst eine beispielhaft hohe Bedeutung, denn sie ereignete sich sehr lebensbezogen und stellte eine echte Bereicherung dar. Die Dreizahl der Lesungen am Sonntag und Sonntagvorabendmesse entsprach auch der Empfehlung, „auf dass den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde“ (VatII SC 51) sowie der „geistlichen Nahrung“ (IGMR 2002 55). Da kein Psalmsänger anwesend war, übernahm der Lektor die erste und zweite Lesung unter Wahrung der Normen des Römischen Messbuches (vgl. IGMR 2002 128-130) und die Antiphon.

Das Vollziehen der Bußgestik des dreimaligen Schlagens an die eigene Brust ließ sich ausschließlich beim Vorsteher beobachten. Diese heute noch oft vollzogene Zeichengeste zogen die Gemeindemitglieder beim Bußakt nicht nach. Beim an die Brust-Schlagen an das Herz als Sitz der Sünde wird dem Menschen im Angesicht des erbarmenden Gottes seiner Zuwendung bewusst. Die Körperhaltungen des Wortgottesdienstes entsprachen einer zum Hören des Wortes eingenommenen sitzenden Haltung, die auch während des Antwortpsalmes beibehalten wurde. Die Lesungen und der Antwortpsalm nach der 1. Lesung wurden vom Lektor übernommen (vgl. VatII SC 196).

Hinsichtlich der Bewegungsdimension besaß die Evangeliumsprozession in diesem Gottesdienst trotz der geringen Platzverhältnisse ein beispielhaft zeichenhaftes Zeugnis. Durch die Lichterprozession kam die Verkündigung des Evangeliums in seiner hohen Bedeutsamkeit in diesem Wortgottesdienst sehr feierlich zur Geltung.

Die Heilige Schrift ist für die liturgische Feier von größtem Gewicht. Aus ihr empfangen „liturgische Handlungen und Zeichen ihren Sinn“ (VatII SC 17).

Das Entzünden der 2. Adventkerze entsprach der Zeichenkraft, die Gottes Ankunft versinnbildlicht. Während des Sprechens des apostolischen Glaubensbekenntnisses lässt sich bei den meisten Gläubigen und bei zwei Kindern die Gestik fromm gefalteter Hände beobachten.

Offensichtlich bestand im Kirchenraum bei allen Gläubigen mit Ausnahme der Kleinkinder der Wunsch einer Teilnahme am Kommunionempfang. In einem Kontrast dazu stand die Beobachtung des Enthaltens des Empfanges bei den Gläubigen, die sich auf der Empore befanden. Diese beobachtete Tatsache lässt sich kaum interpretieren.

Für eine feierliche Einzugs- bzw. Auszugsprozession besteht baulicherseits keine Möglichkeit. Das Unterlassen des Friedensgrußes erweckte den Eindruck, dass es in dieser Gemeinde nicht der Gewohnheit entspricht oder eine persönliche Nähe nicht sehr erwünscht ist. Die Gemeinschaftsfähigkeit legt Zeugnis ab, dass in der Eucharistiefeier der einzelne nicht nur mit Jesus Christus vereinigt wird, sondern auch mit den Schwestern und Brüdern (vgl. IGMR 2002 181).

Der intensive Gemeinschaftsbezug des Lebens ereignet sich in jeder Eucharistiegemeinschaft, die ein Geschenk des Lebens ist.

Die Liturgie als „Mitte und Höhe“ (VatII SC 10) ist ein Lebensvollzug der Kirche. In diesem Zusammenhang kann die Beobachtung des sofortigen Verlassens der Kirche mit der Flucht aus der Mitte des Lebens interpretiert werden. Insgesamt ließ das gottesdienstliche Verhalten auf der Empore eine äußere Distanz zum gottesdienstlichen Geschehen erkennen.

Der Entlassungsruf stellt das „amtliche Ende“ der Messfeier fest. Kein einziges Gemeindemitglied verblieb nach dem Entlassungsruf „Ite missa est“ des Priesters für ein persönliches (Dank-)Gebet in der Kirche. Die Gemeinde dankt am Schluss der Messfeier. Die entsprechende Antwort auf den Entlassungsruf lautet:

„Dank sei Gott, dem Herrn“. Dank und Zustimmung standen durch das fluchtartige Verlassen des Kirchenraumes in einem Widerspruch. Ohne Abwarten des Auszuges des Vorstehers und seiner Assistenz verließen die Gemeindemitglieder die Kirche. Diese Vorgehensweise erweckte den Anschein eines mangelhaften Gemeinschaftssinnes und erstickte die Kommunikation. Der Schluss der Messe entspricht spiegelbildlich ihrem Anfang. Die Messfeier schließt vor der Rückkehr mit der gemeinsamen Verneigung aller vor dem Kreuz. Der Vorsteher kehrte mit allen Laiendiensten in die Sakristei zurück.

Von Beginn der Messfeier an war mein Bestreben, die empfundene Isolation, in der ich mich befand, aufzuheben und nach dem Gottesdienst Kontakte zu knüpfen. Resigniert begab ich mich als letztes Feiermitglied zum Ausgang. Erst nach dem Verlassen der Kirche nahm ich eine Unterhaltung einer kleineren Gruppe von Frauen auf dem Friedhof wahr. Ich hob einen verlorenen Handschuh auf und machte die Frauen darauf aufmerksam. Daraus ergab sich für mich eine kurze Gelegenheit für ein Gespräch.

4.4 Stadtkirche Herz Jesu in Bregenz

Die Pfarrkirche zum Heiligsten Herzen Jesu befindet sich in der Landeshauptstadt Bregenz am östlichen Ufer des Bodensees. Diese neugotische, im roten Backsteinbau bestehende Kirche mit ihren zwei Türmen prägt das Stadtbild von Bregenz und wurde um 1908 eingeweiht. Der Kirchenraum erstrahlt seit der vor sechs Jahren abgeschlossene Renovierung in einem neuen Glanz. Vor allem im Sommer ist diese abendliche Sonntagsmesse wegen sehr vieler verlockender Freizeitangebote um den Bodensee nicht nur bei den Bregenzern, sondern bei vielen angrenzenden Bewohnern sehr beliebt.

4.4.1 Auswahlkriterien

Zur weiteren Auswahl steht eine am vorhergehenden Sonntag angekündigte Jugendmesse in der Landeshauptstadt Bregenz. Seit Jahren ist mir diese Kirche durch gelegentliche Besuche der Sonntagsmesse um 19.[30] vertraut.

Das bedeutendste Kriterium für die Auswahl ist die Feier einer Jugendmesse, von der ich mir hinsichtlich Spontaneität und Kreativität der Jugendlichen mit beschwingter Musik und eine Vielfalt von Bewegung erwarte.

4.4.2 Beschreibung der Gemeinde

Beim Betreten der Kirche fällt mir die Anwesenheit eines Jugendchores auf, der sich vom Kirchenportal aus gesehen auf der linken Seite in der Nähe des Altarraumes befindet.

Die Anwesenheit des Chores und zahlreiche Instrumente Begleitung aufmerksam. Der Chor besteht aus einer Gruppe von 10 Mädchen und einem Jungen im geschätzten Alter von 13 bis 15 Jahren und eines erwachsenen Chorleiters. Zwei der Mädchen und der Chorleiter begleiten den Gesang mit Instrumenten. Hinsichtlich der Teilnahme an dieser Jugendmesse stelle ich fest, dass zahlenmäßig nicht mehr Gottesdienstteilnehmer/Innen anwesend sind als in der vergangenen Sonntagvorabendmesse, an der ich teilnahm. Im Kirchenschiff befinden sich 157 Personen, Frauen und Männer in einem ausgewogenen Verhältnis. Wahrnehmbar sind hauptsächlich jüngere Erwachsene und viele ältere Gläubige. In auffallender Weise sind im Hauptschiff kaum Jugendliche und Kinder anwesend.

4.4.3 Beschreibung des Kirchenraumes

Der Kirchenraum weist ein großes Kirchenschiff auf mit zwei Seitenschiffen. Im Hauptschiff sind Bankreihen angeordnet, die durch einen breiten Mittelgang aufgeteilt werden. Vom Kirchenportal aus gewinnt der Besucher einen weiten Blick in den geräumigen Altarraum. Rechts und links bieten die Seitenschiffe ebenfalls Sitzmöglichkeiten für Gottesdienstteilnehmer/Innen gegeben. Diese Räume weisen eine Bestuhlung auf und finden eher eine spärliche Besetzung. Auf den Bänken und der Bestuhlung liegen die Liedtexte zum Mitsingen auf. Im rechten Kirchenschiff befinden sich anlässlich dieser Jugendmesse die jungen Chormitglieder mit dem Chorleiter und die mitwirkenden Firmlingen.

Als weitere Mitwirkende kommen die jugendlichen Ministrant/Innen. Im mittleren Hauptschiff lassen sich nicht viele Jugendliche und 5 Kinder beobachten. Einige breit angelegte Stufen führen zum geräumigen Altarraum.

4.4.4 Beobachtungsposition

Für die teilnehmende Beobachtung finde auch ich im rechten Kirchenschiff einen geeigneten Platz in unmittelbarer Nähe des Chores, der zudem einen ausgezeichneten Blick in das mittlere Kirchenschiff, in den Altarraum und das linke Kirchenschiff, in dem sich 6 Erwachsene befinden, freilässt. Somit gewinne ich in meiner Beobachtungsposition den Überblick über die gesamte Feiergemeinde.

4.4.5 Beobachtungsprotokoll

Eröffnung

Am Einzug sind der Gottesdienstvorsteher, eine Ministrantengruppe von drei Mädchen und drei Burschen, sowie der Lektor beteiligt. Diese Einzugsprozession findet auf eine sehr schlichte Weise statt. Der Weg führt direkt aus der Sakristei, die durch eine Tür mit dem Altarraum verbunden ist, zum Altar.

Nach der Verehrung des Altars nehmen der Vorsteher und die Ministrant/Innen ihre Stellung am Priestersitz auf. Der Lektor und der Kommunionhelfer finden einen Platz ebenfalls im Altarraum.

Nun stimmt der Chor ein Eröffnungslied an, das sich durch den Einsatz von Instrumenten sehr laut anhört und von wenigen Anwesenden mitgesungen wird. Mit dem großen Kreuzzeichen wird die Eröffnung fortgesetzt.

Der Vorsteher dieses Gottesdienstes begrüßt die Gemeinde und führt mit kurzen Einführungsworten fort. Dieser Gottesdienst wird unter das Thema „Vision, Träume, Hoffnungen“ gestellt und soll eine Welt mit einem weiten „Raum für alle“ widerspiegeln.

Bußakt, Kyrie, Gloria und Tagesgebet

Die ausgesprochenen Visionen enthalten sprachlich Motive des Bußaktes sowie des Gloria. Die schöne Darbietung des Trompetenspiels hebt den Lobpreis Gottes hervor. Durch das Aussprechen der Visionen scheint ein Verschmelzen der Elemente Bußakt, Kyrie und Gloria gegeben zu sein, die sehr wohl eine Besinnung, huldigende Elemente sowie einen hymnischen Lobpreis beinhalten.

Das Tagesgebet wird vom Priester frei gesprochen. Inhaltlich bietet der Text eine Brücke zur Thematik „Träume, Visionen und Hoffnungen“ und wird von den Gläubigen in einer stehenden Körperhaltung vernommen. Nach diesem Gebet wird ein Lied angestimmt, das die Mitfeiernden zum Sitzen bewegt. Das Lied enthält ein englischer Text mit einer mir unbekannten, sehr modernen Melodie.

Das vor dem Beginn der Jugendmesse ausgeteilte Faltblatt enthält die Liedtexte in englischer Sprache und Noten und stellt sich für das Mitsingen sehr hilfreich heraus. Dabei handelt es sich überwiegend um unbekannte und Texte der Lieder. Es scheint jedoch, dass nicht alle Teilnehmer/Innen ein Faltblatt vorfinden oder sie nehmen sich nicht die Mühe, es in die Hand zu nehmen. Die englischen Liedtexte sind offensichtlich auch der Gemeinde unbekannt und die englische Sprache bei der überwiegenden Anzahl von älteren Erwachsenen nicht sehr gelegen.

Manche Gläubige singen entweder gar nicht. Andere singen die englischen Texte nur bruchstückhaft mit. Nach dem Verklingen des Liedes stehen drei Mädchen auf und begeben sich in den Altarraum. Dort angekommen, tritt abwechselnd ein Mädchen an den Ambo heran und spricht jeweils eine Situation der Menschheit in der Welt an.

Wortgottesdienst

Die Firmlinge der Pfarre Herz Jesu, die diesen Gottesdienst vorbereitet haben, beteiligen sich aktiv am Wortgottesdienst. Zwei Jugendliche, ein Mädchen und ein Junge, betreten nun den Altarraum und nehmen hintereinander eine Stellung am Ambo auf. Sie tragen in abwechselnder Weise verschiedene Visionen vor.

Zwischen den einzelnen vorgetragenen Visionen erklingt ein Trompetenspiel eines Jugendlichen des Chores. Alle Mitfeiernden nehmen eine sitzende Körperhaltung ein.

Nachdem keine Schriftlesung erfolgt stelle ich fest, dass dieses Vortragen von Visionen durch die Jugendlichen die Lesung ersetzen sollen. Nach diesem Vortragen folgt nun wieder ein Gesang des Chores mit Instrumental-Begleitung.

Nach dem Verklingen des Liedes begeben sich der Vorsteher und zwei Ministranten mit brennenden Leuchtern prozessionsartig zum Ambo. Zum Ruf vor dem Evangelium wird das Lied „Halleluja, danket Gott“ gesungen und gespielt, an dem sich die meisten Mitfeiernden singend beteiligen. Während dieses Liedes stehen alle Mitfeiernden auf. Es folgt eine Gebetseinladung zum Evangelium, das in einer einheitlichen Körperhaltung des Stehens vernommen wird. Nach der Verkündigung nehmen alle Mitfeiernden wieder eine sitzende Körperhaltung ein.

Die Homilie ist thematisch an die ausgesprochenen Visionen angepasst. Sie verweist auf eine Welt, in der es genügend Raum und ausreichend Brot für alle Menschen gibt.

Im Anschluss an die Homilie lässt sich beobachten, wie sich einige Firmlinge von ihren Sitzplätzen erheben und gemeinsam in einer Prozession den Altarraum betreten. Sie stellen sich hintereinander vor dem Ambo auf. Nach einer kurzen Einleitung des Fürbittgebetes tritt jeder Firmling einzeln an den Ambo heran und spricht eine einzelne Fürbitte aus.

Die Fürbitten erwecken den Eindruck einer freien Formulierung. In den Anliegen kommen Welt, Kirche, Vorbereitung zur Firmung (Gebet für Firmweg und Firmbegleitung) sowie Anliegen der Pfarre zum Gebetsausdruck. Zwischen den einzelnen Bitten erklingen ein paar Takte dezenter Instrumentalmusik. Die jeweilige Fürbitte wird somit musikalisch umrahmt und verleiht ihr einen besonderen Ausdruck, der den TeilnehmerInnen Gelegenheit für das persönliche Gebet mehr Gelegenheit bietet als ein Hintereinanderreihen der Gebetsanliegen.

Eucharistiefeier

Zwei Ministranten bringen die Gaben aus dem hinteren Bereich des Altarraumes zum Altar. Eine bereitgestellte Kredenz entzieht sich meinem Sichtblick. Der Chor stimmt während der Gabenbereitung ein Lied an. Indessen betet der Vorsteher in leiser Form. Das Gabengebet wird vom Vorsteher wiederum frei gesprochen. Während der Gabenbereitung und dem Gebet lässt sich eine sitzende Körperhaltung der versammelten Gemeinde beobachten. Im Altarraum stehen alle Mitwirkenden dieses Gottesdienstes. Der Vorsteher spricht eine neuerliche Gebetseinladung zum Eucharistischen Hochgebet. Alle Mitfeiernden nehmen ohne Ausnahme eine stehende Körperhaltung ein. Am Sanctuslied des Chores beteiligen sich die Gläubigen kaum. In auffallender Weise nimmt die Gesangsbeteiligung der feiernden Gemeinde immer mehr ab.

Im Kirchenschiff sind herkömmliche Sitz- und Kniebänke vorhanden. Meiner Beobachtung zufolge knien nach dem Sanctus alle Gläubigen im mittleren Kirchenschiff, während in den bestuhlten Gemeinde sitzen links und rechts eine uneinheitliche Körperhaltung eingehalten wird.

Manche Jugendliche, die diesen Gottesdienst mitgestalten, behalten seit der Gabenbereitung ihre sitzende Körperhaltung bei. Die Jugendlichen des Chores und die Firmlinge nehmen nach dem Sanctus ihre Sitzplätze ein.

Im Unterschied zu den beobachteten bisherigen Aktivitäten tritt während des eucharistischen Hochgebetes eine andächtige Stille ein, in der die gesprochenen Worte des Vorstehers erstmals deutlich vernommen werden können.

Zum Vaterunser wird ein Lied aus dem Liederbuch David gesungen. Dieses Lied gestaltet sich als Wechselgesang zwischen einem Vorsänger des Chores und den Mitfeiernden.

Die Entbietung des Friedensgrußes findet ohne vorherige Einladung durch den Vorsteher bereitwillig statt und fällt unter den Jugendlichen auf eine fröhliche und sehr herzlich Weise aus. Auch im Hauptschiff wird der Friedensgruß ausgetauscht.

Zum Agnus Dei stimmt der Chor zum ersten Mal in dieser Jugendmesse ein Lied in deutscher Sprache mit inhaltlichen Motiven des Friedens an.

Am Empfang der Hl. Kommunion nehmen zuerst die Gläubigen des Hauptschiffes teil. Im Anschluss empfangen alle Mitglieder des Chores und die Firmlinge die Hl. Kommunion. Zum persönlichen Dankgebet tritt eine kurze Zeit der Stille ein. Während dieser Stille sind unterschiedliche Körperhaltungen beobachtbar. Im Kirchenschiff sind unterschiedliche Körperhaltungen beobachtbar, wobei keine der Haltungen eine Dominanz annahm. Zur Beobachtung gelang eine kniende und eine sitzende Körperhaltung. In den seitlichen Kirchenschiffen In den seitlichen Räumen sitzen die anwesenden Jugendlichen und Firmlinge. Auch die anwesenden Erwachsenen im gegenüberliegenden Seitenschiff sitzen während einer geraumen Stille. Wie in der Beschreibung des Kirchenraumes bereits erwähnt, weisen die Seitenschiffe keine Kniebänke auf. Nach dieser Stille erhebt sich der Vorsteher vom Priestersitz und spricht ein freigesprochenes Dankgebet, das die meisten Gottesdienstteilnehmer/Innen im Sitzen wahrnehmen. Nach dem vom Vorsteher ausgesprochenen Dankgebet betritt wiederum eine Jugendliche den Altarraum und begibt sich zum Vortragen eines kürzeren Textes zum Ambo. Träume, Visionen und Hoffnungen bilden den Inhalt und verraten eine Sehnsucht.

In weiterer Folge wird von weiteren zwei Jugendlichen, die sich anschließend gemeinsam dem Ambo nähern, eine emotional berührende Kurzgeschichte vorgetragen.

In dieser Geschichte wird von einer Reise nach Äthiopien berichtet, die im vergangenen Sommer stattfand und an der die Jugendlichen teilnahmen.

Als Resultat dieser Reise stellen sie einen Fotokalender vor, der im Anschluss dieser Jugendmesse für den Verkauf angeboten wird. Der Erlös wird einem sozialen Zweck gewidmet, um die Visionen zu verwirklichen. Die Visionen stehen mit der berührenden Kurzgeschichte in einem Zusammenhang. Während die Jugendlichen in einer geordneten Zweierreihe zu ihren Plätzen zurückkehren, wird wiederum ein Schlusslied in englischer Sprache angestimmt und mit Instrumenten begleitet.

Abschluss

Ein Erwachsener übernimmt die Ankündigungen für die kommende Woche. Anschließend spricht der Vorsteher am Altar kurze Dankworte aus.

Während der Gebetseinladung stehen nun alle Gottesdienstteilnehmer/Innen auf. Nach der Spendung des Segens wird der Entlassungsruf vernommen. Nach dem Entlassungsruf findet der Auszug statt, an dem sich wie beim Einzug der Vorsteher, Ministrant/Innen, der Lektor und der Kommunionhelfer beteiligen. Der Chor geleitet diesen Auszug mit Gesang und Instrumentalmusik. Der Auszug findet vom Altarraum in die angrenzende Sakristei führt. Die Gläubigen bleiben bis zum vollständigen Verklingen des Gesanges in ihren Bankreihen stehen. Anschließend erfolgt ein lautes Klatschen.

4.4.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse

Diese Abendmesse wird als Sonntagsmesse von regelmäßigen Besuchern gefeiert. Im Verlauf dieser Abendmesse als Jugendmesse erweckten die Aktivitäten des Chores mit Gesang und Instrumentalmusik sowie die vorbereiteten Texte der Jugendlichen stark in den Vordergrund zu treten.

Im Gegensatz zu diesen Aktivitäten ist die Mitfeier der TeilnehmerInnen dieser Pfarrgemeinde in dieser Jugendmesse nicht hoch zu bewerten.

4.4.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick – Interpretation 1. Ordnung

Unter der versammelten Gottesdienstgemeinde ließ sich eine geringe Anzahl Jugendlicher feststellen. In den Vordergrund trat in diesem Gottesdienst die klangliche Dimension. Das Singen der einiger Lieder in englischer Sprache machte manchen Teilnehmer/Innen Schwierigkeiten. Sie hielten das Faltblatt in der Hand und versuchten, mitzusingen. Während des Singens legten viele Gläubige allmählich das Faltblatt aus der Hand und verstummten.

Körperhaltungen und Bewegungsabläufe

Hinsichtlich leiblicher Vollzüge ließ sich durch die ausdrückliche Überbetonung der musikalischen Gestaltung des Chores eine Dominanz der sitzenden Körperhaltung beobachten. Die Bewegungsdimension der feiernden Gemeinde trat in den Hintergrund. Im Gemeinderaum ließ sich außer den elementaren Körperbewegungen keine Erweiterung der Gebärdensprache beobachten. Durch das unausgewogene Verhältnis der klanglichen Dimension empfand ich im Verlauf dieser Jugendmesse ein Zurücktreten der Wortdimensionen der liturgischen Texte und der Bewegungsdimension im Gemeinderaum.

Räumlichkeit und Dialogcharakter

Der Chor befand sich ähnlich bei der Pfarrkirche in Schruns ebenfalls seitlich neben dem Altarraum. Die räumlichen Gegebenheiten dieser Kirche wirkten sich auf den Dialogcharakter positiv aus. Von allen Seiten ergaben sich ausgezeichnete Sichtverhältnisse in den Altarraum und auch auf die Position des Chores.

Beziehungsmerkmale und Kommunikation

Die Kommunikation gestaltete sich unter den Firmlingen und den Mitgliedern des Chores beispielhaft. Das Überspringen ihrer zündenden Gedanken und ihres Feuers ließ allerdings bei den Gläubigen im Gemeinderaum zu wünschen übrig.

4.4.6.2 Der liturgiewissenschaftliche Blick – Interpretation 2. Ordnung

Den Kern der Interpretation bilden das Engagement, das Einbringen der Ideen und die Einsatzfreude der Jugendlichen. Der intensive Einsatz dieser Jugendgruppe sowie die Wahl ihrer Texte und Lieder in ihrer Vorbereitung überstiegen bei weitem meine Erwartungen. Von Seiten des Gottesdienstvorstehers erfolgt dementsprechend eine hohe Anerkennung ihres Einsatzes. Die Einladung der Firmlinge und des jugendlichen Chores zur Feier einer Jugendmesse spricht für die Aufgeschlossenheit und Anerkennung der Gemeindeleitung.

Die Aktivitäten der Jugendlichen und der musikalische Beitrag des Chores haben in dieser Jugendmesse den meisten Teil der Gottesdienstzeit beansprucht. Musik und Gesang finden eine hohe Wertschätzung und sind als wahrhaftiger liturgischer Dienst zu erachten, „weil sie als der mit dem Wort verbundene, gottesdienstlich Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht“ (VatII SC 112). Im Sinne der tätigen Teilnahme (VatII SC 14) distanzierte sich die Gemeinde eher vom Mitsingen und blieb auch in dynamischer Sicht vom Rhythmus der Musik vollkommen unberührt.

Einer allgemein gemachten Erfahrung zufolge wirken sich in einer feierlichen Jugendmesse der Gesang des Chores und die beschwingte Instrumentalmusik motivierend für die Gemeinde aus. Bei der Auswahl der Gesänge zwischen den Lesungen, zum Einzug, zur Darbringung der Gaben und zur Kommunion sind Normen zu beachten (vgl. IGMR 367, 40-41, 47-48, 61-64, 74, 86-88). Die dienende Funktion der Musik darf nicht aus den Augen verloren werden. Die Dokumente der Liturgiekonstitution machen ausdrücklich auf die Kirchenmusik aufmerksam (VatII SC 112-121). Außerdem gelang es während den Aktivitäten der Jugendlichen schwer, Übergänge der liturgischen Elemente zu erkennen.

Dem Allgemeinen Gebet wurde durch gut vorbereitete Fürbitten eine schöne Gestaltung verliehen. Die Bitten wurden für das *Heil aller* vorgetragen und besonders „für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind“ (IGMR 2002 69). Bei der Reihenfolge der Anliegen wurde der besondere Anlass berücksichtigt (vgl. IGMR 2002 70).

Träume, Visionen und Hoffnung der Jugendlichen entsprachen diesem Anliegen. Die Nöte der Menschen in Äthiopien wurden in ihrer Kurzgeschichte vor Augen geführt.

Der Ritus der Gabenbereitung beanspruchte im Verhältnis zu den Aktivitäten der Jugendlichen eine knappe Zeit. Die Gaben wurden von den Ministranten zum Altar gebracht. Eine Gabenprozession entfiel. Während den Riten (vgl. IGMR 2002 139-146) zur Gabendarbringung erklang Musik.

Dem Eucharistischen Hochgebet entsprechend, trat ein ehrfürchtiges Schweigen ein. Die ehrfurchtsvolle und andächtige Stille hob das Mysterium besonders hervor. In liturgietheologischer Sicht bildet jede eucharistische Form einer gottesdienstlichen Feier das Paschamysterium den Höhepunkt unabhängig von der menschlichen Gestaltung (vgl. VatII SC 48). Eine besondere Aufmerksamkeit möchte ich auf den dramaturgischen Verlauf dieser Jugendmesse lenken. Der Spannungs-Lösungswechsel ist ein Kennzeichen der Dramaturgie. Dem Anschwellen bzw. Ansteigen der Spannung wurde insofern entsprochen, als die Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Erlösers nach den Anordnungen der Dokumente zur „bewussten, frommen und tätigen Mitfeier“ (VatII SC 48) beitrug.

Das Sitzen bleiben der Gottesdienstteilnehmer/Innen wurde bei verschiedenen liturgischen Elementen beibehalten, die nach der Grundordnung des Römischen Messbuches ein gemeinsames Aufstehen erforderlich machen (vgl. IGMR 2002 42, 43).

In jedem Gottesdienst sind raum-zeitliche Bezüge erkennbar. Die vom Vorsteher gesprochenen Texte, vor allem das gesprochene Eucharistiegebet, nahmen einen zeitlich wesentlich geringeren Rahmen ein. Auch hinsichtlich der musikalisch wahrgenommenen Akustik machte ich im Unterschied zur Akustik der gesprochenen Texte und Gebete eine Feststellung. Die Lautstärke der Musik war sehr dominant, so dass die Akustik der Texte und Gebet des Priesters in den Hintergrund traten und der dienenden Funktion der Kirchenmusik nicht entsprochen wurde. Außerdem trugen der moderne Klang und Gesang der ganzen Gemeinde zur „tätigen Teilnahme“ nicht förderlich bei (VatII SC 121).

Neben der Pfeifenorgel sind sehr wohl auch „andere Instrumente […] nach dem Ermessen und mit Zustimmung der für die einzelnen Gebiete zuständigen Autorität nach Maßgabe der Art. 22 § 2, 37 und 40 zur Liturgie zugelassen. Weiters sollen die Musikinstrumente „die Erbauung der Gläubigen“ (VatII SC 120) fördern.

Entsprechend der Wahrung der Funktionsorte in der Liturgie ist der Ambo dem Wort Gottes vorbehalten. Die Lesungen, Antwortpsalm, Halleluja-Ruf, Verkündigung des Evangeliums zählen zu den besonders hervorgehobenen Texten der Hl. Schrift und.

„Die Würde des Wortes Gottes verlangt einen geeigneten Ort in der Liturgie“ (IGMR 2002, 309). Ein häufiger Wechsel des Hinzutretens an den vorbehaltenen Ort der Schriftlesungen entsprach nicht der Würde des Wort Gottes. Der Ambo ist für die Darstellung von Visionen, Vortragen einer Kurzgeschichte, Reisebericht und Einladung zu einem Erlangen eines Verkaufserlöses, der freilich einem sozialen Zweck gewidmet ist, und die Verlautbarungen für die kommende Woche, nicht geeignet. Außerdem trat durch das häufige Auf- und Absteigen über die Stufen in den Altarraum und wieder zurück an die Sitzplätze eine ziemliche Unruhe ein.

Ein zusätzlich aufgestelltes Mikrophon für das Vortragen von Visionen und Texten hätte in der Nähe des Altarraumes sicherlich den Zweck erfüllt und einen harmonischeren Beitrag zu dieser Messfeier geleistet.

Zu viele Aktivitäten entsprechen nicht dem Anliegen der vom II. Vatikanum geforderten „aktiven Teilnahme“ und entsprechen auch nicht dem Ziel des Dissertationsanliegens. Nach dieser Interpretation, die positive und teilweise kritische Erwähnungen enthält, möchte ich den aktiven und mutigen Einsatz der Jugend mit ihrer eigenen Vorstellung musikalischer Gestaltung lobend hervorheben. Das Lob wurde auch vom Leiter des Gottesdienstes ausgesprochen, der seinerseits mit herzlichen Dankesworten die liturgische Gestaltung würdigte.

4.5 Pfarrkirche St. Konrad in Hohenems im Rheintal

Die Kirche St. Konrad wurde zu Ehren des Hl. Bischofs von Konstanz erbaut. Die Grundsteinlegung erfolgte im Jahr 1970 und die Weihe im Jahr 1972. Sie wurde nach modernen Plänen gebaut.

Der sechseckige Hauptbau ist lichtdurchflutet und durch seine Form sehr geräumig. Einmal im Monat findet anlässlich des Landestreffens der charismatischen Erneuerung im Vorarlberger Rheintal ein Gottesdienst statt, zu dem aus allen Teilen des Landes Vorarlberg Gläubige teilnehmen und der auch als Heilungsgottesdienst von vielen physisch und psychisch Kranken gefeiert wird. Diese Kirche eignet sich gerade wegen der Großzügigkeit des Kirchenraumes besonders für dieses Landestreffen.

4.5.1 Auswahlkriterien

Die Auswahl bezieht sich auf einen Gottesdienst der charismatischen Bewegung. Die sich ausbreitende charismatische Erneuerungsbewegung bringt Spontaneität, Enthusiasmus und Bewegung in die Liturgie. Da ich bisher noch nie an einem Landestreffen der charismatischen Bewegung teilgenommen habe, gehe ich hinsichtlich der Betonung der Ganzheitlichkeit des Menschen und einer Weiterentwicklung der Elementarbewegungen voller Erwartungen heran. Kriterien für die Auswahl bilden nicht nur die regionale Berücksichtigung im Vorarlberger Rheintal, sondern die Lebendigkeit dieser Gottesdienste.

4.5.2 Beschreibung der Gemeinde

Viele Gläubige nehmen regelmäßig an diesem Heilungsgottesdienst teil. Unter den Teilnehmer/Innen befinden sich hauptsächlich erwachsene Frauen und Männer im mittleren bis älteren Alter. Es lassen sich kein einziges Kind und wenig junge Gesichter beobachten. In den Bänken ab der Mitte des Raumes befinden sich einige Gruppen, Ehepaare, und auch Alleinstehende, die etwas abseits sitzen. Weiters nehme ich eine aus vier Erwachsenen bestehende Musikband wahr, die sich im Einstimmen der Instrumente befindet.

Einige Teilnehmer/Innen sind mir bekannt. Sie stammen aus meiner Heimatstadt und aus verschiedenen Orten des Landes. Auffallend sind besonders herzliche Begrüßungen durch Händereichen, Umarmungen und Küsse des einzelnen oder in kleineren Gruppen eintretenden Teilnehmerinnen. Der Heilungsgottesdienst wird auch von drei Behinderten in Rollstühlen besucht.

4.5.3 Beschreibung des Kirchenraumes

Beim Betreten der Kirche fällt mir eine unerwartete Großzügigkeit des Kirchenraumes auf. Es handelt sich hier nicht um einen länglichen Kirchenraum mit einem Mittelgang und links- sowie rechtsangeordneten Kirchenbänken wie in den bisherigen Untersuchungen.

Im Kirchenraum entdecke ich eine sternförmige Anordnung der Bankreihen. Diese Sitzanordnung wird durch breite Zwischengänge unterbrochen. Somit wird viel Raum für die Bewegungsdimension, wie beispielsweise für die liturgischen Prozessionen, geboten.

Außerdem sind diese Zwischengänge besonders behindertengerecht. Für Gläubige, die nur im Rollstuhl diesen Raum aufsuchen können oder sonstige medizinische Gehhilfen benötigen, bieten die Gänge genügend Raum für eine ungehinderte Teilnahmemöglichkeit.

Das erhöhte Podest, auf dem sich Altar, Priestersitz Ambo ist durch Stufen erreichbar und zieht den Blick der Teilnehmer/Innen an. Der Aufbau des Podestes ist zentral in die Mitte gerückt, so dass den Gläubigen ausgezeichnete Sichtverhältnisse für die liturgischen Vollzüge gewährt werden und sie zum Mitfeiern einlädt. Durch diesen sechseckigen Bau der Kirche wird die Aufmerksamkeit wesentlich besser gefördert als in einem gerichteten Kirchenraum, bei dem das Geschehen für die oftmals weiter hinten Sitzenden kaum sichtbar wird. Einer der seitlich angelegten Gänge ermöglicht die Ein- und Auszugsprozession von der Sakristei zum Altar.

4.5.4 Beobachtungsposition

Ich wähle für diese Untersuchung eine leere Bank, die sich ein wenig abseits befindet und von der weniger aufgesuchten Seite des Kirchenraumes.

Durch diese sternförmig angeordneten Sitzmöglichkeiten bietet diese Beobachtungsposition einen Blick zum Hauptportal der Kirche und zu den angeordneten Kirchenbänken in der Mitte des Raumes, in denen sich die TeilnehmerInnen befanden. Diese Position gibt zudem einen Blick auf das Altarpodest und die Musikband frei.

Dass ich mich dabei etwas abseits befinde, scheint keine besondere Aufmerksamkeit bei den bereits anwesenden Teilnehmer/Innen zu erregen. Das Mitschreiben kann kaum gesehen werden, da ich meinen Notizblock auf den Knien halte. Durch die unmittelbar vor mir und hinter mir leeren Bänke ist dies während einer sitzenden Körperhaltung kaum erkennbar.

4.5.5 Beobachtungsprotokoll

Dieser Gottesdienst weist zwei größere Einheiten auf und gliedert sich in eine Eucharistische Anbetung und der anschließenden Messfeier.

Eucharistische Anbetung

Diese Einheit in einem Zeitrahmen von ½ Stunde vor der Hl. Messe ist einer Eucharistischen Anbetung gewidmet und bietet die Möglichkeit für den Empfang des Sakramentes der Versöhnung.

Obwohl der Kirchenraum Beichtstühle aufweist, nehmen zwei Priester im hinteren Bereich des Raumes die Beichte entgegen. Dort werden auch Aussprachen ermöglicht.

So genannte „Gebetsdienste“ werden von kleineren Einheiten von drei Personen, gemischt von Frauen und Männer mit besonderen Gnadengaben, wahrgenommen. Sie nehmen für ihren Dienst eine Position zwischen einem erhöhten Podest und den vordersten Bankreihen ein. Die Frauen tragen als Kennzeichnung einen gelben Schal. Jeweils zwei Frauen oder eine Frau und ein Mann nehmen einen Gläubigen in ihre Mitte auf. Diese Gebetsdienste weisen folgende Merkmale auf. Zunächst findet ein kurzer verbaler Austausch statt. Diese kleine Einheit steht in Tuchfühlung dicht beieinander, so dass die in der Nähe befindlichen Menschen das Gespräch, das in ein anschließendes Gebet mündet, nicht vernehmen können.

Während des Gebetes werden dem Gläubigen die Hände auf seine Schulter gelegt. Diese Gebetseinheiten lösen sich nach einer absehbaren Zeit wieder auf, um anderen den Zugang zu gewähren.

Während der Meditation ist im Hintergrund eine leise Instrumentalmusik hörbar. Andere wiederum unterhalten sich still. Die meisten Gläubigen ziehen eine sitzende Körperhaltung vor. Es lassen sich auch einzelne Anwesende im Gebet versunken in kniender Körperhaltung beobachten. Während des Kniens halten sich drei Gläubige die Hände vor das Gesicht.

Gegen Ende der Anbetungszeit füllt sich der Kirchenraum zusehend und erreicht knapp vor der Eröffnung des Gottesdienstes eine Verdoppelung der Gläubigen. Dadurch entsteht eine große Unruhe durch viele später eintreffende Teilnehmer/Innen. Diese Unruhe entsteht durch überschwängliche Begrüßungen. Ein relativ lauter Geräuschpegel entsteht durch das Aufsuchen der Plätze. Meiner Zählung nach befinden sich kurz vor dem Beginn der Messe 297 Teilnehmer/Innen im Raum.[1949]

Eröffnung der Messfeier

Die räumlichen Verhältnisse lassen eine würdige und ansprechende Gestalt der Einzugsprozession erkennen. An der Prozession nehmen nicht nur zwei Priester mit ihrer Assistenz teil. Beteiligt sind zwei Priester und die mit liturgischen Diensten ausübenden erwachsenen Frauen und Männer (Ministrant, Lektor, Kommunionhelfer und Kommunionhelferin, Frauen, die sogenannte Gebetsdienste übernehmen). Von der Sakristei bahnt sich ein Weg zwischen den Bankreihen zum Altar. Während des Einzuges erhebt sich die versammelte Gemeinde und beteiligt sich stehend am Eröffnungsgesang, der anfänglich lautet: „Du führst mich hinaus ins Weite. Du machst meine Finsternis hell“.

Das Singen des Refrains mit einem Anfangstext „Wir lieben Dich, Herr …“ ist mit rhythmischen Gesten einiger Frauen bzw. Frauengruppen, die im Rhythmus Arme und Hände weit über ihre Kopfhöhe erheben beobachtbar. Der Körper wirkt dabei nicht statisch, sondern bewegt sich im Takt.

Einige Frauen nehmen eine Schwerpunktverlagerung der Füße vor, das Tanzschritten ähnelte. Andere schnalzen mit den Fingern im Rhythmus. Dabei werden die Plätze in den Bänken beibehalten. Der Hauptzelebrant eröffnet den Gottesdienst mit dem Kreuzzeichen und einer herzlichen Begrüßung. Seine Einführung enthält sehr ansprechende Worte, die in den spärlich beleuchteten Kirchenraum hinein gesprochen werden:

[1949] Eine korrekte Angabe der Zahl ist durch viele später Eintretende kaum möglich und im Rahmen einer qualitativen Untersuchungsmethode im Unterschied zu einer quantitativen nicht zwingend erforderlich.

„Segne und erfülle und mit deinem Licht“. Das vom Leiter des Gottesdienstes ausgesprochene Leitwort dieser liturgischen Feier lautet: „Er macht meine Finsternis hell“.

Bußakt, Kyrie, Gloria und Tagesgebet

Meiner Beobachtung entziehen sich ein Bußakt sowie das dreimaliges Schlagen mit der Hand an die Brust. Die Versöhnungsbereitschaft wird textlich in die Kyrierufe eingeschoben.

Eine längere Stille folgt auf den gesprochenen Text des Vorstehers: „Was uns bedrängt, was Finsternis für uns bedeutet, sollen wir zunächst wahrnehmen und zulassen und in das Erbarmen Gottes hineinstellen. Die Dunkelheit in uns Menschen wird in das Erbarmen Gottes gestellt, doch bei Dir ist Licht.“ Anstelle dieser Gestik wird eine kurze Stille für die Gesinnung gewährt. An diese Stille schließen sich die Kyrie-Rufe aller Mitfeiernden in gesungener Weise: „Herr, erbarme dich unser“. Der Text lautet weiter: „Es kommen dabei Reuegedanken, doch bei Dir ist Vergebung“. Wiederum wird von der Gemeinde gesungen: „Christus, erbarme Dich unser. „Mein Inneres ist manchmal bedrängt von Sorgen und Finsternis, doch bei Dir ist Heilung möglich“, rundet den gesprochenen Text des Priesters ab. Im Anschluss singt die Gemeinde erneut: „Herr, erbarme dich unser“. Während den Kyrierufen dominiert die stehende Körperhaltung mit Ausnahme einzelner Gläubigen. knien. Die teilnehmenden Behinderten in Rollstühlen beteiligen sich je nach Behinderungsgrad in Gesten und Gebärden durch Klatschen zum Rhythmus der Musik, aber auch durch Gebetsgebärden, beispielsweise durch ein ehrfürchtiges Falten der Hände.

Das Gloria folgt unmittelbar nach dem Kyrie und unterstreicht den huldigenden Kyrieruf. Die Ehre Gottes fordert eine angemessene Körperhaltung der Ehrfurcht, die in der aufrechten Haltung Stehens zum Ausdruck kommt und in diesem Gottesdienst einheitlich beobachtet werden kann. Der folgende Gesang weist einen Refrain auf, der lautet: „Herr aller Herzen, König meiner Welt, Schöpfer allen Lebens. Du bist Zuflucht mir und Zelt.“ Wiederum halten einige Frauen die Arme in der Brusthöhe mit geöffneten und nach oben gerichteten Handflächen.

Das Tagesgebet als Abschluss des Eröffnungsteiles folgt auf eine Gebesteinladung des Vorstehers. Die darin ausgesprochenen Worte lassen erneut die zentrale Bedeutung der Lichtthematik erkennen. Beim Vernehmen dieses Gebetes, das als Zusammenfassung der persönlichen Gebete aller Gottesdienstteilnehmer/Innen bezeichnet wird, beobachte ich eine Innigkeit, die sich im Stehen und in der Mimik der Gesichter der Gläubigen niederschlägt. Die Augen der Mitfeiernden sind zum Altar gerichtet.

Wortgottesdienst

Der Lektor begibt sich zur Lesung über die Stufen zum Ambo, der sich ebenfalls wie der Altar auf einem erhöhten Podest befindet. Die Bewegungsdimension bekommt durch ein bedächtiges Schreiten des Lektors über die Stufen einen feierlichen Akzent. Unmittelbar vor der Schriftlesung unternimmt der Vorsteher mit einigen persönlichen Worten eine kurze Einführung. Indessen befindet sich die Gemeinde in sitzender Körperhaltung. Nach der Lesung gewinnt das Anzünden der Osterkerze mit entsprechenden Begleitworten des Vorstehers einen zeichenhaften Charakter. Während dieser Symbolhandlung erfolgt das Singen eines Antwortliedes.

Vor dem Evangelium erheben sich alle Gläubigen. Der Halleluja-Ruf wird gesungen. Das Evangelium wird vom Priester laut vernehmlich verkündet. Nach der Vernehmung erklingt nochmals ein Halleluja-Ruf, zu dem die stehende Körperhaltung beibehalten wird.

Zur Predigt nimmt die feiernde Gemeinde eine sitzende Körperhaltung ein. Die Ansprache betrifft die Aktualisierung der Seligpreisungen und findet in diesem Heilungsgottesdienst großes Gehör.

Vor dem Fürbittgebet erfolgt eine Lichterprozession über die Stufen hinauf. Die vorbereiteten Fürbitten werden von den einzelnen Mitfeiernden mit einem Licht in der rechten Hand vorgetragen. Der Zelebrant spricht zuvor eine Einladung aus, die brennenden Kerzen im Anschluss der ausgesprochenen Bitte auf den Altar zu stellen, so dass die verschiedenen Gebetsanliegen in das Geheimnis der Eucharistiefeier hinein genommen werden.

Die Fürbitten werden von Frauen und Männern solidarisch für verschiedene, namentlich genannten, Personengruppen ausgesprochen, besonders der von verschiedener Not bedrückten Anwesenden.

Die brennenden Kerzen entsprechen nicht nur der ästhetischen Wahrnehmung, sondern berücksichtigen die Intentionen der Gebetsanliegen der Kirche, der gesamten Wirklichkeit sowie einzelner Anliegen der Anwesenden. Die Anrufungen werden gemeinsam gesungen. Das Glaubensbekenntnis entfällt an diesem werktäglichen Gottesdienst. Die Zustimmung wird in kurzer Stille zum Ausdruck gebracht.

Eucharistiefeier

Während der Gabenbereitung nehmen alle Gläubigen eine sitzende Körperhaltung ein. Die Begleitgebete erfolgen in Stille. Während dieser Stille wird die Möglichkeit geboten, sich selbst als geistiges Opfer darzubringen. Sie überdauert zeitlich auch die Mischung und den Lobpreis über Brot und Wein, so dass das abschließende Gabengebet nach der Bereitung zum Eucharistischen Hochgebet ohne merkliche Zäsur übergeht.

Zum Eucharistiegebet stehen alle Teilnehmer/Innen auf. Nach dem Einleitungsdialog und der Präfation wird ein Sanktuslied gesungen. In diesem Lied kommt die Verbundenheit der Kirche, die sich durch Christus mit der gesamten Kirche und der Himmlischen Kirche erweist, in gesungener und nonverbaler Weise ihren Ausdruck. Der Gesang wird begleitet von Klatschen einiger Mitfeiernden. Meist sind dies Frauen.

Sie halten ähnlich wie beim Eröffnungslied die Arme weit über die Kopfhöhe. Im Lied erklingt ein dreimal hintereinander folgendes „Hosanna in der Höhe, Ehre sei dem König allein“. Die lebendige Gestik während des Singens erfährt im Anschluss der Wandlungsepiklese und dem anschließenden Einsetzungsberichtes einen starken Kontrast, der sich durch die einheitliche Körperhaltung des Kniens und der Aufmerksamkeit von Seiten der Teilnehmer/Innen im Gemeinderaum ergibt. Eine plötzlich Stille hält Einzug, so dass die beginnende Einleitung des Vorstehers eine besondere Bedeutung gewinnt.

Kommunionfeier

Der Kommunionteil der Messe beginnt mit der Einladung des Vorstehers zum Singen des Vaterunsers. Die Gläubigen halten sich während des Singens rechts und links an den Händen.

Der Friedensgruß als Geste der Vorbereitung zur Kommunion wird nach der Einladung des Vorstehers herzlich und bereitwillig durch Händereichen und Umarmungen bekundet.

Da ich mich in meiner Beobachtungsposition in einer leeren Bank etwas abseits befinde, wendet sich eine Frau, die sich zwei Reihen vor mir befindet, um und begibt sich zu mir, um mir die Hand zu reichen.

Zum Agnus Dei wird wieder ein Lied gesungen. Die meisten Anwesenden nehmen eine kniende Körperhaltung ein. Nach dem Verklingen des Liedes erfolgt ein einheitliches Knien.

Während des Zeigens des eucharistischen Brotes spricht der Vorsteher eine Einladung zum Mahl des Herrn aus. Die Kommunionspendung erfolgt durch beide Priester sowie durch einen Kommunionhelfer und einer -helferin. Sie nehmen eine Position vor dem Altarpodest in einem Abstand ein, so dass bei der hohen Beteiligung des Kommunionempfanges unter beiderlei Gestalten ein geordneter Ablauf gewährleistet wird. Zur Beobachtung gelangen Mund- und Handkommunion. Kommunionhelfer und Kommunionhelferin übernehmen das Überreichen des Kelches für den Kommunionempfang unter beiderlei Gestalten.

Die Gläubigen verneigen sich nach dem Empfang beim Vorüberziehen vor dem Altar oder machen eine Kniebeuge. Durch die Inanspruchnahme einer geraumen Zeit für den Kommunionempfang verbleibt genügend Zeit zum persönlichen Dankgebet.

Unmittelbar nach dem Kommunionempfang verrichten die meisten Gläubigen ihr Dankgebet in kniender Körperhaltung. Auch ein unmittelbar anschließendes Sitzen ist beobachtbar.

Ein sehr schwungvolles Danklied schließt sich an. Dieses Lied drückt textlich und durch reiche Gesten- und Gebärdensprache vieler Gottesdienstteilnehmer/Innen echte Freude und Dank aus. Den Liedtext finde ich für mein Grundanliegen sehr passend. Er lautet: „Jerusalem, Jerusalem, lege dein Gewand der Trauer ab. Singe und tanze deinem Gott“. Die nonverbale Sprache des Dankes wird durch Klatschen, Fingerschnalzen, Erheben der Arme, Wiegen der Hüften, zum Ausdruck gebracht.

Abschluss

Vor dem feierlichen Schlusssegen erfolgen kurze Verlautbarungen über das nächste Landestreffen. Worte des Dankes werden an den Chor gerichtet. Bevor diese Worte verklungen sind, fällt ein heftiges Klatschen über einen geraumen Zeitraum im Gemeinderaum auf. Während des Vernehmens der Verlautbarungen und zum priesterlichen Segen mit der trinitarischen Segensformel und dem Kreuzzeichen bleibt die Gemeinde stehen. Ganz am Schluss erfolgt der Entlassungsruf. Außerdem folgt eine Einladung zur anschließenden Agape, die hauptsächlich die Gläubigen zur Teilnahme ermutigt, die den Gottesdienst der charismatischen Bewegung zum ersten Mal besuchen.

Die Verehrung des Altares und der Auszug entspricht spiegelbildlich der Eröffnungsprozession dieses Gottesdienstes. Die Auszugsprozession findet über denselben Weg in die Sakristei zurück. Anschließend erheben sich die meisten Gläubigen, um im angrenzenden Gemeindesaal an der Agape teilzunehmen. Allerdings lassen sich nach dem Auszug auch vereinzelt Gläubige in kniender oder sitzender Körperhaltung beobachten. Nach dem priesterlichen Segen und dem Entlassungsruf am Ende des Gottesdienstes schloss sich ein Danklied an, das den Auszug begleitete. Die Auszugsprozession und die reichhaltige Gestik- und Gebärdensprache während des lauten und schwungvollen Gesanges in Begleitung von Instrumentalmusik bildete den Schluss dieses Gottesdienstes (Anbetung und Eucharistiefeier).

Beim Verlassen der Kirche bildeten sich kleinere Gruppen, die sich in den unmittelbar neben dem Kirchenportal befindlichen Gemeindesaal bewegten. Eine echte Freude machte sich auf den Gesichtern der Teilnehmer/Innen bemerkbar. An der anschließenden Agape nehme ich ebenfalls teil, um Kontakte zu knüpfen.

4.5.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse

In diesem Gottesdienst der charismatischen Bewegung erfuhr der menschliche Körper in den hinsichtlich der Ausdrucksqualität eine Aufwertung. Die Teilnahme wurde durch ausdrucksstarke Gebärden und dynamischen Bewegungen sowie in sozialer und kommunikativer Sicht beispielhaft verwirklicht.

4.5.6.1 Der sozialwissenschaftliche Blick – Interpretation 1. Ordnung

In Gottesdiensten der charismatischen Bewegung besteht eine allgemeine Offenheit für Experimente mit dem Tanz. Die Entwicklung von neuen Bewegungen und Gebärden stellen den ersten Schritt für eine Wiedereinführung des Tanzes dar.

Körperhaltungen und Bewegungsabläufe

Dynamische Bewegungen zeigten eine Annäherung eines liturgischen Tanzes durch rhythmisches Klatschen, Schnalzen mit den Fingern, Erheben der Arme, Wiegen mit den Hüften. Durch Schwerpunktverlagerungen der Füße glich diese Bewegung einem Tanz. Eine Einheitlichkeit der Körpersprache war beim Wortgottesdienst und vor allem während des Eucharistiegebetes beobachtbar.

Ein würdiges Gehen bzw. Schreiten ließen die Prozessionen zum Einzug bzw. zum Auszug sehr ausdrucksvoll erkennen. Die verschiedenen Körperhaltungen und Gebärdensprache besaßen eine eigene Ausdrucksqualität. Die Stufen zum erhöhten Podest, das den Altarraum einnahm, auf dem sich auch der Ambo befindet, ließen ein symbolisches Aufsteigen erkennen.

Innerhalb einiger Gruppierungen wirkte sich die Begeisterung in der Körpersprache (Mimik, Gestik und Gebärden) in einer Weise aus, die die über die bisher geschilderten Elementarbewegungen hinausging und einem Tanz glich. Außerdem konnten sich die Mitglieder sicher fühlen, dass an ihrer Lebendigkeit und Gruppendynamik kein Anstoß genommen wird. Die Orantenhaltung fand zu einer Selbstverständlichkeit. Ein besonderes Augenmerk möchte ich der beobachteten Gestik kleinerer Gruppen von Frauen schenken. Hier macht sich eine Gruppendynamik bemerkbar.

Räumlichkeit und Dialogcharakter

Durch die Großzügigkeit des sechseckigen Kirchenraumes erlangte die Ein- und Auszugsprozession, aber auch die Evangelienprozession den Charakter einer Prozession. Zurückgelegt wurden längere Wegstrecken im Vergleich zu den bisher geschilderten Untersuchungsfeldern.

Die Räumlichkeiten boten nach vorne und nach den Seiten ausgezeichnete Sichtverhältnisse. Die offensichtliche Freude schlug sich nicht nur in ihrem Verhalten nieder, sondern wirkte sich auch auf den Charakter des Dialoges aus. Die Regelmäßigkeit des Landestreffens ließ zudem eine hohe Bekanntschaft untereinander erkennen.

Beziehungsmerkmale und Kommunikation

Die Liturgie wahrte den Charakter als Gemeinschaftsvollzug und widerspiegelte ein echtes Kommunikationsgeschehen. Der Friedensgruß fiel in dieser Gemeinschaft mit einer auffallend innigen Herzlichkeit aus. Er wurde nicht nur mit einem Händereichen, sondern teilweise mit Umarmungen und einem Kuss entboten.

Die Gestik des Händehaltens während dem Singen des Vaterunsers wurden die breiten Gänge überbrückt und eine größere Nähe und Gemeinschaft geschaffen. Dieser Gottesdienst gestaltete sich hinsichtlich der Dimensionen von Wort, Gesang (Musik) und Bewegung als Einheit dar.

4.5.6.2 Der liturgiewissenschaftliche Blick – Interpretation 2. Ordnung

Durch die räumliche Gegebenheit und dem Anlass der Feier gestaltete sich ein feierlicher Einzug durch das Tragen von Kreuz, Weihrauch, Evangeliar (vgl. IGMR 44, 2002 119, 120, 256). Die Einzugsprozession ist nicht nur ein Bewegungselement zu erachten, sondern ein *Zugehen des Volkes auf Gott* dar, das nicht nur die an der Prozession Beteiligten betrifft, sondern auch die Gemeinde. Besonders an Zeichenkraft gewann ein nicht ausschließlich „klerikaler Einzug“. Wahrnehmbar war eine Beteiligung der vielfachen Laiendienste mit Ausnahme der Bandmitglieder, die diesen feierlichen Einzug musikalisch begleiteten.

Ein eigener Bußakt vor dem Kyrie war nicht beobachtbar. Der Bußakt kann auch entfallen, wenn zu Beginn der (Sonntags-)Messe das Taufgedächtnis und eine Besprengung des Volkes durch das Weihwasser erfolgt (vgl. IGMR 2002 51). Der ausgewählte Liedtext erinnert an den Einzug Jesu in Jerusalem am Palmsonntag. Damals riefen die Volksmenge Jesu zu: „Hosanna dem Sohn Davids! Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe!“ (Mt 21,9). Die um Erbarmen bittenden Huldigungsrufe drückten die Anerkennung der rettenden Macht Gottes aus. Dieses aus der vorchristlichen Antike bekannte Anrufen galt als Verehrung einer Gottheit oder auch eines in die Stadt einziehenden Herrschers. In diesem Gottesdienst erfolgte eine Erweiterung der dreimaligen Anrufungen durch die Voranstellung eines „Tropus“, eines gesungenen Textes zwischen den Kyrierufen (vgl. IGMR 41).

Das Gloria folgte unmittelbar nach dem Kyrie und unterstrich dadurch den huldigenden Charakter. Die Ehre Gottes fordert eine angemessene Haltung des ehrfürchtigen Stehens.

Das Tagesgebet wird als erstes der Amtsgebete, der „Präsidialgebete“ (Tages-, Gaben-, Schlussgebet) betrachtet, in dem Christus selbst der Gemeinde vorsteht. Die angemessene Körperhaltung ist das Stehen vor Gott, das in diesem Gottesdienst bei den oben genannten Orationen außer beim Gabengebet eingehalten wurde. Die entsprechende Grundhaltung beim Gebet, „das an Gott, den Vater, durch Christus im Heiligen Geist gerichtet ist“ (IGMR 2002 54) ist die stehende Körperhaltung (vgl. IGMR 2002 43).

Das Tagesgebet unterliegt festen Strukturen: Der sammelnde Charakter (mit der Bezeichnung „collecta“) liegt in der Bedeutung, dass die „Oration“ im Heiligen Geist durch den Sohn vor den Vater getragen wird. Meistens werden die gesammelten Gebetsanliegen durch den Sohn im Heiligen Geist an den Vater gerichtet. Und nur durch Christus sind wir würdig, betend den Kontakt mit Gott aufzunehmen.

Die Bewegungsdimension im Wortgottesdienst bringt das bedächtige, beinahe vornehme Schreiten des Lektors über die Stufen zum Podest zum Ausdruck, auf dem sich der Ambo befindet.

Im angemessenen Schreiten, das keine Unruhe und Hast verrät, verbirgt sich mehr als ein selbstverständliches Gehen, wie es in den alltäglichen Handlungen zu verstehen ist. Durch das vornehm anmutende Schreiten des Lektors über die Stufen zum Lesepult kam der *Dienst am Wort* in angemessener Weise zum Ausdruck und entsprach der Würde und der Ehrfurcht der in der Hl. Schrift enthaltenen Texte.

Als integraler Bestandteil der Messliturgie galt auch die Homilie, die hinsichtlich der alltäglichen Lebenspraxis wertvolle Hilfestellungen leistete kann und entgegen einem Verständnis als „Beiwerk“, als besondere Leistung des Priesters, einen Zusammenhang zwischen Predigt und Liturgie herstellt. Das Hören des Wort Gottes erlangt seit dem Alten Testament bis in die Gegenwart eine immense Bedeutung und beschränkt sich nicht nur im Annehmen und Bewahren des Wortes. Außerdem erschöpft sich in der Feier Liturgie nicht das ganze Tun der Kirche (vgl. VatII SC 9). Die Gläubigen sollen ermuntert werden zu guten Werken.

Die Stufen ermöglichen ein Hinaufsteigen, das nicht nur durch ein äußerlich sichtbares Verhalten und durch das Funktionieren der Motorik des Bewegungsapparates zustande kommt.

Dadurch wird die ontologische Bedeutung des menschlichen Seins zum Aufsteigen in die Sphäre des Göttlichen zum Ausdruck gebracht. Nach dem Evangelium verehrte der Priester das Buch durch einen Kuss. Dieses Zeichen der Verehrung wird dem Evangeliar erwiesen (vgl. IGMR 2002 60) Anschließend wurde das Allgemeine Gebet eingeleitet (vgl. IGMR 2002 262-264).

Mit dem Fürbittgebet, das durch die Lichterprozession und dem anschließenden Aufstellen der Kerzen auf den Altar eine feierliche und warme Atmosphäre bewirkte, wurde der Wortgottesdienst abgeschlossen. Das *wieder* eingeführte „Allgemeine Gebet der Gläubigen“ beinhaltet Fürbitten für die Kirche und für die Regierenden und für alle Menschen. Fürbitte wird vor allem auch „für jene, die von mancherlei Not und Sorge bedrückt sind (vgl. VatII SC 53).

Durch eine zunehmend hellere Beleuchtung des Kirchenraumes die Lichtthematik deutlich zum Ausdruck. Die den Sinnen zugängliche Zeichenkraft deutete auf die heilende und rettende Nähe Jesu Christi hin. Die anfängliche Finsternis verwandelte sich in einem strahlenden Licht während des Wortgottesdienstes.

Während des Einsetzungsberichtes, der den Höhepunkt des Eucharistischen Hochgebetes bildet, herrschte eine andächtige Stille, wie es das Eucharistiegebet der *Danksagung und der Heiligung* verlangt. Alle Teilnehmenden sollen es *ehrfürchtig und schweigend* anhören (vgl. IGMR 2002 78). Schließlich wird es nach dem Vorbild des Letzten Abendmahles mit großer Andacht vernommen. Das Knien, die Haltung der Ehrfurcht, unterstrich den geschenkhaften Charakter der Vergegenwärtigung der heilbringenden Erlösungstat Jesu Christi.

Die Feiergemeinde würdigte diese Heilstat in ihrer singenden Akklamation des größten „Geheimnisses des Glaubens“ mit dem „Amen“, das vom Volk und *bekräftigt und abgeschlossen* wird (vgl. IGMR 2002 79). Diese Zustimmung wurde nach dem großen Lobpreis des trinitarischen Gottes, der Schlussdoxologie, dreimal mit einer jeweiligen Steigerung der Tonlage gesungen. Dadurch fand die Verherrlichung Gottes einen Ausdruck, der das einmal gesprochene „Amen“ besonders unterstreicht.

Die Gebetsgestik, vornehmlich der Frauen, kam in diesem Gottesdienst der Orantenhaltung gleich. Die Orantenstellung obliegt dem Priester in den Orationen (Tagesgebet, Gabengebet, Schlussgebet, Eucharistiegebet, Vaterunser). Die Amtsgebete des Priesters in der besagten Orantenstellung erzielen ein Zusammenfassen der persönlichen Gebete der Gottesdienstgemeinde (vgl. IGMR 2002 54).

Die aufrechte Körperhaltung ist nicht als selbstverständlich zu erachten ist. Sie wird durch die Würde der im Sakrament der Taufe erlangenden Gotteskindschaft zuteil. Und nur durch Christus sind wir würdig, betend den Kontakt mit Gott aufzunehmen. Das Stehen aller GottesdienstteilnehmerInnen vor Gott drückte die Aufrichtung der Getauften aus. Das aufrechte Stehen wirkt befreiend und findet seinen höchsten Ausdruck beim Gebet und Gesang.

Ob die Orantenhaltung dem Priester vorbehalten ist und von Laien in zahlreichen Gottesdiensten nachgeahmt ist einer näheren Betrachtung zugänglich. In meinem Heimatland Vorarlberg wird diese Gebärde von Laien eher selten vollzogen. In der Bundeshauptstadt Wien ist sie in manchen Kirchen beinahe zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Zweifellos ist sie ein ganzheitlicher leiblicher Ausdruck.

Hinsichtlich der Zeichenkraft dieses Gottesdienstes, in der die Lichtthematik ein zentrales Leitmotiv darstellte, wiesen die vielen Kerzen auf dem Altar auf die in den Fürbitten angesprochenen Gebetsanliegen hin. Sowohl in den Texten als auch in den Zeichenhandlungen wurde auf Christus, das Licht der Welt, hingewiesen. Die Aufmerksamkeit auf die Lichtthematik wurde bereits zu Beginn des Gottesdienstes geschult. Der nur spärlich beleuchtete Kirchenraum wies während der Anbetungszeit auf eine symbolische Finsternis hin.

Die eingetretene Ruhe ließ die Danksagung (eucharistia) an Gott im Eucharistischen Hochgebet in der Vergegenwärtigung des Heilshandelns Christi sehr bewusst als Quelle des Lebens hervortreten (vgl. IGMR 2002 78). Das Gebet ist das „Gebet der Danksagung und der Heiligung“ (IGMR 78).

Den zentralen Mittelpunkt bildet der Altar, der zugleich nach dem Verlust der Ostung den Mittelpunkt des Dankens und Lobens bildet.

Das Vaterunser wird als das Gebet des Volkes erachtet und wurde von den meisten Gläubigen in der sogenannten Orantenhaltung gebetet. Mittlerweise hat die Orantenhaltung wieder die vergessene Geltung gefunden.

Durch die Ermöglichung des Kommunionempfanges unter beiderlei Gestalten wurde die bereits erwähnte *Zeichenkraft des Mahlcharakters* noch ausdrücklicher hervorgehoben. Eine große innere Anteilnahme wurde durch ein ehrfürchtiges Hinzutreten bezeugt und in der äußeren Körperhaltung ausgedrückt. Trotz der Öffnung zur Wiedereinführung (vgl. IGMR 2002 161, 284-287) und der Ermunterung nach der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils erfolgt sehr selten eine Einladung zum Kommunionempfang in beiderlei Gestalten (vgl. VatII SC 55).

Die Hl. Kommunion unter beiden Gestalten gewinnt hinsichtlich der Zeichenhaftigkeit die vollere Form (vgl. IGMR 2002 281). „In dieser Form tritt nämlich das Zeichen des eucharistischen Mahles deutlicher hervor und der Wille Gottes, wonach der neue und ewige Bund im Blut des Herrn geschlossen wird, wird klarer ausgedrückt, ebenso der Zusammenhang zwischen dem euchatristischen Mahl und dem eschatologischen Mahl im Reich des Vaters“ (IGMR 2002 281). Dem Diözesanbischof kommt es diesbezüglich zu, für seine Diözese Normen fest zu legen (vgl. IGMR 2002 283).

Die Kelchkommunion wird nach meiner persönlichen Erfahrung eher in kleineren Gemeinschaften (Gruppenmessen) ermöglicht. Der Gottesdient der charismatischen Gemeinschaft stellt unter Beweis, dass durchaus auch in einer größeren Gemeinschaft ein Kommunionempfang angebracht ist, wenn die Normen nach der Grundordnung des Römischen Messbuches (IGMR 284-287) erfüllt werden. In diesem Gottesdienst wurden auch Zeiten der Stille zur Besinnung und des Gebetes eingehalten, so dass wider meine Erwartung nicht ein Eindruck eines übertriebenen Aktivismus entstand.

Nach dem priesterlichen Segen und dem Entlassungsruf am Ende des Gottesdienstes schloss sich ein Danklied an, das den Auszug begleitete. Der vom Priester ausgesprochene Dank für das musikalische Beitragen wurde durch das Klatschen am Ende des Gottesdienstes bekräftigt. Die Auszugsprozession erfolgte wiederum in einer Prozession und wurde mit einem schwungvollen Gesang im Zusammenklingen der Instrumentalmusik bildete den Schluss.

4.6 Pfarrkirche Nenzing im Walgau

Die Pfarrkirche von Nenzing befindet sich in einer größeren Gemeinde der Region Walgau und wurde dem Hl. Mauritius geweiht, der ein römischer Heerführer war und den Märtyrertod erlitt. Seine letzte Ruhestätte befindet sich im Ort St. Maurice in Wallis. Die Kirche ist nach ihm benannt und entstand bis 1633 in verschiedenen Bauphasen. Sie fiel einem verheerenden Brand zum Opfer. In der Sakristei verbrannten sämtliche Schriftstücke und viele Urkunden. Der Wiederaufbau ging innerhalb eines Jahres vor sich. Die letzte Renovierung erfolgte in den 80-er Jahren des 20. Jahrhunderts.

4.6.1 Kriterien der Auswahl

Dieses Untersuchungsfeld bildet im Rahmen der „Teilnehmenden Beobachtung“ den Abschluss der empirischen Untersuchung. In den bisherigen Untersuchungsfeldern berücksichtigte ich eucharistische Formen der Gottesdienste.

Ich bevorzuge deshalb für die weitere empirische Untersuchung sehr bewusst eine nichteucharistische liturgische Feier. In dieser Pfarrkirche wird regelmäßig an einem Wochentag ein Abendlob gefeiert. Hinweise einiger Studienkameraden, die die Feierkultur kennen lernten, machten mich auf die außergewöhnliche Feierform in dieser Kirche aufmerksam. Außerdem findet die Ermöglichung einer Feier der Tagzeitenliturgie (Stundengebet) eine unbefriedigende Umsetzung. Es besteht eine mangelnde Förderung bei einem bestehenden Wunsch nach der Gelegenheit zur Feier der Tagzeitenliturgie innerhalb der Pfarrgemeinde

4.6.2 Beschreibung der Gemeinde

Unter den Anwesenden befinden sich 7 Frauen und 2 Männer. Jugendliche und Kinder sind nicht anwesend. Die zu diesem Abendlob Versammelten suchen nach ihrem Eintreten keine Bänke auf.

Die Versammlung findet im hinteren Bereich der Kirche in unmittelbarer Nähe des Kirchenportals statt. Da ich weder die Kirche aus einem früheren Besuch her kenne und noch nie an diesem Abendlob teilgenommen habe, ist mir die rückseitige Versammlung zunächst vollkommen fremd. Irritierend wirken außerdem die schlechten Lichtverhältnisse unmittelbar vor dem Beginn der Liturgie.

4.6.3 Beschreibung des Kirchenraumes

Im Kirchenraum sind wie in den meisten Kirchen rechts- und links angeordnete Bankreihen mit einem Mittelgang angeordnet.

Das Abendlob findet im Altarraum statt, wie sich für mich später herausstellt, und erklärt, weshalb der Gemeinderaum sehr spärlich beleuchtet ist.

Der Altarraum kann durch diesen Mittelgang und durch rechte bzw. linke Seitengänge betreten werden. Die Sakristei ist durch eine Tür im Altarraum zu erreichen. Im Altarraum sind anlässlich dieses Abendlobes links und rechts zwei Reihen Stühle aufgestellt. Hinter dem Volksaltar befindet sich ungefähr in der Mitte des Altarraumes ein Tischchen mit einer Weihrauchschale, aus der Weihrauch emporsteigt.

4.6.4 Beobachtungsposition

Bei meinem Betreten der Kirche fällt mir auf, dass der Kirchenraum beinahe finster ist. Da ich bereits eine halbe Stunde vor Beginn des Abendlobes die Kirche aufsuche, stelle ich zunächst einen sehr dunklen Kirchenraum und keine Anwesenden fest. Wahrnehmbar sind lediglich einige Mitwirkende und der amtierende Pfarrer dieser Gemeinde, die den Gottesdienst vorbereiten. Meine Verwunderung verstärkt sich zunehmend, als die Osterkerze zum Haupteingang im Eingangsbereich innerhalb des Kirchenraumes getragen und dort aufgestellt wird. Bald darauf werde ich vom Priester, der meine Verwunderung bemerkt hat, auf den Beginn des Abendlobes beim Kirchenportal aufmerksam gemacht.

Da ich unter den wenigen Gläubigen, die sich im Eingangsbereich versammelten, als Fremde wahrgenommen werde, kommt es zu einer gegenseitigen Beobachtung.

Die relative Dunkelheit der Kirche ist mir wegen meiner verursachten Aufmerksamkeit von Seiten einiger Gemeindemitglieder willkommen. Außerdem scheint es in dieser kleineren Gruppe beinahe unmöglich, in meinem Beobachtungsstatus unentdeckt zu bleiben. Mit der Suche nach einer geeigneten Beobachtungsposition zum Mitschreiben warte ich zunächst ab. Wie sich wiederum später herausstellt, ist meine Beobachtungsposition im Altarraum mitten unter den Gemeindemitgliedern. Ich wähle in der hinteren Stuhlreihe einen Platz, um während dieser Feier Notizen über das beobachtete Verhalten und den Verlauf dieser Feier zu machen.

4.6.5 Beobachtungsprotokoll

Eröffnung

Die Eröffnung des Abendlobes beginnt im Eingangsbereich mit dem großen Kreuzzeichen und einem laut gesungenen liturgischer Gruß. Im Anschluss entzündet der Vorsteher dieses Gottesdienstes ebenfalls in den Eingangsbereich positionierte Osterkerze. Der Pfarrer der Gemeinde entzündet unter Mithilfe von zwei Ministranten an der Osterkerze Teelichter, die an alle Mitfeiernden überreicht wird. Diese Handlung bewirkt eine feierliche Einstimmung zu diesem Abendlob, das um $18.^{00}$ Uhr beginnt.

Der Vorsteher spricht einige Einleitungsworte zum Gedenken des Weihefestes der Lateranbasilika am 9. November. Durch diese Einführungsworte weist er darauf hin, dass dieses Weihefest der Lateranbasilika, dem Haupt und der Mutter aller Kirchen des Erdkreises, dem Erlöser geweiht ist und seit dem 12. Jahrhundert begangen wird. Nach dieser Einführung wird ein Psalm der anwesenden Kantorin mit dem Kehrvers „Freut euch, wir sind Gottes Volk“ angestimmt.

Anschließend erfolgt eine Prozession des Vorstehers und seiner Ministranten, an der sich alle anwesenden Gemeindemitglieder und ich anschließen. Der Weg führt vom rückwärtigen Kirchenportal durch den Kirchenraum und endet nach dem Aufsteigen einiger Stufen im Altarraum.

Während dieser Prozession wird in wiederholender Reihenfolge gesungen: “Christus, das Licht, Christus, die Freude und Christus in Ewigkeit”. Dieses Lied bringt auch die Lichtdanksagung feierlich zum Ausdruck. Im Altarraum angekommen, nehmen alle Gläubige auf den für die Feier des Abendlobes angeordneten Stühlen Platz. In der Mitte des Altarraumes steigt aus einer Weihrauchschale, die auf einem Tischchen bereitgestellt wurde, wohlriechender Weihrauch empor. Der Vorsteher spricht eine Einladung aus, jeweils ein Körnchen Weihrauch aus einer zweiten Schale zu entnehmen und in die Schale des aufsteigenden Weihrauches zu legen. Somit beteiligen sich alle Mitfeiernden nicht nur mit der Stimme, sondern auch mit ihrem Leib, wie es sich schon in der Teilnahme an der Prozession unter Beweis stellte.

Während der zeichenhaften Handlung des Auflegens des Weihrauchkörnchens entsteht eine geraume Zeit für eine meditative Betrachtung sowie für ein persönliches Gebet in Stille. Diese Handlung erfolgt ohne Hast und in Stille. Anstelle eines Räucherfasses gelangte eine Weihrauchschale zur Anwendung. Die Darbringung von Weihrauch fand eine Beteiligung jedes einzelnen Feiermitgliedes und brachte Bewegung ins Spiel. Das Auflegen der Weihrauchkörnchen auf die Weihrauchschale wird mit persönlichen und unausgesprochenen Gebetsanliegen verbunden.

Die Strukturelemente[1950] dieses Abendlobes erinnert an eine altkirchliche Vesper mit dem Lichtritus (Lucernarium).

Psalmodie und Canticum

Die Psalmodie entspricht dem Ps 84. Der 3. Vers lautet: „Es sehnt sich, ja, es schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen des Herrn, mein Herz und mein Leib, sie jauchzen dem lebendigen Gott entgegen."

Die Psalmoration des Vorstehers und das Canticum wird aus dem liturgischen Buch „Morgenlob – Abendlob, Feste und Anlässe im Kirchenjahr"[1951] entnommen.

Wort Gottes

Die Lesung aus dem Buch Ezechiel übernimmt in diesem Abendlob eine Lektorin. Die Schriftlesung wird von den GottesdienstteilnehmerInnen und den Mitwirkenden einschließlich des Gottesdienstvorstehers in einer sitzenden Körperhaltung vernommen. Als Antwort darauf folgt ein Gesang aus dem genannten Buch „Morgenlob – Abendlob" (Nr. 765). Zum Mitfeiern wurde vor Beginn des Abendlobes eine genügende Anzahl dieses Gemeindebuches bereitgestellt.

[1950] Die Struktur dieses Abendlobes enthielt wesentliche Elemente der Vesper innerhalb der Tagzeitenliturgie (Psalmodie mit Antiphon, Kurzlesung, kurze Homilie, neutestamentliches Caticum, Vaterunser, Schlussoration). Das Eröffnungslied und die Lichterprozession mit dem hymischen Gesang nahm immer wieder Bezug auf Jesus Christus.

[1951] Vgl. RINGSEISEN, Paul, Morgenlob – Abendlob. Gemeindebuch. Feste und Anlässe im Kirchenjahr, Bd. III, hg. v. Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising und v. der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität v. Eichstätt-Ingolstadt, München 2004.

Worte der Ermunterung

Daran schließt eine kurze Homilie des Vorstehers. Diese enthält einige Worte, die vom Wasser, das vom Tempel kommt, handeln. Das Vernehmen dieser Worte hinterlässt einen einprägsamen Eindruck. Einerseits werden diese ermunternden Worte im Dialekt dieser Region gesprochen und andererseits erfolgt das Sprechen des Gottesdienstvorstehers in sitzender Körperhaltung.

Psalm mit Antiphon und Litanei

Während dem Psalmengesang mit einem responsorialen Teil und einer Litanei behält der Vorsteher seinen Vorsitz in der Mitte zwischen den angeordneten Stuhlreihen und in unmittelbarer Nähe des Altares. Eine Litanei nach Anton Rotzetter[1952] rundet den Psalmengesang ab.

Alle Teilnehmer/Innen verweilen in den bisher genannten Strukturen in einer sitzenden Körperhaltung.

Vaterunser, Schlussoration, Segen

Zum Gebet des Vaterunsers erheben sich alle Gläubigen. Im Stehen wird auch die Schlussoration des Priesters vernommen und der Segen Gottes empfangen. Ein Lied schließt diese Feier ab. Nach dem Kreuzzeichen wünscht der Priester allen Mitfeiernden einen guten Abend und eine gute Nacht.

4.6.6 Interpretation der Untersuchungsergebnisse

Die Beobachtungen in diesem gefeierten Abendlob lassen sich folgenden Interpretationen zuführen.

[1952] Vgl. ROTZETTER, Anton, Gott, der mich atmen lässt. Gebete des Lebens (Herderbücherei 8832), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1994, Nr. 79.

In dieser einzigen nichteucharistischen Gottesdienstform ließ sich eine deutliche Gruppendynamik feststellen. In diesem kleinen Kreis entstand eine freundschaftliche Atmosphäre, die jeden Anschein eines autoritären Charakters entbehrte.

4.6.6.1 Der sozialwissenschaftlich Blick - Interpretation 1. Ordnung

Obwohl ich mich als Fremde in einer überschaubaren Gruppe dazugesellte und trotz der anfänglichen Unsicherheiten, fand ich die Teilnehmende Beobachtung nicht sonderlich erschwert. In diesem Untersuchungsfeld war mein Partizipationsgrad sehr hoch und verursachte dementsprechend ein zunehmendes Vertrauen. Ab dem Beginn des Abendlobes führte meine Teilnahme zu einer Akzeptanz von Seiten der Mitfeiernden und der Mitwirkenden.

Körperhaltungen und Bewegungsabläufe

Das Versammeln, die Verteilung der Lichter und anschließende Lichterprozession ließ Bewegungsabläufe erkennen. Jedes einzelne Mitglied stand zum Auflegen der Weihrauchkörner auf und bewegte sich zum bereitgestellten Tisch, auf dem sich die Weihrauchschale befand.

Das Aufstehen aus der sitzenden Körperhaltung brachte eine Bewegung hervor, die keine Unruhe oder Hast erkennen ließ. Das Auflegen war eine zeichenhafte Handlung, die sich mit dem gemeinsamen Gebet füreinander und miteinander verband.

Räumlichkeit und Dialogcharakter

Die gemeinsame Feier findet im Altarraum statt, der eine Bestuhlung aufwies und den Teilnehmer/Innen ausreichend Platz bot. Das Gegenübersitzen in Augenhöhe während des Betens, Sprechens und Singens wirkte sich auf den Dialog sehr gewinnbringend aus. Der Dialogcharakter kam zwischen der feiernden Gruppe und dem Vorsteher im Verhältnis zu den weiteren Untersuchungsfeldern am meisten zum Ausdruck.

In dieser kleineren Gruppe entstanden eine spürbare Nähe der Gemeinschaft und eine echte Kommunikationsbereitschaft. Die Kommunikation entstand bereits im Verteilen der brennenden Teelichter und erreichte im gemeinsamen Feiern ein hohes Maß.

Das gemeinsame Schreiten und Singen während der Lichterprozession auf dem Weg zum Altarraum diente nicht nur der Einstimmung, sondern stellte den Gemeinschaftscharakter zeichenhaft unter Beweis. Außerdem gestaltete sich die harmonische Ausgewogenheit von Wort, Klang und Bewegung in diesem Abendlob unübertrefflich.

Die Worte der Ermunterung, die vom Vorsteher in sitzender Körperhaltung gesprochen werden, gewinnen in dieser Gruppe einen freundschaftlichen Charakter.

4.6.6.2 Der liturgietheologische Blick – Interpretation 2. Ordnung

Dieses positive Beispiel der Feier des Abendlobes entspricht der Vielfalt liturgischer Feierformen. In diesem Abendlob wurde auf die Lichtmetaphorik zurückgegriffen. Das erklärt die schwache Beleuchtung während der Versammlung. Die theologische Bedeutung des Lichtritus wurde gestalterisch besonders hervorgehoben.

Die an der Osterkerze entzündeten Teelichter wurden für die anschließende Lichterprozession verteilt. Während der Lichterprozession erhellte sich der beinahe finstere Kirchenraum zusehends und wirkte sich positiv auf die Raumatmosphäre aus.

Nach dem Ankommen im Altarraum brannten diese Kerzen während der Feier und machten neben einer warmen Atmosphäre auf den symbolischen Charakter, die Gegenwart Christi. Das Lichtmotiv enthält eine Hoffnung, die auf Jesus Christus verweist. Er ist das „Licht“, das keinen Untergang kennt. Seit alters ist mit dem Abendlob ein Lichtritus (Lucernarium) verbunden, den die Römische Liturgie als Übung allein in der Osternacht als „sollemne initium Vigiliae“[1953].

Durch die bereitwillige Beteiligung aller Mitfeiernden am Psalmengesang gewann das Psalmensingen den Eindruck einer regelmäßigen Gewohnheit in dieser Gemeinde. Neben dem Lichtritus wurde wohlriechender Weihrauch dargebracht, der dem „Weihrauchopfer“ entspricht.

Nach dem allgemein gut bekannten Abendpsalm lautet ein Vers: „Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf; als Abendopfer gelte vor dir, wenn ich meine Hände erhebe“ (Ps 141,2). Die Räucherschale mit dem aufsteigenden Weihrauch entsprach der Symbolik des zu Gott emporsteigenden Gebetes. Außerdem kam die Darbringung von wohlriechendem Weihrauch der Sinnenfälligkeit entgegen.

Düfte, Farben, edle Materialien des Gewandes, der Gefäße (vgl. VatII SC 122-124), die gesamte äußere Gestalt des Gottesdienstes, sprachen die Sinne an und trugen zur Feierlichkeit bei. Wort und Ding nähren und stärken sowie zeugen den Glauben, um dem geistlichen Gewinn besser zu dienen (vgl. VatII SC 59). Das Abendlob als Gemeindevesper findet in der Gegenwart eine Beliebtheit. Diese regelmäßige gemeinschaftliche Feier kommt dem Lob Gottes in dieser Gemeinde sehr entgegen, das auch der „tätigen Teilnahme“ der Gemeindemitglieder und der ganzheitlichen Sicht des Menschen entsprach. Dieses positive Beispiel der öffentlichen Verrichtung des Stundengebetes entspricht der Empfehlung einer gemeinsamen Verrichtung innerhalb des Gemeindelebens und trägt für die Bereicherung und Vertiefung des christlichen Lebens bei.

Durch das Stundengebet als *Stimme der Kirche* wurde das Lob Gottes *öffentlich* verrichtet. Das gemeinsame öffentliche und private Beten ist sehr sinnvoll für alle Gläubigen (vgl. VatII SC 99).

Das Abendlob wird in dieser Pfarrgemeinde regelmäßig gemeinsam verrichtet und kam der Struktur der abendlichen Vesper bzw. des alten “Kathedraloffiziums” besonders durch die Lichtfeier (Luzernarium) und Lichterprozession nahe.

[1953] MRom 1975, 267.

Das *alte Kathedraloffizium* entstand als Liturgie der Gemeinde mit ihrem Bischof und seinem Presbyterium im Laufe des 3./4. Jahrhunderts in Stadtgemeinden des Orients.[1954] Die Reform der Stundenliturgie 1971/1972 (VatII SC 83-101) brachte klar zum Ausdruck, dass das Lob der Kirche *Sache der ganzen christlichen Gemeinde* ist. Wie ich in Erfahrung gebracht habe, wird auch wöchentlich eine Laudes gefeiert, an der viele Schulkinder vor dem Schulbeginn teilnehmen. Somit wird bemüht, die Haupthoren, Laudes und Vesper, in einer gemeinsamen Feier für jung und alt heimisch werden zu lassen (vgl. VatII SC 101).

Nach dem II. Vatikanischen Konzil wird ausdrücklich empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, „sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein“ (VatII SC 100).

5 ZUSAMMENFASSUNG DER ERKENNTNISSE – VERGLEICHENDE DARSTELLUNGEN

In der Darlegung der Untersuchungsergebnisse flossen allgemeine sozialwissenschaftliche und liturgiewissenschaftliche Interpretationen ein. Die gewonnenen Erkenntnisse entsprechen dem Ziel der Untersuchungsergebnisse und dem Anliegen der Dissertation. Sie geben Aufschluss für einen eventuellen Neuansatz und einer Weiterentwicklung der Ausdrucksgebärden und Bewegungsdimension. In der Beantwortung der Forschungsfrage und einiger Detailfragen, die an den Beginn der empirischen Studie gestellt wurden, lassen sich diese insofern beantworten, als dass im gemeinsam gefeierten Gottesdienst der Kirche die Bewegungsdimension als Grundausdrucksweise des gläubigen Menschen eine unterschiedliche Umsetzung fand.

[1954] Vgl. SCHNITKER, Stundenliturgie, 165.

5.1 Architektonische Beschaffenheit des Kirchenraumes

Die architektonische Beschaffenheit des Kirchenraumes steht in einem Zusammenhang mit den liturgischen Elementen und der Gebärdensprache bzw. Bewegungsdimension.

Die Domkirche Feldkirch und die Pfarrkirchen von Schruns, Schwarzenberg und Nenzing wiesen einen länglichen Kirchenraum mit rechts- und linksangeordneten Bänken und einen Mittelgang auf. Solche Räume lassen wenig Raum für eine Positionierung eines Chores mit der Ermöglichung eines Blickkontaktes mit der Gemeinde frei. Trotzdem nahm der Chor in den Kirchen von Schruns und Bregenz eine Position seitlich neben dem Altarraum ein, die nicht nur ein Gegenüber der Gemeinde ermöglichte, sondern zur Mitfeier motivierte und dem Chor selber eine intensive Mitfeier erleichterte. Das Abendlob in der Nenzinger Kirche wurde im Altarraum gefeiert. Die Kirche in Hohenems bot in dieser Hinsicht eine selten anzutreffende Position für die Mitglieder der Band mit ihren Instrumenten auf einem erhöhten Podest in der Nähe des Altarraumes.

Kirchenbau- und Kirchenraum zeigten ihre Auswirkungen auf die verschieden gestalteten Einzugs- und Auszugsprozession. Hinsichtlich der Architektur übertraf jedoch der Kirchenraum in der Pfarrkirche von Hohenems an Geräumigkeit alle anderen Untersuchungsfelder.

Bei der Lichterprozession anlässlich des Abendlobes in der Pfarrkirche von Nenzing wurde der längste Weg vom Eingangsbereich bis in den Altarraum beschritten.

Die verschiedenen architektonischen Gegebenheiten ließen die Kommunionspendung in der Gestalt der Mahlgemeinschaft um denselben Tisch nicht zu. Eine so genannte Wandelkommunion kam nur im Feldkircher Dom vor.

Durch die architektonische Bauweise wurde teilweise der Dialogcharakter unterbunden und die Bewegungsdimension erschwert. Beispielsweise wurde im Untersuchungsfeld des Domes in der Marienkapelle kaum eine Sicht auf das Geschehen im Altarraum ermöglicht.

Eine ähnliche Situation ergab sich für die Gemeindemitglieder auf der Empore in der Schwarzenberger Kirche. In der Sonntagvorabendmesse zum 2. Advent ließ vor allem der Altarraum die Evangeliumsprozession, der Einzug und Auszug kaum eine Prozession erkennen. Die beispielshafte Evangeliumsprozession unter Mitnahme von Leuchtern wäre durch einen geräumigeren Altarraum deutlicher zum Ausdruck gekommen. Hingegen wurden großzügige Altarräume, die für eine Prozession geeignet wären, dafür nicht genützt. Zwar gab es in der Pfarrkirche in Schruns eine Evangeliumsprozession, allerdings ohne Mitnahme von Leuchtern. Auch die Herz-Jesu Kirche würde ausreichend Raum für eine Evangeliums-, Ein- und Auszugsprozession bieten.

5.2 Ausdrucks- und Wahrnehmungsformen

Mein grundsätzliches Dissertationsanliegen entspricht dem bewussten Einsatz der Körpersprache in der Liturgie, in der die Sinnenfälligkeit und Festfreunde des Menschen im gemeinsam gefeierten Gottesdienst keinesfalls zu kurz kommen darf. Die leiblich-zeichenhafte Weise vollzieht sich in im tätigen Mitvollzug auf eine lebendige Weise in zahlreichen liturgischen Gesten und Gebärden und lässt die von Gott geschenkte Lebensfülle besser hervortreten. Eine lebendige Gebärdensprache vermag, die Innigkeit des Herzens, das Stillwerden, die Betroffenheit und Erschütterung sowie auch die Begeisterung auszudrücken. Im Feldkircher Dom gab das Erntedankfest Anlass zur Freude.

Der Wortgottesdienst bewirkte durch einfache, jedoch lebensnotwendige Symbole in Verwindung mit Worten, eine Wachsamkeit und Besinnlichkeit. Eine ähnliche Wirkung erzeugte der Wortgottesdienst in der Kirche von Schwarzenberg zum 2. Adventsonntag.

Hinsichtlich der Elementarbewegungen ergaben sich Uneinheitlichkeiten der Körperhaltungen, die sich am stärksten in der Kirche von Schwarzenberg und im Feldkircher Dom abgesehen beobachten ließen. Eine zeichenhafte Liturgie kann einen wertvollen Beitrag zum Vollzug der Liturgie leisten. Durch das Bewusstmachen des Sinngehaltes der Zeichen wird der Erlebnisgehalt des Gottesdienstes vertieft.

Die Vertrautheit mit der liturgischen Zeichensprache und des Psalmengesanges war im gefeierten Abendlob deutlich erkennbar. Die Domkirche in Feldkirch verband den Verkündigungsdienst mit Symbolen. Dadurch wurde eine Hilfestellung zum besseren Verständnis geboten und eine Brücke zu den Schriftlesungen geschaffen. Eine kleine Schale Reis wies auf den mühevollen Reisanbau bei gleichzeitigem Nahrungsmangel im eigenen Land hin. Das Pflanzen eines kleinen Bäumchens steht symbolisch für die Abholzung der Regenwälder und des damit in Verbindung stehenden Klimawandels und der sich häufenden Naturkatastrophen. Ein Holzscheit wies auf eine Verbindung der notwendigen Energie hin. Durch diese ansprechenden Symbole wurde an diesem Erntedankfest ein Appell an die reichen Völker des Westens gerichtet. Die Symbolik soll eine Hilfestellung für eine Sensibilisierung für die Not der armen Bevölkerung bieten. Die Zeichenhaftigkeit verstärkt die Lautsprache.

Wie eine symbolkräftige und ausdrucksstarke Liturgie den gläubigen Menschen mit seinen Sinnen anspricht, zeigte sich auch im gefeierten Abendlob. Diese Feier entsprach ebenfalls einer hohen Sinnenfälligkeit durch die Symbolik der Lichterprozession und des aufsteigenden Weihrauchs. Im Untersuchungsfeld des Gottesdienstes der charismatischen Gemeinde standen Spontaneität und Kreativität hoch im Kurs. Zahlreiche Feierelemente boten in den genannten Untersuchungsfeldern auf eine reiche Symbolik hin. Durchaus waren auch in den anderen Untersuchungsfeldern positive Ansätze für eine aktive Teilnahme gegeben. Hinsichtlich der Bewegungsdimension legten die Feiern des Abendlobes und der Gottesdienst in Hohenems ein beispielhaftes Zeugnis gab.

5.3 Die Dreidimensionalität von Wort/Klang/Bewegung

Unter der Dreidimensionalität ist eine Einheit von verbaler Sprache (Wort, Ton, Klang) und nonverbaler Sprache in einer Vielfalt von Bewegungsmöglichkeiten und ausdrucksstarken Gebärden zu verstehen. Eine harmonische Ausgewogenheit der Dimensionen wurde wiederum in den Kirchen von Hohenems und Nenzing festgestellt. Eine relative Ausgewogenheit zeigte sich in der Kirche von Schwarzenberg. Die Bewegungsdimension trat in der Domkirche in Feldkirch und Schruns in den Hintergrund.

In der Jugendmesse trat die klangliche Dimension in den Vordergrund. Auf die Bewegungsdimension wurde von Seiten der Firmlinge und Jugendlichen hohen Wert gelegt. Sie trat jedoch im Gemeinderaum in den Hintergrund.

Es wäre wünschenswert, wenn in der wissenschaftlichen Diskussion der Ausdruck des ganzheitlich verstandenen Menschen in der Liturgie sowohl theologisch wie auch anthropologisch immer mehr Raum für eine dreidimensionale Ausdruckseinheit gewinnt.

5.4 Beziehungsmerkmale und Kommunikation

Die Liturgie ist von ihrem Wesen her ein Gemeinschaftsvollzug. Die Teilnahme an den „heiligen Handlungen“ wirkt gemeinschaftsstiftend. So lernen die Christen, „Christus, den Mittler“ zu kennen, um „von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander zu gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei“ (VatII SC 48).

Das Spannungsfeld zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Bewegungsabläufen zeigte sich beinahe in allen Untersuchungsfeldern. Das Beziehungsereignis wurde auf unterschiedliche Weise festgestellt.

In den Untersuchungsfeldern zeigte sich in einer unterschiedlichen Bewertung einen Zusammenhang von Bewegung und Kommunikation. Die verbale Sprache wirkte sich auf die nonverbale Zeichensprache aus. Teilweise hob die Zeichensprache die sachliche Symbolik hervor. Aus dem theoretischen Teil ist ersichtlich, dass zwischen der personalen und sachlichen Symbolik ein Zusammenhang besteht. Einen weiteren Zusammenhang von Bewegung und verbaler Kommunikation ergab sich in den letzten beiden Untersuchungsfeldern im Gottesdienst der charismatischen Bewegung und im Abendlob. Die Jugendmesse in der Bregenzer Herz-Jesu Kirche ließ diesen Zusammenhang mit Ausnahme der Jugendlichen, die diesen Gottesdienst vorbereitet und gestaltet haben, kaum erkennen. In den ländlichen und kleineren Gemeinden lagen Familienstrukturen vor. Obwohl in einer Gemeinde, wie Schruns und auch in Schwarzenberg eine hohe Bekanntschaft besteht, ließ sich ein kommunikatives Geschehen untereinander kaum feststellen.

5.5 Die tätige Teilnahme der Gläubigen

Zur allgemeinen Annahme, dass sich eine innere Haltung (Verinnerlichung der Gebete) nicht beobachten lässt, möchte ich hinzufügen, dass die innerliche Aneignung des Wortes und die Vergegenwärtigung der heiligen Geheimnisse eine äußere Haltung hervorruft. Das dringliche Anliegen der *frommen, bewussten und tätigen Teilnahme* (vgl. VatII SC 14, 48) bezieht sich auf den *geistlichen Gewinn der Gläubigen* (IGMR 2002 20). Dazu zählt die Kirchenmusik, aber auch die Stille bzw. das Schweigen. Die kirchliche Natur der Feier tritt durch die tätige Teilnahme deutlicher zu Tage (vgl. IGMR 2002 19; VatII SC 41). Die Dokumente des Konzils sind eine Ermutigung für die verschiedenen charismatischen Gaben Gottes, die sich in Freiheit entfalten können. Mit der vom Konzil stark betonten *tätige Teilnahme* des Volkes Gottes soll erreicht werden, dass „die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen“ (VatII SC 48). Ein innerlich bewegter Mensch drängt nach Verlebendigung und Spontaneität. Zum tätigen Mitvollzug zählen auch die in den Kirchen der ländlichen Gemeinden Schruns und Schwarzenberg und in der Jugendmesse in Bregenz beobachteten Elementargebärden sowie die Gesangsbeteiligung.

Eine volle Teilnahme verwirklichte sich in den Gottesdiensten der charismatischen Bewegung und im gemeinsam gefeierten Abendlob. Auch die architektonischen Beschaffenheiten wirken sich auf die *Teilnahme aller* aus. Den Forderungen der tätigen Teilnahme wurde im modernen und sehr geräumigen Kirchenraum der Kirche in Hohenems entsprochen. In der Pfarrkirche von Nenzing wurde eine außergewöhnliche Möglichkeit gefunden, alle Mitglieder an der Feier des Abendlobes zu beteiligen.

5.6 Weiterentwicklung der Bewegungsdimension

Hinsichtlich der Vielfalt an Ausdrucks- und Bewegungsmöglichkeiten ließ sich keine Erweiterung der von Romano Guardini bezeichneten „Elementarbewegungen“ feststellen. Für die Verwirklichung einer lebendigen liturgischen Feier ist eine Beschränkung der Bewegungsdimension auf elementare Gebärden, wie das Stehen, Knien, Sitzen, die Kniebeuge und Verneigung, unzureichend.

Eine von Romano Guardini angeregte Weiterentwicklung der Gebärdensprache, die Eine ausdrucksstarke Vielfalt fand in den Folgejahren des jüngsten Konzils bis zur Gegenwart nur spärlich statt.

In den ersten drei genannten Untersuchungsfeldern (Domkirche in Feldkirch, Pfarrkirchen Schruns und Schwarzenberg) kam es zu großen Uneinheitlichkeiten der Körperhaltungen, die auf ein mangelndes Liturgieverständnis hinwiesen. Eine unzureichende oder gänzlich fehlende Gemeindekatechese lässt mancherorts einen blinden Fleck entstehen. Eine Hinführung zum Glaubensgeheimnis (Mystagogie) führt zu einem bewussten und tieferen Erleben der liturgischen Feier. Die Glaubensvermittlung weitet sich auf das Gesamte des liturgischen Geschehens aus und beschränkt sich nicht nur auf die Schriftlesungen, Gebet und Gesang.

Die Eigenart des lauten Beifalls durch Händeklatschen findet einen immer größeren Raum und bleibt beinahe in keiner kirchenmusikalischen Gestaltung des Gottesdienstes aus. In den Untersuchungsfeldern fand das Klatschen mit Ausnahme der Vorabendmesse zum 2. Advent in Schwarzenberg und des Abendlobes in der Kirche von Nenzing statt. Das Klatschen entspricht zwar einem leiblichen Ausdruck und kann als lauter Beifall und Zustimmung, Lob und Dank interpretiert werden. Das Phänomen des Klatschens findet unabhängig des Landes Vorarlberg beinahe zu einer Selbstverständlichkeit. Die Musik im Gottesdienst ist jedoch kein Beiwerk, sondern ein integraler Bestandteil. Musik im Gottesdienst ereignet sich für das Choralamt und in „Neuen geistlichen Liedern“. Der Volks- bzw. Gemeindegesang macht deutlich, dass die Gemeinde nicht bloß einer Feier beiwohnt. Der Gesang der KantorInnen steht im Dienst der Gemeinde durch das Anstoßen zum und Führen des Gemeindegesanges. Vor allem steht er im Dienst des Wort Gottes. Der Chor singt *mit der Gemeinde* – alternierend oder als Überchor – oder *für die Gemeinde* mit anspruchsvollen Chorstücken. Sowohl für die Träger des liturgischen Gesanges als auch für die Funktion und Bedeutung ist folgender Ausspruch geltend: Wer singt, betet doppelt!

Bereits vor ungefähr einem halben Jahrhundert gaben Romano Guardini und Hugo Rahner Impulse für die Wiedergewinnung- bzw. Einführung der Bewegungsdimension, zu denen auch das liturgische Spielen und der liturgische Tanz gehören.

Spiel und Tanz kam durch den gegebenen Beobachtungszeitraum im Herbst nicht zur Beobachtung. Der Gottesdienst der charismatischen Bewegung wies durch die Rhythmus und Dynamik der Gebärdensprache eine Nähe zum Tanz auf. Wo Leben ist, Tanz und Spiel, erfährt der Mensch eine Freiheit von den Zwängen des Lebensalltags, das ihn mit Freude erfüllt. „Wo Tanz ist, da ist Fest.“[1955] Der Tanz vermag in der christlichen Liturgie Brücken zu schlagen zwischen Himmel und Erde, und die Festlichkeit erlangt eine lebendige Wirklichkeit. Der intersubjektive Nachvollzug einer feierlichen Liturgie führt zum Lieben des Gottesdienstes und bringt durch die Unterbrechung des Alltags ein Stück Himmel mit sich.

[1955] Diese Aussage wurde in der Vergangenheit im umgekehrten Sinn aufgefasst und bezieht sich auch auf profane Tänze in der heutigen Gesellschaft.

TEIL V

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Das Wiedererwachen neuer Lebendigkeit und Sinnenfreudigkeit im gemeinsam gefeierten Gottesdienst der Kirche entsprach meinem dringlichen Anliegen der vorliegenden Dissertation. Der im Vorwort bereits ausgedrückte Mangel an ausdrucksstarken Gebärden und Bewegungen macht die Integration leiblicher Expression und Emotion in der Gegenwart notwendig. Neue Gesten und Zeichen bilden sich aus den Elementarbewegungen heraus, da sich das Ausdrucksspektrum ständig verändert. Spontaneität und Kreativität bedeutet ein Heraustreten aus den festen Ordnungen des Alltags und zugleich schöpferische Gestaltung.

Die Feier der Liturgie, die einem zeitlichen Wandel unterworfen ist, sind diesem Anliegen die Impulse des II. Vatikanischen Konzils und der Liturgiereform sowie zahlreiche intensive Bemühungen in vor- und nachkonziliarer Zeit dienlich. Gleichzeitig fließen auch kritische Anfragen in nachkonziliarer Zeit bis in die Gegenwart ein. Vor allem wird der Thematik der Dissertation entsprechenden „aktiven, tätigen, bewussten und vollen Teilnahme“ (VatII SC 14) des Volkes Gottes, das sich ganzheitlich mit dem Körper und allen Sinnen einsetzt, ein besonderes Augenmerk geschenkt. Allem liturgischen Tun liegen Grunddimensionen zu Grunde, aus denen geschöpft werden kann und die eingehalten werden sollen. Sie gebieten Einhalt vor einem Wildwuchs und schützen vor einer einseitigen Übertreibung. Für diese Grunddimensionen gab das II. Vatikanum mit seinen Impulsen und die liturgiewissenschaftlichen Errungenschaften Orientierung. Durch die Texte und Kommentare in nachkonziliarer Zeit gewann ich Grundzüge, die im Arbeitsverlauf in kommunikations-, zeichen- und anthropologischer Hinsicht einflossen. Das Gemeindeleben kristallisiert sich aus dem Miteinander der von Gott und vom Glauben bewegten Menschen. Auch raumzeitliche Bezüge ergaben sich als Vorbedingungen der Bewegung und wurden einer Deutung zugeführt.

Alle Bemühungen im Sinne der vom Konzil geforderten „tätigen Teilnahme“ bezogen sich auf Ausdrucksformen auf der Sprachebene einer Ausdruckseinheit von Wort-Gesang-Bewegung. Dabei wurde eine Fokussierung auf die leibexpressiven und kinetischen Ausdrucksformen des Menschen angestrebt. Diese umfassen ruhende Körperhaltungen, Gesten und Gebärden einschließlich Prozession und Tanz. Im „heiligen Spiel“ tragen die einzelnen liturgischen Elemente durch die Auffassung einer „Dramaturgie“ einen besonderen Akzent. Das Nachspüren traditionellen Reichtums bedeutet, den liturgischen Reichtum auszuschöpfen. Es lohnt sich, der gegebenen Fülle nachzuspüren, um durch permanenten liturgischen Wandel zu immer reicherer Neubesinnung zu gelangen.

Durch das Eingehen auf die biblische Sprache mit ihren kräftigen Bildern, auf die Erfahrungen der urchristlichen Gemeinden, der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit und der neuzeitlichen Menschen wird einer Sehnsucht nach körperlicher Bewegung nachgespürt. Daraus hat sich ergeben, dass neuere wissenschaftliche historische und anthropologische Erkenntnisse den Menschen in den Vordergrund gerückt haben. In einer abwechslungsvollen Geschichte standen volksfromme Riten des Gottesdienstes zwischen der Haltung der Ablehnung und der Befürwortung von Seiten der Verantwortlichen der Kirche und des Volkes.

Der an der Praxis orientierte Teil wurde einer sozialwissenschftlichen Untersuchungsmethode der „Teilnehmenden Beobachtung“ in meinem Heimatland Vorarlberg gewidmet und diente dem Informationstand der Gegenwart. Nach der theoretischen Reflexion bildet letztlich die Liturgiepraxis eine Ausgangsbasis für weitere Entwicklungen hinsichtlich leiblicher Vollzüge ausschlaggebend. Die Untersuchungsergebnisse zeigten, dass der im theoretischen Aufgabengebiet geschilderten erweiterten Bewegungsdimension in unterschiedlicher Weise Rechnung getragen wurde. Das Ziel dieses Unterfangens entspricht schließlich einer im Sinn und Geiste der Liturgischen Bewegung erstrebten Verwirklichung und Weiterführung, um sie in meinem späteren Aufgabenfeld für die verschiedenen liturgischen und pastoralen Felder fruchtbar zu machen.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Mit wenigen Ausnahmen wird hier nur Literatur aufgeführt, die mehr als einmal in den Fußnoten zitiert ist. Die hier angeführten Werke werden in den Anmerkungen mit dem Namen des Verfassers bzw. des Herausgebers und einem Kurztitel zitiert.

QUELLEN

LITURGIEWISSENSCHAFTLICHE QUELLEN

ANDRIEU, Michael (Hg.), Les „Ordines Romani“ du haut moyen âge, vol. I-V, Louvain 1931-1961.

LENGELING, JOSEF E., Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit Kommentar, Münster 1964.

MOHLBERG, Leo Cunibert (Hg.), Liber Sacramentorum Romanæ Aeclesiæ Ordinis anni Circuli (Cod. Vat. Reg. Lat 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum) (RED.F 4), Rom ^{3}1981.

PATRISTISCHE QUELLEN

AMBROSIUS von Mailand, Über die Jungfrauen, in: Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand, Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften, übers. und eingel. v. Johannes E. NIEDERHUBER (BKV 32.3) Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand, Kempten / München 1917.

BENEDIKT von Nursia, Die Benediktus-Regel, hg. v. Basilius STEIDLE, lat.-dt., Beuron ^{4}1980.

CHRYSOSTOMUS, Johannes, Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus, in: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrystostomus, Erzbischofs von Konstantinopel, ausgewählte Schriften, , übers. v. Johannes Chrysostomus BAUR (BKV^{2} 23, 26), Kempten / München 1915.

CHRYSOSTOMUS, Johannes, Sentenz „Ubi caritas gaudet, ibi est festivus“, zitiert bei: Louis de Thomassin, Traitè des Festes de L’Èglise. Traitès Historiques et Dogmatiques, tom 2 Paris 1993.

CLEMENS von ALEXANDRIA, Stromateis in: Des Clemens von Alexandreia, Buch VII, übers. v. Otto Stählin (BKV 5), München 1938.

EGERIA ITINERARIUM, Reisebericht mit Auszügen aus Petrus Diacanus de Locis Sanctis, Die heiligen Stätten, übers. und eingeleitet v. Georg RÖWEKAMP unter Mitarbeit v. Dietmar THÖNNES (FS 20), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1995.

LUTHER, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), hg. v. Wilhelm BRAUNE, Halle a.S. 1897.

LUTHER, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Ulrich KÖPF, Bd. 6: Schriften (ND Weimar 1888), Weimar 2003.

ROBERT DE TOROTE, Epistula pastoralis "Inter alia mira", in: Fredegano CALLAEY, L'origine della festa del Corpus Domini, Arbor vitae (Piccola biblioteca teologica 3), Rovigo 1958, 78-82.

THOMAS VON AQUIN, Summa theologica I, cum textu ex recensione leonina, cura et studio Petri CARAMELLO, Pars prima, Torino 1952.

Traditio Apostolica. *Ausgabe*: Bernard BOTTE (Hg.), La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution, Münster 1963 (= LQF 39). Zuletzt: 5. verb. Auflage, hg. von Albert GERHARDS unter Mitarbeit von Sabine FELBECKER, 1989.

LEHRAMTLICHE DOKUMENTE

KONZILIEN

IV. LATERANKONZIL, v. 11.-30. November 1215, c. 21 „Omnis utriusque sexus fidelis", abgedr. in: DH, Nr. 812.

KONZIL VON VIENNE (1311-1312), Konstitution „Fidei catholicae" v. 6. Mai 1312, in: DH, Nr. 902.

II. VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium" v. 4. Dezember 1963, lat. in: AAS 56 (1964) 83-138.

— Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" v. 21. November 1964, in: AAS 57 (1965) 5-75.

— Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum", v. 21. November 1964, in: AAS 57 (1965) 76-89.

— Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“ v. 7. Dezember 1965, in: AAS 58 (1966) 991-1024.

— Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ v. 7. Dezember 1965, in: AAS 58 (1966) 1025-1115.

PÄPSTE

URBAN IV., Bulla „Transiturus de hoc mundo“ vom 11. August 1264, in: DH, Nr. 846-850.

BONIFATIUS VIII., Bulle „Unam sanctam“ vom 18. November 1302, lat.-dt. in: DH, Nr 870-875, dt. in: Wolfgang LAUTEMANN / Manfred SCHLENKE (Hgg.), Geschichte in Quellen, Bd. II: Mittealter. Reich und Kirche, München [3]1989, 786.

PIUS IV., Bulle „Iniunctum nobis“, Professio fidei Tridentina, vom 13. November 1564, lat.-dt. in: DH, Nr. 1862-1870.

PIUS X., Motu proprio „Tra le sollecitudini“ vom 22. November 1903, lat. in: ASS 36 (1903-1904) 329-339, dt. in: Kirchenmusikalische Gesetzgebung. Die Erlasse Pius X., Pius XI. und Pius XII. über Liturgie und Kirchenmusik, Regensburg [5]1956, 7-18.

PIUS XII., Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947, lat. in: AAS 39 (1947) 521-595.

PIUS XII., Enzyklika „Mystici Corporis“ vom 29. Juni 1943, lat. in: AAS 35 (1943) 193-248.

JOHANNES XXIII., Allocutio „Sollemnis allocutio“, vom 25. Jänner 1959, lat. in: AAS 51 (1959) 65-69.

JOHANNES XXIII., Motu proprio „Supremo Dei nutu“ vom 5. Juni 1960, lat. in: AAS 52 (1960) 433-437.

PAUL VI., Motu proprio „Sanctitas clarior“ vom. 19. März 1969, lat. in: AAS 61 (1969) 149-153.

PAUL VI., Apostolische Konstitution „Sacra Rituum Congregatio“, vom 8. Mai 1969, lat. in: AAS 61 (1969), 297-305.

PAUL VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ vom 8. Dezember 1975, lat. in: AAS 68 (1976) 5-76, dt. in: VApSt 2, Bonn 1975.

JOHANNES PAUL II., Apostolische Schreiben „Vicesimus quintus annus“ zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution, vom 4. Dezember 1988, lat. in: AAS 81 (1989) 897-918, dt. in: VApSt 89, Bonn 1989.

KONGREGATIONEN

RITENKONGREGATION, Instruktion „Musicam sacram“ vom 5. März 1967, lat. in: AAS 59 (1967) 300-320.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion „Inaestimabile Donum“ vom 3. April 1980, lat. in: AAS 72 (1980) 331-343, dt. in: VApSt 16, Bonn 1980.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion „Liturgiam authenticam“, Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ vom 28. März 2001, lat. in: AAS 93 (2001) 685-726, dt. in: VApSt 154, Bonn 2001.

KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, Directorium Catecheticum Generale „Ad normam decreti“ vom 11. April 1971, lat. in: AAS 64 (1972) 97-176, dt. in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen, Bd. 66, Bonn 1998, 13-114.

KIRCHLICHE DOKUMENTE

ALBERIGO, Josepho u.a. (Hgg.), *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, Bologna ^{3}1972f.

BARDENHEWER, Otto / SCHERMANN, Theodor (Hgg.), *Bibliothek der Kirchenväter*, 83 Bde., Kempten, 1911-38.

CODEX IURIS CANONICI, Auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus, Civitas Vaticana 1983, v. 25. 1. 1983, lat. in: AAS 75 (1983), II, 1-301.

CODEX IURIS CANONICI, lat.-dt. Ausgabe, hg. im Auftrag der Deutschen, Berliner, Österreichischen und Schweizer Bischofskonferenz..., Kevelaer ^{3}1989.

CODEX IURIS CANONICI, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti papae XV auctoritate promulgatus, Romae 1917, v. 27. 5. 1917, in: AAS 9 (1917), 1-521.

CODEX CANONUM ECCLESIARUM ORIENTALIUM, Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, lat.-dt., hrsg. von Libero Gerosa und Peter Krämer, Paderborn 2000.

DENZINGER, Heinrich / HÜNERMANN, Peter (Hgg.), Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen, Freiburg im Breisgau / Basel / Rom / Wien [42]2009.

DENZINGER, Heinrich / SCHÖNMETZER, Adolf (Hgg.), Enchiridion symbolon, definitionem et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg im Breisgau [36]1976.

DUMAS, Antoine / DESHUSSES, Jean (Hgg.), *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Vol. I-II, Turnhout 1981 (CChr.SL 159). fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg u. a. [37]1991.

EICHER, Peter (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, erw. Neuausgabe, 5 Bde, München 1991.

FRIES, Heinrich (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 Bde., München 1962-1963.

HÜNERMANN, Peter / HILBERATH, Bernd Jochen (Hgg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Kommentare, hg. v., Bd. 2: Sacrosanctum concilium, kommentiert v. Reiner KACYNSKI, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2004.

HÜNERMANN, Peter / HILBERATH, Bernd Jochen (Hgg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde. Freiburg im Breisgau 2005.

JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. I, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1973.

MIGNE, Jacques Paul (Hg.), *Patrologia Graeca*, Paris 1857 ff.

MIGNE, Jacques Paul (Hg.), *Patrologia Latina*, Paris 1844 ff.

ÖSTERLEY, Hermann (Hg.), *Historisch-geographisches Wörterbuch des deutschen Mittelalters*, Gotha 1983.

PAULY, August / WISSOWA, Georg / KROLL, Wilhelm (Hgg.), *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894-1980.

RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert (Hgg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien [35]2008.

SCHÖLLGEN, Georg (Hg.), *Didache* (FC 1), Freiburg im Breisgau 1991.

LITURGISCHE EDITIONEN

Liturgische Quellentexte, auch die neueren liturgischen Bücher und Dokumente, die eine Einteilung in Bücher, Kapitelaufweisen, werden in Text und Anmerkungen in der Regel nicht mit Seitenzahlen, sondern mit den betreffenden Nummern zitiert.

ANDRIEU, Michel (Hg.), *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, 5 Vol. Louvain 1931-1961 (SSL 11. 23. 24. 28. 29).

BENEDIKTIONALE, Studienausgabe für die kath. Bistümer es dt. Sprachgebietes. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission im dt. Sprachgebiet. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire, hg. v. Marcel VILLER, Bd. 1-3. Paris 1932ff.

Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, lat. – deutscher Text mit Kommentar, hg. v. Josef E. LENGELING, Münster 1964.

Die Messfeier – Dokumentensammlung. Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen), Bonn ^{7}1990.

Ecclesia orans. Periodica de Scientiis Liturgicis cura Facultatis S. Liturgiae in Pont. Athenaeo Anselmino de Urbe, Roma. 1-. 1984-.

Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di M. Sodi – A. M. Triacca, Presentazione di S. E. Card. C. M. MARTINI, Arcivescovo di Milano (ND Città del Vaticano 1998).

Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae, hg. v. Reiner KACZYNSKI, 2 Bde., Bd. 1 Turin 1976, Bd. 2. Rom 1988.

Evangelisches Kirchengesangsbuch, Wien ^{4}1960.

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Stammausgabe, Stuttgart 1975.

Le Pontifical Romano Germanique du dixième siècle, [ed. Par], *Ausgabe:* VOGEL, Cyrille / ELZEL, Reinhard, vol. I-III (=StT 226, 227, 269), Vatikanstadt 1963-72.

Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe, Erklärungen der Kommissionen 9), Bonn ^{6}2002.

Missale Romanum. Ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Pii V. Pont Max. iussu editum [u.ä.]. Editio typica [bzw. post typicam, u.ä.]. Ersch. v. 1570 bis 1962, öfters novelliert, inhaltsgleich in zahlreichen Verlagen.

Missale Romanum. Ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auchtoritate Pauli pp. VI promulgatum. Editio typica, Vaticano 1970. – Deutsche Bearbeitung siehe Messbuch.

Missale Romanum. Ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum Pauli pp. VI promulgatum. Editio typica altera, Vaticano 1975.

Missale Romanum. Institutio generalis Missalis Romani (IGMR). Editio typica tertia 2002. (AEM für Allgem. Einführung in das Römische Messbuch)

Ordo Romanus / Ordines Romani. Ausgabe: ANDRIEU, Michael (Hg.), Les Ordines Romani du haut moyen-âge, vol. I-V (=SSL 175), Louvain 1931-1961.

Pontificale Romanum Summorum Pontificum cura editum […] 1596ff. *Ausgabe*: Pontificale Summorum Pontificum iussu ed. a Benedicto XIV et Leone XIII Ponticibus Maximis recognitum et castigatum, Mechliniæ 1934.

Rituale Romanum, Caeremoniale episcoporum ac Pontificale Romanum. Sanctisimi Domini Benedicti Papae XIV iussu edita et aucta, Romae 1752.

Rituale Romanum. Bis 1965: Rituale Romanum Pauli V pont. Max. ijssu editum [u.ä.]. – Seit 1614, in verschiedenen Vorlagen. – Nach 1965: Rituale Romanum ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Erscheint neubearbeitet in Teilausgaben.

Sacramentarium Gelasianum vetus. *Ausgabe*: MOHLBERG, Cunibert (Hg.) (in Verb. mit Leo EIZENHÖFER, u. Petrus SIFFRIN), Liber Sacramentorum Romanæ Aecclesiæ Ordinis Anni Circuli […] (RED F 4), Rom [3]1981.

Sacramentarium Gellonensis. *Ausgabe*: DUMAS, Antoine / DESHUSSES, Jean (Hgg.), Liber Sacramentorum Gellonensis, vol. I-II (CChr.SL 159), Turnhout 1981.

B) SEKUNDÄRLITERATUR

ADAM, Adolf, *Grundriss Liturgie. Akzente*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien [8]2005.

ADAMS, Doug, *Congregational Dancing in Christian Worship*, Austin / Texas [2]1984.

ANGENENDT, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt [4]2009.

ANGENENDT, Arnold, *Liturgik und Historik. gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (Quaestiones disputatae 189), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien [2]2001.

ATTESLANDER, Peter, *Methoden der empirischen Sozialforschung* (Sammlung Göschen 2100), Berlin u.a. [7]1993.

AUF DER MAUR, Hansjörg, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, Bd. II/I: Feste und Gedenktage der Heiligen (GdK 6/1), Regensburg 1994, 65-357.

AUF DER MAUR, Hansjörg, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, Bd. I: Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5), Regensburg 1983.

AUF DER MAUR, Hansjörg, *Fest und Gedenktage der Heiligen, Feiern im Rhythmus der Zeit II/1* (GdK 6/1), Regensburg 1994, 65-357.

AUF DER MAUR, Hansjörg, *Herrenfeste in Woche und Jahr, Feiern im Rhythmus der Zeit I* (GdK 5), Regensburg 1983.

AUF DER MAUR, Hansjörg, *Theologische Leitlinien des Gottesdienstes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 16-38.

BAAREN, Theodorus P. van, *Selbst die Götter tanzten*. *Sinn und Formen des Tanzes in Kultur und Religion*, Gütersloh 1964.

BACKMANN, Eugène L., *Religious Dance in the Christian Church and the Popular Medicine*, London 1952.

BACKMANN, Eugène L., *Tanzepidemien*, zit. in: BAAREN, Theodorus P. van, *Selbst die Götter tanzen. Sinn und Formen des Tanzes in Kultur und Religion*, Gütersloh 1964, 92.

BACKMANN, Eugéne Louis, *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*, London 1952.

BALCAR, Alexander, *Das Ballett. Eine kleine Kulturgeschichte*, München u.a. 1957.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Christliche Kunst und Verkündigung*, in: Mysterium Salutis, Bd. I, Einsiedeln / Zürich / Köln [4]1978, 708-725.

BANDMANN, Günter, Art. *Baldachin*, in: Engelbert KIRSCHBAUM u.a. (Hgg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1: Allgemeine Ikonographie (Sonderausgabe), Freiburg im Breisgau / Rom / Wien u.a. 2004, 239-241.

BAUERNFEIND, Hans, *Der römisch-katholische Gottesdienst an der Schwelle zum dritten Jahrtausend – Reflexionen zur „semper reformanda" der Liturgie*, in: Wolfgang RATZMANN, (Hg.), *Der Kirchentag und seine Liturgien. Auf der Suche nach dem Gottesdienst von morgen* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 4), Leipzig 1999, 67-81.

BAUMGARTNER, Jakob (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979.

BAUMGARTNER, Jakob, *Liturgie und Leiblichkeit*, in: HlD 31 (1977) 143-164.

BAUMSTARK, Anton, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (EcclOr X), Freiburg im Breisgau 1923.

BECKER, Hansjakob / HILLBERATH, Bernd J. / WILLERS, Ulrich (Hgg.), *Gottesdienst-Kirche-Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgie*, St. Ottilien 1991.

BECKER, Hans-Jakob, *Das Brotbrechen*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg, Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 87-89.

BECKER, Werner, *Die Wirklichkeit der Kirche und das Ärgernis*, Leipzig 1957.

BEINERT, Wolfgang, *Die Heiligen in der Reflexion der Kirche*, in: DERS. (Hg.), *Die Heiligen heute ehren. Eine theololog-pastorale Handreichung*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1983, 13-80.

BENKE, Christoph, *Liturgie – Quelle der Spiritualität*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 39-48.

BERGER, Rupert, Art. *Baldachin*, in: NHThG, 47f.

BERGER, Rupert, Art. *Liturgische Körperhaltung*, in: LThK^3 6, 1001-1003.

BERGER, Rupert, Art. *Monstranz*, in: NHThG, 356.

BERGER, Rupert, Art. *Volksfrömmigkeit*, in: DERS., *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{2}2001, 534f.

BERGER, Rupert, *Österliche Mitte. Zur Erneuerung und Strukturierung des liturgischen Jahres*, in: Theodor MAAS-EWERD (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Bruno Kleinheyer zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1988, 213-226.

BERGER, Rupert, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{4}2008.

BERGER, Teresa, *Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven* (Pietas liturgica: Studia 1), St. Ottilien 1985.

BERGER, Teresa, *Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen. Einfache Beispiele für Gottesdienste und Feste im Kirchenjahr*, Mainz 1985.

BERTSCH, Ludwig, *Unterwegs bis Ostern, Die Bewegung der feiernden Gemeinde in der Osternacht*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 120-125.

BETZ, Otto, *Die Lust am religiösen Tanz. Über die Wiederentdeckung einer vergessenen Möglichkeit*, in: CIG 36 (1984) 45.

BIERITZ, Karl-Heinrich, *Liturgik*, Berlin u.a 2004.

BIERITZ, Karl-Heinz, *Einladung zum Mitspielen. Ritendiakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Entwürfe*, in: Benedikt KRANEMANN / Thomas STERNBERG / Walter ZAHNER (Hgg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie* (Quaestiones disputatae 218), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2006, 284-304.

BIERITZ, Karl-Heinz, *Wort und Musik im Gottesdienst*, in: Hans B. MEYER / Rupert BERGER (Hgg.), *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GdK 3), Regensburg ^{2}1990, 41-248.

BIERITZ, Karl-Heinz, *Zeichen setzen, Beiträge zu Gottesdienst und Predigt* (Praktische Theologie heute 22), Stuttgart / Berlin / Köln 1995.

BITSCH-MOLITOR, Mechthild, *Evangeliumprozession und Halleluja*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg, Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 67-71.

BITTNER, Christine, *Der religiöse Ausdruckstanz, Erfahrungen mit Jugendlichen in Katechese und Gemeinde*, München 1982.

BOEHN, Max von, *Der Tanz* (Jahresreihe / Volksverband der Bücherfreunde 7,2), Berlin 1925.

BOUYER, Louis, *Liturgie und Architektur*, Einsiedeln 1993.

BRAKMANN, Heinzgerd, *Muster bewegter Liturgie in kirchlicher Tradition*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 25-51.

BRAULIK, Georg, *Das Buch Deuteronomium*, in: ZENGER, Erich u.a. (Hgg.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart u.a. ^{4}2001, 125-141.

BRAUN, Joseph, *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung* (ND München 1932), Hildesheim u.a. 1973.

BRAUN, Joseph, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, München 1924.

BRAUN, Joseph, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung. Entwicklung, Verwendung und Symbolik* (ND Freiburg im Breisgau 1907), Darmstatd 1964.

BRECHT, Martin, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation. 1483-1521*, Bd. 1, Stuttgart 1994.

BROCKHAUS, Die Enzyklopädie, Art. *Prozession*, Bd. XVII, Mannheim [20]1998, 568.

BROWE, Peter, *Die Elevation in der Messe*, in: JB 9 (1929) 20-66.

BRÜSKE, Gunda, *Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Paderborn / Wien 1998.

BUCHHOLZ, Friedrich, *Gregorianik heute*, in: DERS., *Liturgie und Gemeinde*. Gesammelte Aufsätze, hg. von Joachim MEHLHAUSEN (ThB 45), München 1971.

BUGNINI, Annibale, *Die Liturgiereform (1948-1975). Zeugnis und Testament*, Freiburg im Breisgau 1988.

BUNGE, Gabriel, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat „De oratione" des Evagrios Ponticos* (Schriftenreihe des Zentrums Patristischer Spiritualität Koinonia im Erzbistum Köln 25), Köln 1987.

BUNGE, Gabriel, *Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter*, Würzburg [3]1999.

BÜRKLE, Horst, Art. Ekstase, in: LThK[3] 3, 573f.

BÜSING, Manfred / KIESÉ, Holger, *Tanz, Gebärden, Haltungen. Schritte zu einem bewegenden Gottesdienst*, Hannover 2000.

BUYTENDIJK, Frederik Jacobus J., *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise*, Berlin / Göttingen / Heidelberg 1972.

CONGAR, Yves M. J., *Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse*, Freiburg im Breisgau 1960.

COX, Harvey, *Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe*, Stuttgart / Berlin [4]1972.

CROPLEY, Arthur J., *Qualitative Forschungsmethoden. Eine praxisnahe Einführung*, Eschborn [3]2008.

DAVIES, John Gordon, *Liturgical dance: An Historical, Theological und Practical Handbook*, London 1984.

DAVIES, John Gordon, *Towards a Theology of the Dance*, in: DERS. (Hg.), *Worship and Dance*, Birmingham 1975, 43-63.

DERMÜHL, Peter / WESTERMANN, Michael, *Die schönsten Wallfahrtsorte. Kraftquellen in Bayern, Böhmen, Österreich und Südtirol*, Augsburg 2007.

DINZELBACHER, Peter (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Wien / München / Paderborn 2000.

DOSTAL-MELCHINGER, Iris, *Blumenteppiche am Fronleichnamstag. Eine Studie zu Phänomen und Verbreitung, Wesen und Bedeutung eines kirchennahen Festbrauches* (Kulturgeschichtliche Forschungen 12), München 1990.

DUNCAN, Isadora, *Tanz der Zukunft (The future of the dance). Eine Vorlesung*, Leipzig 1929.

DÜNNINGER, Hans, *Processio pereginationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg*, Bd I, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 23 (1961) 53-176.

EATON, John H., *Dancing in the Old Testament*, in: John Gordon DAVIES (Hg.), *Worship and Dance*, Birmingham 1975, 4-15.

EICHER, Peter, Art. Symbol, in: NHThG 4, 215.

EISENHOFER, Ludwig, *Darstellende Formen. Die liturgische Körperhaltung*, in: DERS. *Handbuch der Katholischen Liturgik*, Bd. I: Allgemeine Liturgik, Freiburg im Breisgau 1932, 251-282.

EISSING, Dieter, *Das sonntägliche Taufgedächtnis*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 65-67.

EISSING, Dieter, *Die Vorstellung von Kommunionhelfern, Lektoren, Kantoren und Ministranten*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg, Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 125-127.

ELIADE, Mircea, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Insel-Taschenbuch 2242), Frankfurt am Main / Leipzig 1998.

ELIADE, Mircea, *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg/Br. 1983.

EMMINGHAUS, Johannes H., *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, 1), Klosterneuburg ^{6}1997.

ERBSTÖSSER, Martin, *Kreuzzüge. Eine Kulturgeschichte*, Leipzig 1977.

ESSER, Thilo, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters* (MThA 58), Altenberge 1999.

EVDOKIMOV, Paul, *L´Orthodoxie*, Paris 1979.

FABRY, Heinz-Josef, *Historie: Der Tanz im alttestamentlichen Judentum*, in: Chorea 1 (1996) 37-44.

FASSBINDER, Stefan, *Wallfahrt, Andacht, Magie. religiöse Anhänger und Medaillen ; Beiträge zur neuzeitlichen Frömmigkeitsgeschichte Südwestdeutschlands aus archäologischer Sicht* (Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters: Beiheft, 18), Bonn 2003.

FELBECKER, Sabine, Art. *Prozession*, in: LThK^3 8, 678-680.

FELBECKER, Sabine, *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung* (MthA 39), Altenberge 1995.

FINKENSTAEDT, Thomas/Helene, *Beiträge zu einem Inventar der Südtiroler Prozessionsstangen*, in: Der Schlern 55 (1981) 299-312.

FISCHER, Balthasar, Art. *Mystagogie*, in: Christian SCHÜTZ (Hg.), Lexikon der Spiritualität, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1988, 902-904.

FISCHER, Balthasar, *Das „Mechelner Ereignis"*, in: LJ 9 (1959) 203-219.

FISCHER, Balthasar, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, in: LJ 17 (1967) 129-143.

FISCHER, Balthasar, *Reform der Zeichensprache bei der nachkonziliaren Erneuerung der katholischen Liturgie*, in: LJ 35 (1985) 45-57.

FÖRG, Heinz-Jürgen / SCHARNAGL, Hermann, *Wallfahren heute. Gnadenorte, Kult- und Andachtsstätten*, Würzburg 2000.

FORSTNER, Dorothea / BECKER, Renate, *Lexikon christlicher Symbole*, Wiesbaden 2007.

FORSTNER, Dorothea / BECKER, Renate, *Neues Lexikon christlicher Symbole. Einführung in die religiöse Symbolwelt*, Innsbruck / Wien 1991.

FORSTNER, Dorothea, *Die Welt der christlichen Symbole*, Innsbruck ^{5}1986.

FORSTNER, Dorothea, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck / Wien / München ^{2}1967.

FRANK, Isnard W., *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Düsseldorf ^{4}1997.

FRANZEN, August, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{25}2008.

FRITSCH, Ursula, *Tanz, Bewegungskultur, Gesellschaft. Verluste und Chancen symbolisch-expressiven Bewegens*, Frankfurt / Griedel 1988.

FUCHS, Guido (Hg.), *Sinnenfällig – Eucharistie erleben*, Regensburg 2003.

FUCHS, Michael, Art. Semiotik, in: LThK^3 9, 450f.

GAHN, Philipp, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, in: BIERITZ, Karl-Heinrich, *Gottesdienst im Leben der Christen. Christliche und jüdische Liturgie* (GdK 2,2), Regensburg 2008, 281-358.

GEIER, Richard, *De arte celebrandi et vivendi, „One-Man-Show" und Sonntagstreue*, in: Anselm BILGRI / Bernhard KIRCHGESSNER (Hgg.), *Liturgia semper reformanda* (FS für Karl Schlemmer), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1997, 193-196.

GEISSER, Martin, *Die heilige Meßfeier. Eine Hilfe zum besseren Verständnis*, Freiburg/Schweiz 1999.

GERHARDS, Albert, *Blickt nach Osten!, Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus*, in: Martin KLÖCKENER / Arnaud JOIN-LAMBERT (Hgg.), *Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz*. Etudes liturgiques et oecuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki, Freiburg/Schweiz 2001, 197-217.

GERHARDS, Albert, *Die Künste und die Kirche – Anmerkungen zu einem spannungsvollen Dialog*, in: *Kunst und Kultur in der Aus- und Fortbildung* (Arbeitshilfen 115), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993.

GERHARDS, Albert, *Liturgie und Recht*, in: LJ 33 (1983) 1-4.

GERHARDS, Albert, Art. *Liturgie*, in: NHThG 3, München 2005, 7-22.

GERHARDS, Albert, *Tendenzwende zum Aufbruch. Ermutigende Erfahrungen mit der Wallfahrt*, in: GD 16 (1982) 57-59.

GERHARDS, Albert, *Vorbedingungen, Dimensionen und Ausdrucksgestalten der Bewegung in der Liturgie*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 11-24.

GIRTLER, Roland, *Methoden der Feldforschung*, Wien / Köln / Weimar ^{4}1992.

GRÄF, Hermann Josef, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie* (Missionspriesterseminar Sankt Augustin: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 5), Kaldenkirchen 1959.

GROEN, Bert, *Wallfahrten im Judentum, im Christentum und im Islam*, in: HlD 61 (2007) 26-47.

GSCHWIND, Ludwig, *Den Glauben feiern, Christliche Bräuche im ganzen Jahr*, Augsburg 2001.

GUARDINI, Romano, *Besinnung vor der Heiligen Messe*, Mainz ^{8}1965.

GUARDINI, Romano, *Brief an den III. Deutschen Liturgischen Kongress in Mainz im April 1964*, in: LJ 14 (1964) 102-106.

GUARDINI, Romano, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung*, in: LJ 14 (1964) 101-106.

GUARDINI, Romano, *Liturgie und liturgische Bildung*, Paderborn ^{2}1992.

GUARDINI, Romano, *Vom Geist der Liturgie* (Herderbücherei 1049), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1983.

GUARDINI, Romano, *Von heiligen Zeichen* (Topos Taschenbücher 220), Mainz 1992.

GÜNTER, Rombold, *Anmerkungen zum Problem des Sakralen und des Profanen*, in: Ders. (Hg.), *Kirchen für die Zukunft bauen, Beiträge zum neuen Kirchenverständnis*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1969, 69-95.

GÜNTHER, Dorothee, *Der Tanz als Bewegungsphänomen. Wesen und Werden* (Rowohlts deutsche Enzyklopädie; 151/152: Sachgebiet: Darstellende Kunst: Tanz), Reinbeck bei Hamburg 1962.

GUTH, Klaus, *Die Heiligen im christlichen Brauchtum*, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Die Heiligen heute ehren. Eine theololog-pastorale Handreichung*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1983, 172-200.

HAAS, Harry, *In seinem Namen versammelt. Erlebnisberichte lebendiger Liturgie*, Graz / Wien 1972.

HÄFFNER, Gerd, Art. *Leib, Leiblichkeit*, in: LThK^{3} 6, 763f.

HAHNE, Werner, *„Ars celebrandi" – Die Kunst des Feierns*, in: HlD 44 (1990) 3-20.

HAHNE, Werner, *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{2}1991.

HAHNE, Werner, *Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1999.

HARNONCOURT, Philipp, *Die religiöse Bedeutung von Musik und Gesang*, in: Rupert BERGER, *Gestalt des Gottesdienstes, sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GdK III), Regensburg ^{2}1990, 138-143.

HARNONCOURT, Philipp, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, in: LJ 25 (1975) 5-27.

HARNONCOURT, Philipp, *Te Deum laudamus. Lobpreis Gottes – eine Grundform christlicher Existenz*, in: Angelus A. HÄUSSLING, *Vom Sinn der Liturgie*, Düsseldorf 1991, 86-116.

HARNONCOURT, Philipp, *Zeichen und Symbole im Leben der Kirche*, in: Andreas REDTENBACHER, (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 61-80.

HAUCK, Friedrich / SCHWINGE, Gerhard, *Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch*. Mit einem Verzeichnis von Abkürzungen aus Theologie und Kirche und einer Zusammenstellung lexikalischer Nachschlagewerke, Göttingen ^{10}2005.

HAUNERLAND, Winfried, *Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität*, in: LJ 52 (2002) 135-157.

HAUNERLAND, Winfried, *Werk Christi und seine Kirche. Liturgietheologische Aspekte und Akzente*, in: HlD 52 (1998) 220-226.

HÄUSSLING, Angelus A. (Hg.), *Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes* (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 140), Düsseldorf 1991.

HÄUSSLING, Angelus A., *Christliche Identität aus der Liturgie*, hg. v. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ, *Theologische Studien und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche* (LQF 79), Münster 1997.

HÄUSSLING, Angelus A., *Liturgie und Leben*, in: LJ 39 (1989) 127-154.

HÄUSSLING, Angelus A., *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, in: ALW 31 (1989) 1-31.

HEGEL, Eduard, Art. *Aufklärung*, in: Staatslexikon, Freiburg im Breisgau 1957, 673-679.

HEILER, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (ND München ^{5}1923), München u.a. ^{5}1969.

HEINE, Susanne, *Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen ^{2}1989.

HEINZ, Andreas, Art. *Volksfrömmigkeit*, in: LThK^{3} 10, 859f.

HEINZ, Andreas, Art. *Wallfahrt*, in: LThK^{3} 10, 962f.

HEINZ, Andreas, *Bittprozessionen*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg, Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 127-131.

HEINZ, Andreas, *Der Tag, den der Herr gemacht hat. Gedanken zur Spiritualität des Sonntags*, in: ThGl 68 (1978) 40-61.

HEINZ, Andreas, *Die Prümer Springprozession. Ihr Verbot durch Erzbischof Klemens Wenzeslaus aus dem Jahr 1778 und ihr Fortleben im Volk*, in: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 28 (1976) 83-100.

HENNECKE, Edgar, *Neutestamentliche Apokryphen* in deutscher Übers., hg. v. Wilhelm SCHNEEMELCHER, Bd. 2, Tübingen 1959-1964.

HENNING, Gerhard, *Raum und Bewegung in der Liturgie*, in: Hld 19 (1965) 164-172.

HERBSTRITH, Waltraud, *Teresa von Avila. Lebensweg und Botschaft* (Buch aus der Reihe Große Gestalten des Glaubens), München / Zürich / Wien ^{3}1999.

HOLLERWEGER, Hans, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich* (Studien zur Pastoralliturgie 1), Regensburg 1976.

HOLLERWEGER, Hans, Die *Sprache der Symbole – ein Beitrag zur „ars celebrandi“*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 281-291.

HOLLERWEGER, Hans, *Konkrete Analyse von Phänomenen des Benedictionale und Processionale in Geschichte und Gegenwart*, in: LJ 27 (1977) 42-63.

HOLLERWEGER, Walter J., *Erfahrungen der Leibhaftigkeit* (Interkulturelle Theologie I), München 1979.

HOPING, Helmut, Art. Prozession, in: RGG^{4} 6, 1754f.

HOPING, Helmut, *Symbolik und Pragmatik des Glaubens. Die Bedeutung der Liturgie für die Theologie*, in LJ 52 (2002) 3-20.

HUIZINGA, Johan, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (Rowohlts Enzyklopädie 55435), Reinbek bei Hamburg ^{21}2009.

HÜTTL, Ludwig, *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 6), Wien / Köln 1985.

JEGGLE MERZ, Birgit, *Bewegung als lebendiger Ausdruck des Glaubens*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg, Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 52-61.

JEGGLE-MERZ, Birgit, *„Liturgie und Frauenfrage“ – Frauen-Liturgien als zeitgenössischer Beitrag zur Vielfalt gottesdienstlichen Lebens der Kirche*, in: Martin KLÖCKENER / Bruno BÜRKI (Hgg.), *Liturgie in Bewegung* (Liturgie en mouvement), Trier 2002, 354-370.

JEGGLE-MERZ, Birgit, Liturgia semper reformanda. Zum Stand der Liturgiereform in Deutschland, in: Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Hgg.), *Liturgiereformen*, Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (= LQF 88), Münster 2002**,** 815-833.

JESTÄDT, Hannelie, *Bewegung und Tanz im Familiengottesdienst, Leibhaftig beten*, Kevelaer 1996.

JETTER, Werner, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen ^{2}1986.

JILEK, August, *Gabenbereitung*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 76-82.

JILEK, August, *Kommunion*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdiens*t, Mainz 1989, 90-94.

JOSUTTIS, Manfred, Art. Gottesdienst, in: Gert OTTO (Hg.), Praktisch-Theologisches Handbuch, Hamburg 1970, 219-240.

JOSUTTIS, Manfred, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh u.a. ^{2}1993.

JOSUTTIS, Manfred, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München ^{4}1988.

JUNGMANN, Josef A., *Einleitung und Kommentar zur Liturgiekonstitution*, in: LThK^{2}, Das zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare, Teil I, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1966, 10-13.

JUNGMANN, Josef A., *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck / Leipzig 1941.

JUNGMANN, Josef Andreas, *Das Grundanliegen der Liturgischen Erneuerung*, in: LJ 11 (1969) 129-141.

JUNGMANN, Josef Andreas, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck ^{3}1962.

JUNGMANN, Josef Andreas, *Erneuerte Meßliturgie. Gedanken und Hinweise zum Verständnis der Liturgiereform*, Linz / Wien / Passau 1969.

JUNGMANN, Josef Andreas, *Kommentar zur Liturgiekonstitution*, in: LThK^{2} XII, 40-109.

JUNGMANN, Josef Andreas, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. I: Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse (ND Wien ^{2}1962), Bonn ^{5}2003.

KACZYNSKI, Reiner, *Werkbuch zum Benediktionale* (FS Balthasar FISCHER), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1987.

KACZYNSKI, Reiner, *Die Benediktionen*, in: KLEINHEYER, Bruno / SEVERUS, Emmanuel von / DERS., *Sakramentliche Feiern*, Bd. 2: Ordination und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus (GdK 8,2), Regensburg 1984, 233-274.

KACZYNSKI, Reiner, *Die Sterbe- und Begräbnisliturgie*, in: KLEINHEYER, Bruno / SEVERUS, Emmanuel von / DERS., *Sakramentliche Feiern*, Bd. 2: Ordination und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus (GdK 8,2), Regensburg 1984, 191-232.

KACZYNSKI, Reiner, *Zwanzig Jahre Liturgiereform, Rückschau und Ausblick*, in: MThZ 36 (1985) 52-66.

KASPAR, Peter Paul, *Geheiligte Zeichen. Elemente des christlichen Gottesdienstes*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1986.

KASPAR, Peter Paul, *Geheiligte Zeiten, Zeichen und Symbole im Jahreskreis*, Wien 1989.

KASPER, Walter, *Theologie und Kirche. Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil*, Mainz 1987.

KAUFMANN, Ludwig / KLEIN, Nikolaus, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis* (Edition Exodus 6), Fribourg / Brig ^{2}1990.

KEHL, Medard, *Wohin geht die Kirche? Kirche in der Erlebnisgesellschaft*, Freiburg im Breisgau ^{4}1996.

KINZLER, Joachim**,** *Ende einer Sozialgestalt, Die Kirche in Deutschland vor finanziellen und strukturellen Umbrüchen*. Ein Gespräch mit Medard Kehl über Umbrüche in der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 59 (2005) 231-236 u. 244-249.

KIRCHHOFF, Hermann, *Christliches Brauchtum. Von Advent bis Ostern*, München ^{2}1996.

KLEINHEIYER, Bruno, *Heil erfahren in Zeichen*, München 1980.

KLEINHEYER, Bruno / SEVERUS, Emmanuel von / KACZYNSKI, Reiner, *Sakramentliche Feiern*, Bd. 2: Ordination und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus (GdK 8,2), Regensburg 1984.

KLEINHEYER, Bruno, *Die Feier der Eingliederung in die Kirche*, in: Hans B. MEYER u.a. (Hgg.), *Sakramentliche Feiern I* (GdK 7/1), Regensburg 1989, 246-266.

KLEINHEYER, Bruno, *Kirchweihe – Altarweihe*, in: LJ 31 (1981) 214-235.

KLEINHEYER, Bruno, *Ordinationen und Beauftragungen - Riten um Ehe und Familie*, in*:* DERS. / SEVERUS, Emmanuel von / KACZYNSKI, Reiner, *Sakramentliche Feiern*, Bd. 2: Ordination und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus (GdK 8,2), Regensburg 1984, 7-65.

KLEINHEYER, Bruno, *Priesterweihe im römischen Ritus* (Liturgiehistorische Studie 12), Trier 1962.

KLEINHEYER, Bruno, *Riten um Ehe und Familien*, in: DERS. / SEVERUS, Emmanuel von / KACZYNSKI, Reiner, *Sakramentliche Feiern*, Bd. 2: Ordination und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus (GdK 8,2), Regensburg 1984, 72-156.

KLÖCKENER, Martin / GLADE, Winfried (Hgg.), *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde* (FS Heinrich Rennings*)*, Kevelaer 1986.

KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Asuwertung, in: DIES. (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (FS Angelus A. HÄUSSLING zum 70. Geburtstag), Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002, 1083-1108.

KLÖCKENER, Stefan, Art. *Liturgische Musik*, in: LThK^3 6, 1003f.

KOCH, Gabriele, *Tanz als Gebet*, in: Ulrich WILLERS (Hg.), *Beten: Sprache des Glaubens, Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte*, Tübingen 2000, 161-193.

KOCH, Kurt, *Gottesdienst und Tanz. Marginalien zu einer noch immer problematischen Verknüpfung*, in: LJ 42 (1992) 63-69.

KOHLHAAS, Emmanuela, *Tanz im Chorgestühl? Gedanken zum Tanz auf dem Hintergrund einer kontemplativen Spiritualität*, in: DIES. / Gereon VOGLER / Josef SUDBRACK (Hgg.), *Tanz und Spiritualität*, Mainz 1995, 57-78.

KOHLSCHEIN, Franz, *Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen*, in: ThG 26 (1983) 1-13.

KOHLSCHEIN, Franz, *Mit allen Sinnen. Liturgie als „Körpersprache“*, in: GD 22 (1988) 9f.

KOLBE, Ferdinand, *Die Liturgische Bewegung* (Der Christ in der Welt: 9. Reihe, Die Liturgie der Kirche 4), Aschaffenburg 1964.

KORHERR, Edgar J., *Jugend und Liturgie*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen der Liturgie heute*, Ostfildern 2006, 176-191.

KORHERR, Edgar Josef, *Liturgie und Kind*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 156-175.KÖTTING, Bernhard, Art. *Wallfahrt*, in: LThK^2 X, 942-946.

KRÄMER, Peter, *Das Zueinander von Recht und Pflicht im Gottesdienst. Kirchenrechtliche Überlegungen*, in: LJ 53 (2003) 3-32.

KRAMER-LAUFF, Dietgart, *Tanzdidaktik. Modell kommunikativen Handelns* (Beiträge zur Lehre und Forschung im Sport 68), Schorndorf 1978.

KRANEMANN, Benedikt / NAGEL, Eduard / NÜBOLD, Elmar (Hgg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1999.

KRANEMANN, Benedikt / STERNBERG , Thomas / ZAHNER, (Hgg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2006.

KRANEMANN, Benedikt, *Wort – Buch – Verkündigungsort. Zur Ästhetik der Wortverkündigung im Gottesdienst*, in: Martin KLÖCKENER / Arnaud JOIN-LAMBERT (Hgg.), *Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz*. Etudes liturgiques et oecuméniques sur l´Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki. Fribourg / Genève 2001, 57-72.

KRÄTZL, Helmut, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling 1998.

KRETSCHMAR, Georg, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie*, in: JLH 2 (1956) 3-46.

KUNZLER, Michael, *Die Liturgie der Kirche* (AMATECA-Lehrbücher der kath. Theologie X), Paderborn 1995.

KUNZLER, Michael, *Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes*, Paderborn 1999.

KUNZLER, Michael, *Zum Lob Deiner Herrlichkeit. Zwanzig Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten*, Paderborn 1996.

KÜPPERS, Kurt, *Fußwaschung und Prozession am Gründonnerstag*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 107-110.

KUPPIG, Kerstin, *Tanz als Ausdruck des Glaubens. Der religiöse Tanz in Unterricht, Gruppe und Gemeinde*, Limburg 1995.

LAMNEK, Siegfried, *Qualitative Sozialforschung*, Bd. 1, Weinheim ^{2}2003.

LAMPE, Geoffrey W. H, *A Patristic Greete Lexicon*, Oxford ^{13}2000.

LANDER, Hilda-Maria / ZOHNER, Maria-Regina, *Meditatives Tanzen*, Stuttgart 1987.

LANDER, Hilda-Maria, *Tanz – sprachlose Verkündigung. Der kämpfende Jakob – körperlich gewordene Lebenserfahrung aus dem Alten Testament*, in: KatBl 1 (1981) 63-71.

LANDER, Hilda-Maria, *Tanzen will ich. Bewegung und Tanz in Gruppe und Gottesdienst* (Pfeiffer-Werkbücher 165), München / Donauwörth 1983.

LANDER, Hilda-Maria / ZOHNER Maria-Regina, *Bewegung und Tanz – Rhythmus des Lebens*, Mainz 1988.

LANG, Bernhard, Art. Prozession, in: RGG^{4} 6, 1753f.

LANG, Uwe M., *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung* (Neue Kriterien 5), Einsiedeln u.a. 2003.

LANG, Uwe M., *Conversi ad Dominum. Zur Gebetsostung. Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau*, in: Forum Katholische Theologie 16 (2000) 81-123.

LANGE, Ernst, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, hg. und mit einem Nachwort von Peter CORNEHL (Edition Ernst Lange 4), München ^{2}1984.

LÄPPLE , Alfred, *Kleines Lexikon des christlichen Brauchtums*, Augsburg 1996.

LEEUW, Gerardus van der, *„In dem Himmel ist ein Tanz". Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges* (Der Tempel des Leibes I), München 1931.

LEEUW, Gerardus van der, *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957.

LEHMANN, Karl, *Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten*. Festvortrag anlässlich des 50-jährigen Bestehens des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier am 17. Dezember 1997, in: Benedikt KRANEMANN / Eduard NAGEL / Elmar NÜBOLD (Hgg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1999, 226-235.

LEHMANN, Karl, *Gemeinde*, in: Franz-Xaver KAUFMANN, u.a. (Hgg.), *Enzyklopädische Bibliothek* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 29), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1982, 24-31.

LENGELING, Emil J., Liturgie – *Dialog zwischen Gott und Mensch*, in: Balthasar FISCHER u.a. (Hgg.), *Kult in der säkularisierten Welt*, Regensburg 1974, 9-62.

LENGELING, Emil J., *Liturgie – ein Grundvollzug christlichen Lebens*, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1981, 23-45.

LENGELING, Emil J., *Werden und Bedeutung der Konstitution über die heilige Liturgie*, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar v. Emil J. LENGELING (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster ^{2}1965.

LENGELING, Josef E. / RICHTER, Klemens, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, Altenberge 1988.

LENGELING, Josef Emil, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, Münster ^{2}1965.

LENGELING, Josef Emil, *Wort, Bild, Symbol in der Liturgie*, in: LJ 30 (1980) 230-242.

LENSSEN, Jürgen, *Liturgie und Kirchenraum. Anstöße zu einer Neubesinnung*, Würzburg 1986.

LOOF, Hans, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie* (Kantstudien 69), Köln 1955.

LÓPEZ Jerónimo P. / GUZMÁN, Rafael L., *Die Iberische Halbinsel: Begegnung, Zusammenprall und künstlerische Einflüsse zwischen Abendland und arabisch-islamischer Welt*, in: Roberto CASSANELLI (Hg.), *Die Zeit der Kreuzzüge. Geschichte und Kunst*, Stuttgart 2000**,** 13-35.

LORENZ, Erika, *„Nicht alle Nonnen dürfen das". Teresa von Avila und Pater Gracián – die Geschichte einer großen Begegnung* (Herderbücherei 1090), Freiburg/Basel/Wien 1983.

LORENZER, Alfred, *„Sacrosanctum concilium", Der Anfang der Buchhalterei. Betrachtungen aus psycho-analytischer, kulturkritischer Hinsicht*, in: Hansjakob BECKER / Jochen B. HILBERATH / Ulrich WILLERS (Hgg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform* (PiLi 5), St. Ottilien, 53-161.

LORENZER, Alfred, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* (Fischer-Taschenbücher 7340: Fischer-Wissenschaft), Frankfurt am Main 1992.

LÖSCHBERGER, Erwin, *Den Sonntag feiern*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 292-304.

LURZ, Friedrich, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgie 28), Münster 2003.

MAAS-EWERD, Theodor (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, hg. v. Theodor MAAS-EWERD / Bruno KLEINHEYER, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1988.

MAAS-EWERD, Theodor, *Der alte Feldumgang und die Bittprozession heute*, in: BiLi 27 (1959/60) 218-221.

MAAS-EWERD, Theodor, *Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandesetzungen um die liturgiche Frage in den Jahren 1939-1944* (Studien zur Pastoraltheologie 3), Regensburg 1981.

MAASS, Ferdinand, *Der Josephinismus*. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1850, Amtliche Dokumente, 5 Bde., in: FRA II Abtg. Bd. 1-75, Wien / München 1951-1961.

MARTIMORT, Aimé-Georges (Hg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, dt. Übers. hg. vom Liturgischen Institut Trier, Bd. 1: *Allgemeine Einleitung*, die Grundelemente der Liturgie, die Theologie der liturgischen Feier, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1963.

MAYER, Anton L., *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult*, in: Odo CASEL (Hg.), *Heilige Überlieferung*. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes dem hochwürdigen Herrn Abte von Maria Laach Ildefons Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum, Münster 1938, 234-262.

MEFFERT, Bernhard, *Liturgie teilen. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Messliturgie*, Stuttgart 2000.

MEISSNER, Joachim Kardinal, *Die heilige Liturgie. Predigt beim Festgottesdienst anlässlich der 50-Jahr-Feier des Deutschen Liturgischen Institus am 17.12.1997 in Trier*, in: Benedikt KRANEMANN / Eduard NAGEL / Elmar NÜBOLD (Hgg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1999, 220-224.

MESSNER, Reinhard, *Einführung in die Liturgiewissen*schaft (UTB für Wissenschaft 2173: Theologie), Paderborn / Wien u.a. 2001.

METZ, Jean Baptist, Art. *Leiblichkeit*, in: HThG 3, 31-38.

MEURER, Wolfgang, *Kreuzweg*, in: DERS. (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg, Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 111-114.

MEYER, Hans B., *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther*, in: ZkTh 85 (1963) 261-217.

MEYER, Hans B., *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag von Irmgard PAHL (GdK 4), Regensburg 1989.

MEYER, Hans B., *Zeit und Gottesdienst. Anthropologische Bemerkungen zur liturgischen Zeit*, in: LJ 31 (1981) 193-213.

MEYERHOFF, Barbara G., *Der Peyote Kult*, München 1980.

MIELENBRINK, Egon, *Beten mit den Füßen. Über Geschichte, Frömmigkeit und Praxis von Wallfahrten*, Düsseldorf 1993.

MIELENBRINK, Egon, *Zur Wallfahrt heute*, in: Sein und Sendung 5 (1973) 211- 215.

MOLTMANN, Jürgen, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, Versuche über die Freude an der Freiheit und demWohlgefallen am Spiel* (Kaiser-Traktate 2), München ^{6}1981.

MUCK, Otto, *Philosophische Gotteslehre* (Leitfaden Theologie 7), Düsseldorf ^{2}1990.

MÜHL, Matthias, *Nicht nur für Anfänger. Eine etwas andere Einführung in den Glauben*, in: CIG 33 (2007) 270.

MÜHLEN, Heribert, *Der Kult des alttestamentlichen Bundesvolkes*, in: KUNZLER, Michael, *Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes*, Paderborn, 1999. 65-75.

MÜLLER, Gerhard L., *Die Messe. Quelle christlichen Lebens*, Regensburg 2002.

MÜLLER, Gerhard L., *Laßt uns mit ihm gehen. Eucharistiefeier als Weggemeinschaft*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1990.

MÜLLER, Klaus-Bernd, *Bewegungselemente in der Feier der Taufe*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 143-149.

MÜLLER, Reinhold, *Tanz vor Gott. Die Heimkehr des Tanzes in die Kirche*, Stuttgart 1999.

MÜLLER, Werner, Art. *Leib*, in: WdC, 715f.

MÜLLNER, Ilse / DSCHULNIGG, Peter, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel – Themen 9), Würzburg 2002.

NAGEL, Eduard, *Die Palmprozession*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 103-106.

NIGG, Walter, *Vier große Heilige*, München 1964.

NOCKE, Franz-Josef, Art. *Symbol*, in: NHThG 4, 214-222.

NOEL, Marie, *Der erste Tanz*, zit. in: Silja WALTER, *Tanz vor dem Herrn*, Zürich 1974, 157.

NOUWENS, Lambert, *Tanzend zwischen Gott und Welt. Sinn und Praxis des religiösen Bewegungsspiels*, Wien / München 1982.

NUSSBAUM, Otto, *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Theophaneia 29), Bonn 1979.

OESTERLEY, William Oscar Emil, *The Sacred Dance. A Study in Comparative Folklore*, Cambridge 1973.

OHM, Thomas, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden 1948.

PACIK, Rudolf, *Die Gestaltung des Altarraums. Die liturgischen Funktionsorte und ihre Bedeutung für den Vollzug des Gottesdienstes*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 260-272.

PACIK, Rudolf, *Volksgesang im Gottesdienst*, Klosterneuburg 1977.

PAHL, Irmgard, *Die innere Dynamik liturgischen Handelns*, in: Gereon VOGLER (Hg.), *Der Tanz – eine vergessene Dimension der Liturgie*, Willich / Anrath 1992, 18-33.

PAHL, Irmgard, *Gesten und Gebärden zum Vaterunser*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 83-86.

PAHL, Irmgard, *Getanzte Liturgie*, in: GD 26 (1992) 81-83.

PANNENBERG, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen u.a. 1983.

PARSCH, Pius, *Lebe mit der Kirche. Behelfe für eine lebendige Gestaltung der Eucharistiefeier*, Klosterneuburg / München 1957.

PARSCH, Pius, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (Pius-Parsch-Studien 1), Würzburg 2004.

PERPEET-FRECH, Lotte, *Die gotischen Monstranzen im Rheinland* (Bonner Beiträge zur Kunstgeschichte 7), Düsseldorf 1964.

PESCH, Otto H. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg 1994.

PESCH, Otto H.**,** *Sprechender Glaube. Entwurf der Theologie des Gebetes*, Mainz 1970.

PFEIFER, Michael, *Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung*, Regensburg 1997.

PIEPER, Josef, *Leben aus dem Schweigen*, in: Faltblatt. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg im Breisgau 1974.

PIEPER, Josef, *Muße und menschliche Existenz*, in: DERS., *Tradition als Herausforderung*, Aufsätze und Reden, München 1985, 193-201.

PIEPER, Josef, *Tradition als Herausforderung*, abgedr. in: DERS., *Lesebuch*, München 1981, 161.

PIEPER, Josef, *Was ist eine Kirche? Kirchenraum – Festraum / Wigand Siebel*, Zürich 1972.

PIEPER, Josef, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München ^{2}1964.

PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens, *Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für den Gottesdienst*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1994.

QUASTEN, Johannes, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (LQF 25), Münster ^{2}1973.

RAD, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., München 1957-1960.

RAHNER, Hugo, *Der spielende Mensch* (Christ heute: Reihe 8,2), Einsiedeln ^{10}1990.

RAHNER, Hugo, *Vom Sinn des Tanzens*, in: GuL 38/1 (1965) 7-13.

RAHNER, Karl, *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Zürich 1967, 395-409.

RAHNER, Karl, *Theologie und Anthropologie*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Zürich 1967, 43-65.

RAHNER, Karl, *Zur Theologie des Symbols*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4: Neue Schriften, Einsiedeln [5]1967, 275-311.

RASCHZOK, Klaus, *Kirchenbau und Kirchenraum*, in: Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER / Michael MEYER-BLANCK / Karl-Heinrich BIERITZ (Hgg.), *Handbuch für Liturgik, Liturgiewissenschaft für Theologie und Praxis in der Kirche*, Berlin / New York [3]2004, 391-412.

RATZINGER, Joseph, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln [2]1988.

RATZINGER, Joseph, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien [6]2002.

RATZINGER, Joseph, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (Festgabe zum 75. Geburtstag), hg. v. Schülerkreis, Augsburg 2002.

RATZINGER, Joseph, *Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche*, in: IKaZ 7 (1978) 182-184.

RAU, Stefan, *Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche* (MthA 12), Altenberge 1990.

RAUSCH, Fred G., Art. *Prozession*, in: LThK[3] 8, 680f.

RECKINGER, François, *Hinübergang aus dieser Welt zum Vater. Wegzehrung – Tod und Begräbnis – Gräbersegnung*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 159-163.

RECKINGER, François, *Unterwegs mit dem Licht – Die Lichtfeier des Herrn*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdiens*t, Mainz 1989, 101-103.

REDTENBACHER, Andreas (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006.

REDTENBACHER, Andreas, *Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil*, Innsbruck / Wien 2004.

REDTENBACHER, Andreas, *Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge*, Würzburg 2002.

REDTENBACHER, Andreas, *Sacrosanctum Concilium. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums – 25 Jahre danach.* Mit einer Einführung (Sonderreihe Dokumentation 5), in: ON 27 (1988) 1-8.

REIFENBERG, Hermann, *Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes.* Wesen, Gestalt, Vollzug, 2 Bde. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 3), Klosterneuburg 1978.

RENNINGS, Heinrich, *Gottesdienst im Geist des Konzils, Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform* – in Verbindung mit dem Deutschen Liturgischen Institut, hg. v Martin KLÖCKENER, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1995.

RICHTER, Klemens (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des Zweiten Vaticanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991.

RICHTER, Klemens / SCHILSON Arno (Hgg.), *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989.

RICHTER, Klemens, *Die erneuerte Liturgie im Horizont der Fragestellung Romano Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des Menschen von heute*, in: DERS. / Arno SCHILSON (Hgg.), *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, 136-163.

RICHTER, Klemens, *Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform*, in: DERS. / Arno SCHILSON, *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, 109-135.

RICHTER, Klemens, *Liturgie, ein vergessenes Thema der Theologie*? (QD 107), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1986.

RICHTER, Klemens, *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche*, in: DERS. / Alfred LORENZER, *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Frankfurt / Mainz 1991, 53-74.

RICHTER, Klemens, *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: Vom Sinn der Liturgie*, hg. v. Angelus A. HÄUSSLING (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140), Düsseldorf 1991, 131-158.

RICHTER, Klemens, *Soziales Handeln und liturgisches Tun – zur politischen Dimension der Liturgie*, in: Pjotr JASKÓLA / Raimund PORAD (Hgg.), *Ad plenam unitatem* (FS Alfons NASSOL), Opale 2002, 595-601.

RILEY-SMITH, Jonathan, Art. Kreuzzüge, in: TRE 20, Berlin/New York 1990, 1-10.

RINGSEISEN, Paul, *Morgenlob – Abendlob. Gemeindebuch. Feste und Anlässe im Kirchenjahr*, Bd. III, hg. v. Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising und v. der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität v. Eichstätt-Ingolstadt, München 2004.

ROMBOLD, Günter (Hg.), *Kirchen für die Zukunft bauen. Beiträge zum neuen Kirchenverständnis*, Wien 1969.

ROMBOLD, Günter, *Räume schöpferischer Freiheit für unsere Gemeinden*, in: Cons 7 (1971) 121-124.

ROSENBERGER, Michael, *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*, Würzburg 2005.

ROSENTHAL, Gabriele, *Interpretative Sozialforschung, Eine Einführung*, Weinheim / München ^{2}2008.

ROTH, Rainer A., *Soll (muß) Gottesdienst ‚Spaß' machen?!*, in: Anselm BILGRI / Bernhard KIRCHGESSNER (Hgg.), *Liturgia semper reformanda* (FS für Karl Schlemmer), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1997, 208-222.

ROTZETTER, Anton, *Gott, der mich atmen lässt. Gebete des Lebens* (Herderbücherei 8832), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1994.

RUSS, Rainer, *Gott bei den Tänzern und Narren*, Trier 1980.

SABERSCHINSKY, Alexander, *Der gefeierte Glaube. Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2006.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Der Kleine Prinz*, Zürich 1999.

SAUER, Ralph, *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben*, München 1996.

SCHÄFFLER, Richard, *„Darum sind wir eingedenk". Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier*, in: Angelus A. HÄUSSLING (Hg.), *Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140), Düsseldorf 1991, 16-44.

SCHATZ, Klaus, *Kirchengeschichte in der Neuzeit*, Bd. II, Düsseldorf ^{3}1999.

SCHERER, Georg, *Ein Predig vom Gottsleichnambs Fest und Vmbgang. Geschehen zu Wienn in Östereich. Durch Georgium Scherer Societatis Iesv, am Tag der heyligen Dreyfaltigkeit*, Ingolstadt 1588.

SCHEUER, Manfred, Art. *Martyrer*, Martyrium, in: LThK^{3} 6, 1443.

SCHILSON, Arno, Art. *Lex orandi – lex credendi*, in: LThK^{3} 6, 871-872.

SCHILSON, Arno, *„Feier" und „Heiliges Spiel". Wandlungen im heutigen Gottesdienst- und Sakramentenverständnis*, in: DERS. / Klemens RICHTER, *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, 78-108.

SCHILSON, Arno, *Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Guardinis*, Düsseldorf 1986.

SCHILSON, Arno, *Romano Guardini – Wegbereiter und Wegbegleiter der liturgischen Erneuerung*, in: LJ 36 (1986) 3-27.

SCHILSON, Arno, *Romano Guardini und die liturgische Bewegung. Aspekte einer spannungsvollen Beziehung*, in: DERS. / Klemes RICHTER, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 49-77.

SCHIMMEL, Annemarie, Art. Ekstase, in: RGG^4 2, 411.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph / MEYER-BLANCK, Michael / BIERITZ, Karl-Heinz (Hgg.), *Handbuch der Liturgik*. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Berlin 2004.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph, Art. *Gesten/Gebärden, Liturgische*, in: TRE 13, 151-155.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph, Art. *Liturgiewissenschaft/Liturgik*, in: TRE 21, 383-401.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph, *Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie* (Calwer Taschenbibliothek, 19), Stuttgart 1990.

SCHMITT, Veronika E., *Teresa de Jesus, Teresas Innere Burg als Weg der Begegnung mit Christus*, in: Christliche Innerlichkeit 4 (1982) 47-61.

SCHMITZ, Josef, *Die Feier der Trauung*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 155-159.

SCHMITZ, Josef, *Spiele und Umzüge im christlichen Brauchtum*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 138-142.

SCHNEIDER, Theodor, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz ^{7}1998.

SCHNEIDER, Waltraud, *Getanztes Gebet. Vorschläge für Gottesdienste in Gemeinde und Gruppe*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1986.

SCHNEIDER, Waltraud, *Lobt ihn mit Tanz. Neue Vorschläge für den Gottesdienst*, Freiburg im Breisgau /Basel / Wien 1990.

SCHNITKER, Thaddäus A., *Die Stundenliturgie. Morgen- und Abendlob*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 165-169.

SCHREIBER, Georg, Art. *Prozession*, in: LThK^2 VIII, 844f.

SCHULZ, Winfried, *Heiligsprechung*, in: Stephan HAERING / Heribert SCHMITZ (Hgg.), Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2004, 383-389.

SCHÜTZEICHEL, Harald, *Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung*, Düsseldorf 1996.

SCHWARZENBERGER, *Rudolf, Bewusst und tätig. Die Liturgieerneuerung des II. Vatikanums*, Wien / München 1983.

SCHWARZENBERGER, Rudolf, *Liturgie mit allen Sinnen – Berührung zwischen Himmel und Erde*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie*, Ostfildern 2006, 273-280.

SCHWERTNER, Siegfried M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin/New York [2]1992.

SENGER, Basilius, *Wallfahrt*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 135-137.

SEQUEIRA, Ronald A., *Die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension in der Liturgie*, in: Cons 16 (1980) 149-152.

SEQUEIRA, Ronald A., *Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung*, in: Hans B. MEYER / Rupert BERGER (Hgg.), *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GdK 3), Regensburg [2]1990, 7-39.

SEQUEIRA, Ronald A., *Klassische indische Tanzkunst und christliche Verkündigung. Eine vergleichende religionsgeschichtliche-religionsphilosophische Studie* (Freiburger Theologische Studien 109), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1978.

SEQUEIRA, Ronald A., *Spielende Liturgie. Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1977.

SMITH, Earl Baldwin, *The Dome. A Study in the History of Ideas* (Princeton Monographs in Art und Archaeology 25), Princeton / New York 1950.

SMOLINSKY, Heribert, *Kirchengeschichte der Neuzeit*, Bd. II (Kirchengeschichte der Neuzeit 4,2), Düsseldorf 2008.

SÖDING, Thomas, *Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament*, Freiburg im Breisgau 1997.

SORELL, Walter, *Knaurs Buch vom Tanz, Der Tanz durch die Jahrhunderte*, München / Zürich 1969.

STÄHLIN, Wilhelm, *Vom Sinn des Leibes. Wege zur Wahrheit, Evangelische Antworten auf Gegenwartsfragen*, Stuttgart [4]1968.

STAUFFER, Ethelbert, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Berlin 1957.

STOLLBERG, Dietrich, *Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale*, Göttingen 1994.

STUFLESSER, Martin, *Tagungsbericht. Das „Spirituelle" taucht in vielfältigen Zusammenhängen explizit auf*, in: LJ 51 (2001) 31-37.

SUDBRACK, Josef, *Der Christ von morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Phrophezeiung*, in: DERS. / Wolfgang BÖHME (Hgg.), *Der Christ von morgen – ein Mystiker? Grundformen mystischer Existenz*, Würzburg 1989, 128.

SUDBRACK, Josef, *Der Tanz in der Geschichte der christlichen Spiritualität*, in: Gereon VOGLER / DERS. / Emmanuela KOHLHAAS, *Tanz und Spiritualität*, Mainz 1995, 19-55.

SUDBRACK, Josef, *Schließt euch zusammen zum Reigen. Eine Aufforderung zum Liturgischen Tanz*, in: GUL 5 (1982) 352-369.

SUDBRACK, Josef, *Tanzen als Beten – eine Aufgabe für das christliche Leben von heute*, in: DERS. / Gereon VOGLER / Emmanuela KOHLHAAS, *Tanz und Spiritualität*, Mainz 1995, 81-106.

SUDBRACK, Josef, *Zur religiösen Erfahrung des Tanzes. Texte und Anregungen*, in: GUL 48 (1975) 388-394.

SUNTRUP**,** Rudolf, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. – 13. Jahrhunderts*, München 1978.

THIELE, Franz-Wilhelm, *Der Einzug der Messfeier*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 63-65.

TILLICH, Paul, *Symbol und Wirklichkeit* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1151), Göttingen ^{3}1986.

TRAUTWEIN, Dieter, *Mut zum Fest*, München 1975.

TWORUSCHKA, Udo, *Sucher, Pilger, Himmelsstürmer. Reisen im Diesseits und Jenseits*, Stuttgart 1991.

ÜHLEIN, Hermann, *Kreuzverehrung am Karfreitag*, in: Wolfgang MEURER (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst*, Mainz 1989, 115-120.

UTZ, Hans J. / TYROLLER, Karl, *Wallfahrten im Bistum Regensburg*, München ^{2}1989.

VALJAVEC, Fritz, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien / München 1961.

VAVRA, Elisabeth, Art. *Baldachin*, in: Norbert ANGERMANN / Robert AUTY (Hgg.), *Lexikon des Mittelalters*, Bd. I (ND München / Zürich 1980), München 2003, 1362.

VERGOTE, Antoine, *Symbolische Gebärden und Handlungen in der Liturgie*, in: Conc(D) 7 (1971) 95-102.

VIERTEL, Matthias, *Grundbegriffe der Theologie*, München 2005.

VOGLER, Gereon, *Spiritualität und Tanz*, in: DERS. / Josef SUDBRACK / Emmanuela KOHLHAAS, *Tanz und Spiritualität*, Mainz 1995, 109-155.

VOLP, Rainer, *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern*, Bd. I: Einführung und Geschichte, Gütersloh 1992.

VORGRIMLER, Herbert, Art. *Leib*, in: *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{3}2002, 382-384.

VORGRIMLER, Herbert, *Die Liturgie – ein Bild der Kirche. Anfragen der systematischen Theologie*, in: Benedikt KRANEMANN / Eduard NAGEL / Elmar NÜBOLD (Hgg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1999, 39-56.

VOSS, Raphaele, *Tanz in der Liturgie. Eine Einführung mit Beispielen*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1989.

WAGNER, Johannes, Art. *Liturgische Bewegung*, in: LThK^{2} VI, 1097-1099.

WAGNER, Johannes, *Zum neuen deutschen Trauuungsritus*, in LJ 11 (1961) 164-171.

WAGNER, Karl, *Liturgische Postulate in der Trauerpastoral*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 218-234.

WAINWRIGHT, Geoffrey, Art. *Gottesdienst, Glaube und Liebe*, in: Hans Christoph SCHMIDT-LAUBER / Michael MEYER-BLANCK / Karl-Heinz BIERITZ (Hgg.), *Handbuch der Liturgik, Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen ^{3}2003, 87-89.

WAINWRIGHT, Geoffrey, Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life, New York 1980.

WALLNER, Godehardt, *Wallfahrten heute – Den Heilsweg zu Fuß erleben. Zur spirituellen (Wieder)-Entdeckung des Glaubensweges* (Schriftenreihe Geist und Wort 4). Hamburg 2001.

WALTER, Silja, *Tanz vor dem Herrn. Neue Wortgottesdienste mit Beiträgen von Jakob Baumgartner zum Tanz in der christlichen Liturgie*, Zürich 1974.

WARNACH, Viktor, *Mens concordet voci. Zur Lehre des heiligen Benedikt über die geistige Haltung beim Chorgebet nach dem 19. Kapitel seiner Klosterregel*, in: Liturgisches Leben 5 (1938) 169-190.

WEBER, Franz, *„Wo der Dornbusch brennt …". Biblisch-pastoraltheologische Überlegungen zur Einheit von Gottesdienst und Nächstendienst*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 81-92.

WEBER, Hubert Philipp, *Beobachtungen zur dritten Auflage des Römischen Messbuch*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 317-322.

WEEGE, Fritz, *Der Tanz in der Antike* (Volkskundliche Quellen 5, Sitte und Brauch), Hildesheim u.a. 1976.

WEGMANN, Hermann A. J., *„Procedere" und Prozession. Eine Typologie*, in: LJ 27 (1971) 28-41.

WEGMANN, Hermann A. J., *Liturgie in der Geschichte des Christentums*, Regensburg 1994.

WEHR, Gerhard, *Der innere Christus, Zur Psychologie des Glaubens*, Zürich 1993.

WEHR, Gerhard, *Die deutsche Mystik. Mystische Erfahrung und theosophische Weltansicht*, München 1988.

WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien ^{4}1985.

WENZ, Helmut, *Körpersprache im Gottesdienst. Theorie der Praxis und Kinesik für Theologie und Kirche*, Leipzig 1995.

WIGMAN, Mary, *Die Sprache des Tanzes*, München ^{2}1986.

WILLI-PLEIN, Ina, *Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang*, in: Bernd JANOWSKI / Michael WELKER (Hgg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1454), Frankfurt 2000, 150-177.

WINTER, Eduard, *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, Brünn / München / Wien 1943.

WINTER, Eduard, *Die österreichische Aufklärung in ihren Beziehungen zur französischen* (Diskussionsbeitrag), in: Innsbrucker Historische Studien 3 (1980) 159-172.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu hg. von Joachim SCHULTE (Bibliothek Suhrkamp 1372), Frankfurt am Main 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Werkausgabe*, Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen, engl.-dt. hg. v. Gertrude E. ANSCOMBE / Georg von WRIGHT / Rush RHEES (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 501), Frankfurt am Main [14]2002.

WOLLBOLD, Andreas**,** Art. *Mystagogie*, in: LThK[3] **7**, 570.

WOSIEN, Maria-Gabriele, *Sakraler Tanz. Der Reigen im Jahreskreis*, München [4]1993.

WOSIEN, Maria-Gabriele, *Tanz als Gebet. Feier Gottes Namen beim Reigen* (Ps. 149,3), Linz [3]1995.

WOSIEN, Maria-Gabriele, *Tanz im Angesicht der Götter*, München 1985.

WOSIEN, Maria-Gabriele, *Tanz. Symbole in Bewegung*, Linz 1994.

WÖSSNER, Ulrich, Art. *Tanz*, in: WdC, 1224.

WÜNSCHE, Peter, *„Quomodo ecclesia debeat dedicari". Zur Feiergestalt der westlichen Kirchweihliturgie vom Frühmittelalter bis zum nachtridentinischen Pontificale von 1596*, in: Ralf M. STAMMBERGER / Claudia STICHER / Annekatrin WARNKE (Hgg.), *„Das Haus Gottes, das seid ihr selbst". Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe* (Erudiri sapientia 6), Berlin 2006, 113-142.

ZELLER, Dieter, Art. *Mysterien*, in: TRE 23, 504-526.

ZENKOWSKY, Basilius / PETZOLD, Hilarion, *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie* (Orthodoxe Beirtäge 4), Marburg an der Lahn 1969.

ZOEPFL, Friedrich, Art. Totentanz, in: LThK[2] X, 277-279.

ZSCHELLETZSCHKY, Herbert, *Die „drei gottlosen Maler" von Nürnberg: Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz. Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zu Reformations- und Bauernkriegszeit*, Leipzig 1975.

ZULEHNER, Paul M., *Ritendiakonie*, in: Benedikt KRANEMANN / Thomas STERNBERG / Walter ZAHNER (Hgg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie. Klemens Richter anlässlich seines 65. Geburtstages und seiner Emeritierung* (Quaestiones disputatae 218), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2006, 271-283.

INTERNETADRESSEN

BAIER, Karl, Körper und Leib. Die Unterscheidung von Körper und Leib und ihre Bedeutung für das Verständnis der Yoga-Praxis.

URL: http://vereine.freepage.de/cgi-bin/feets/freepage_ext/339483x434877d/rewrite/iyengar-yoga/abhyasa7/7koerper.htm

(Abruf: 12.6.2010).

Kathpedia, die freie katholische Enzyklopädie, Josephinismus

URL: http:// www.kathpedia.com/index.php/Josephinismus

(Abruf: 12.6.2010).

SAUER, Joseph, Einige „geistliche Perspektiven“ zu Karl RAHNER anlässlich der feierlichen Einweihung des Karl Rahner Hauses am 28. November 2005.

URL: http://www.irp-freiburg.de/fileadmin/user_upload/Karl_Rahner/Vortrag__ber_Rahner_K._vom_28.11.05.pdf

(Abruf: 12.6.2010).

ABSTRACT

Die Auswahl der Thematik der vorliegenden Dissertation beruht auf einer berechtigten Sorge hinsichtlich einer festgestellten Unbeholfenheit des liturgischen Verhaltens vieler Gläubigen. Im zentralen Blickfeld des Vorhabens in dieser Dissertation steht eine lebendige Feier des Gottesdienstes mit kinetischen und leibexpressiven Ausdrucksformen des Menschen. Um dem Wiedererwachen neuer Lebendigkeit und Sinnenfreudigkeit im Gottesdienst Ausdruck zu verleihen und um die Liturgie der Festlichkeit zuzuführen, wird der Fokus sowohl auf humane als auch auf theologische Voraussetzungen gelegt. Die Einsicht, dass die Liturgie einem permanenten Wandel unterworfen ist, veranlasst mich, die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils als Richtschnur meiner Ausführungen zu betrachten. Die Auseinandersetzung der konziliaren und nachkonziliaren Texte und Kommentare ist für mein Vorhaben gewinnbringend. Die daraus erkenntlichen Grundzüge fließen in kommunikations-, zeichen- und sprachtheoretischer Hinsicht in die Dissertation ein. Der Schwerpunkt des menschlichen Ausdrucks in der heutigen Liturgie liegt immer noch auf der verbalen Sprache in Wort und Ton. In der Liturgie handelt es sich nicht nur um ein verbales Geschehen, sondern um ein tiefer gehendes personales Beziehungsereignis zwischen Gott und Mensch und den Menschen untereinander. Da sich die Liturgie in Symbolhandlungen ereignet, bedarf es des Verständnisses der Sinnverbundenheit des Körperhaften. Um zu verstehen, was Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch meint, versuche ich ansatzweise, eine traditionelle Einseitigkeit zu korrigieren. Dieses Austauschgeschehen ereignet sich im Wort in Verbindung der personalen und sachlichen Symbolik. Liturgische Verhaltensweisen, die sich in Körperhaltung, Gesten und Gebärden ausdrücken, besitzen eine besondere Aussagekraft, die das gesprochene Wort verstärkt. Um diese Ausdrucksformen für sich sprechen zu lassen, werden anthropologische Grunddaten von Leib, Raum und Zeit als Vorbedingungen der Bewegung berücksichtigt. In der Auffassung der Liturgie als „heiliges Spiel“ besitzen die Feierelemente einen je eigenen Akzent In historischer Hinsicht bestehen gegenüber Prozession und Tanz sehr unterschiedliche Bewertungen.

Meinem Interesse entspricht es, dem tradierten Reichtum in der Vergangenheit nachzuspüren und die daraus gewonnenen Erkenntnisse im Sinne einer dynamischen Gottesdienstfeier fruchtbar zu machen.

Manche „uralten“ Gesten und Gebärden sind heute wieder zum Leben erwacht und bedürfen einer neuen Deutung. Es entspricht meiner Herausforderung, eine Sensibilität für den traditionellen Reichtum zu entwickeln. Die Sprache der Bibel rückt den Menschen in zahlreichen Metaphern in einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen in den Mittelpunkt und zeigt eine grundsätzliche Leibbejahung. Den Abschluss der Dissertation bildet die Durchführung einer empirischen Studie in meinem Heimatland Vorarlberg und dient der Reflexion des in der Theorie behandelten und inhaltsreichen Stoffes.

LEBENSLAUF

Geburtsort:	Schruns, Vorarlberg
Geburtsdatum:	26.10.1953
Schulbesuche:	von 1960 bis 1969 Volksschule – Hauptschule – Polytechnischer Lehrgang

Berufsausbildung:

von 1.9.1969 bis 31.8. 1972 Dreijährige Lehre mit Lehrabschlussprüfung im Lehrberuf Industriekaufmann

von 1.4.1974 – 30. 9. 1974 *Diplom als* Kaufmännisch – Praktische Arzthelferin *Privates Lehrinstitut Dr. med. Buchholz,* Privater Freiburg/Br.

von 1.10.1978 – 30. 9. 1981 *Ausbildung zur „Diplomierten Krankenschwester" Allgemeine* Krankenpflegeschule am Allgemeinen öffentlichen Landeskrankenhaus (Univ.-Kliniken) in Innsbruck

Berufliche Tätigkeit:

von 1972 bis 1973	Korrespondentin bei den Vorarlberger Illwerken AG
von 1974 bis 1978	Kaufmännisch praktische Arzthelferin
von Oktober 1981 – Juni 2002	Ausübung des Krankenpflegeberufes im Krankenhaus Maria Rast in Schruns, Landeskrankenhaus Feldkirch, Krankenhaus der Stadt Bludenz, Krankenhaus der Stadt Hohenems.

Nebenberufliche Ausbildungen:

von 1997 bis 1999	*Fernkurs für theologische Bildung - Wiener Theologische Kurse*
von 1998 bis 2000	Studienberechtigung *über das Studienzentrum Bregenz /* Johannes Kepler Universität Linz, Anerkennungs-bescheid am 14.9.1999 von der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Universitätsstudium:

von Oktober 2000 bis April 2005	Diplomstudium fachtheologische Studienrichtung Theologische Fachtheologie an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
Mai 2005	Sponsion zur Magistra der Theologiewissenschaft
Seit Oktober 2005 bis Februar 2008	Doktoratstudium am Institut für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.
Seit März 2008	Doktoratstudium am Institut für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.