

THEOLOGIE DER LITURGIE

Verlag Friedrich Pustet

Benjamin Leven

Martin Stuflesser (Hg.)

Ostern feiern

Zwischen normativem

Anspruch und lokaler Praxis

Zum Buch

Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils brachte weitreichende Veränderungen in den normativen Vorgaben, die die gottesdienstliche Praxis regeln. Dies gilt auch für die Liturgie der Kar- und Ostertage. Die konkrete Feier vor Ort ist jedoch mit den Vorgaben liturgischer Bücher und Normen nicht schlechthin identisch. Sie entwickelt sich, auch unabhängig von den offiziellen Vorschriften, weiter.

Die Beiträge nehmen empirische Daten als Grundlage für eine liturgiewissenschaftliche Reflexion der konkret geübten Praxis. Sie zeigen an lokalen Beispielen Tendenzen und Entwicklungslinien in der Feier des Ostertriduum auf, stellen sie in den Kontext aktuell geführter Diskussionen und leisten damit einen Beitrag zur Erforschung der praktischen Rezeptionsgeschichte der Liturgiereform.

Die Herausgeber

Benjamin Leven, Dr. theol., geb. 1981, ist Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“ am Deutschen Liturgischen Institut in Trier.

Martin Stuflesser, Dr. theol., geb. 1970, ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Benjamin Leven
Martin Stuflesser (Hg.)

Ostern feiern

Zwischen normativem Anspruch
und lokaler Praxis

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

eISBN 978-3-7917-7015-4 (PDF)

© 2013 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlag: Martin Veicht, Regensburg

eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-2537-6

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

Kontakt und Bestellung: verlag@pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Martin Stuflesser

Einleitung: „Ostern feiern: Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis“ Der Ausgangspunkt: Ein Forschungsprogramm zur Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils.....	9
--	---

Benjamin Leven

Die Befragungen zur Feier des Oster-Triduums 1984 und 2010 / 2011 Eine Einführung	17
--	----

Benjamin Leven / Martin Stuflesser

Die Feier des Oster-Triduums Ergebnisse einer Befragung 1984 und 2011.....	20
---	----

Gründonnerstag

Winfried Haunerland

Die Liturgie der Fußwaschung Anfragen aus der Praxis an die gottesdienstliche Ordnung am Gründonnerstag	47
---	----

Alexander Deeg

Zwischen Anamnese, Historie und Event Das Triduum sacrum als Brennpunkt liturgischer Fragestellungen der Gegenwart.....	56
---	----

*Karfreitag**Konrad Schlattmann*

„Ecce lignum crucis ...“

Die Feier vom Leiden und Sterben des Herrn am Karfreitag 78

Stephan Winter

Mit Christus und durch ihn Gebete und Bitten vor den bringen,

„der ihn aus dem Tod retten konnte“ (Hebr 5,7)

Zu Praxis und Theologie der Großen Fürbitten in der Karfreitagsliturgie 89

Anne-Madeleine Plum

Crucem tuam adoramus – Kreuzverehrung am Karfreitag 113

Irene Mildenberger

Die Improperien – unbequemes Denkmal oder notwendiges „Denk mal!“? 130

Harald Buchinger

Kommunionfeier am Karfreitag?

Zur instabilen Geschichte einer umstrittenen Praxis 154

*Osternacht**Egbert Ballhorn*

Die Schriftlesungen der Osternacht

Theologie, Komposition und Praxis 175

Alexander Saberschinsky

Tauffeier in der Osternacht in der Spannung zwischen

liturgischer Normsetzung und gottesdienstlicher Praxis 191

Norm und Praxis

Jürgen Bärsch

Die Drei Österlichen Tage – drei Einzelfeiern oder eine Dreitagefeier?	
Liturgietheologische Überlegungen zur Einheit des Triduum paschale und seiner Feierpraxis	207

Guido Fuchs

„Für uns geopfert und zur Speise gegeben“	
Zu Mahl-Aspekten des Ostertriduum	227

Markus Graulich

Varietates legitimae	
Liturgisches Recht zwischen Missbrauch und organischer Entwicklung.....	237

Heribert Hallermann

Lex orandi – Verpflichtende Norm oder unverbindliche Empfehlung?	
Zur Verbindlichkeit liturgischen Rechts aus kanonistischer Perspektive	254

Lea Herberg

Die tradierte Liturgie und der „moderne Mensch“	274
---	-----

Thomas Schärfl

Rituale und institutionelles Erinnern	
Die Osternacht in der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts.....	285

Simon Schrott

Die drei Tage des einen Mysteriums	
Das Pascha-Mysterium als Schlüssel zu Liturgie und Triduum Sacrum	298

Martin Stuflesser

Die Feier der Liturgie zwischen Ordnung und Freiheit.....	316
---	-----

Stephan Wable

Skript und Performance der Feiern des Oster-Triduum

Kriterien zur Bewertung als liturgietheologischer Perspektive.....328

Danksagung347

Autorenverzeichnis.....349

Anhang: Ergebnisse der Befragung.....351

Einleitung

„Ostern feiern: Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis“

Der Ausgangspunkt: Ein Forschungsprojekt zur Liturgiereform
des II. Vatikanischen Konzils

Am 4. Dezember 1963 promulierte das II. Vatikanische Konzil als erstes Dokument die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*. Die Erneuerung der Liturgie – gefördert durch die Liturgische Bewegung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden war – war eines der vorrangigen Themen dieses Konzils. Mit der Liturgiekonstitution haben die Konzilsväter jene entscheidenden Impulse gegeben, die für eine Umsetzung in der Praxis normativ wirken sollten. Sie formulierten nicht nur allgemeine theologische Grundsätze für die kommende Reform und hoben die grundsätzliche Bedeutung der Liturgie und den Sinngehalt ihrer Vollzüge hervor, sondern stellten auch konkrete Richtlinien für die Erneuerung ihrer Feiergestalt auf. In der Folge wurde die Liturgie grundlegend überarbeitet und erneuert.

Nach und nach wurden einerseits normative Dokumente unterschiedlichen Typs veröffentlicht, andererseits liturgische Bücher, die in die verschiedenen Landessprachen übersetzt wurden und in den Teilkirchen zur Anwendung kamen. Auf dieser Grundlage hatten die Verantwortlichen vor Ort nun die konkreten liturgischen Feiern zu gestalten.

Diesem Rezeptionsprozess – von den Vorgaben des Konzils bis hin zum konkreten Gottesdienst in den Gemeinden – widmete sich ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördertes Forschungsprojekt, das Ende 2008 am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Würzburg seine Arbeit aufnahm. Es trug den Titel „Die Liturgiereform und ihr theologischer Rezeptionsprozess – Zur ortskirchlichen Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils“.¹

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Liturgiereform hatte sich bislang vor allem der klassischen historischen und philologischen Methoden bedient und die gewonnenen Erkenntnisse systematisch-theologisch reflektiert. Das

¹ Das Projekt wurde geleitet von Prof. Dr. Martin Stuflesser. Im Projekt waren über den Zeitraum von drei Jahren zwei Wissenschaftliche Mitarbeiter beschäftigt: Dipl.-Theol. Martin Riß und Benjamin Leven M.A.

Forschungsprojekt hatte von Anfang an zum Ziel, das konkrete gottesdienstliche Leben in den Gemeinden zum Untersuchungsgegenstand zu machen. Nicht zuletzt die regelmäßigen Forschungskolloquien, die innerhalb der Forschergruppe abgehalten wurden, und die dort geführten Diskussionen machten schließlich deutlich, dass für die Erforschung der Rezeption der Liturgiereform vor Ort eine Erweiterung des Methodenkanons erforderlich ist.² Wenn die Liturgiewissenschaft nicht nur normative Ordnungen untersuchen will, sondern auch die konkret geübte Praxis, ist sie auf neue Erhebungsmethoden angewiesen. Um liturgische Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit zu rekonstruieren, sind in letzter Zeit verstärkt Methoden der zeitgeschichtlichen Forschung angewandt worden. Materialien aus Pfarr- und Diözesanarchiven wie Gottesdienstordnungen, Pfarrnachrichten, zeitgenössische Medien oder „graue Literatur“, die aus Anlass von Jubiläen u. ä. von den Gemeinden vor Ort herausgegeben wurde, sollten Aufschluss über die Praxis der vergangenen Jahrzehnte geben.³

Im Laufe des Projekts zeigte sich jedoch, dass auch empirische Methoden wertvolle Erkenntnisgewinne versprechen. Im Jahr 2010 beteiligte sich die Forschergruppe an der interdisziplinären Auswertung von empirischen Daten über das katholische Gemeindeleben in den USA und in Deutschland, die im Rahmen des von den Prof.es Matthias Sellmann und Wilhelm Damberg betreuten Projekts „CrossingOver“ an der Ruhr-Universität Bochum gewonnen wurden.⁴ Das Datenmaterial enthält aufschlussreiche Informationen über die liturgische Praxis in den Gemeinden und deren Wahrnehmung durch die Gottesdienstbesucher, die auch Schlussfolgerungen auf die praktische Rezeption der Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil zulassen, die in beiden Ländern sehr unterschiedliche Schwerpunkte aufweist. Bereits Anfang der 1980er Jahre forderten Heribert W. Gärtner und Michael B. Merz eine Erweiterung des Methodenkanons der Liturgiewissenschaft, insbesondere um empirische Forschungsansätze. Die Analyse gottesdienstlicher Vorgänge basiere bislang meist nur auf einer Untersuchung von Riten, wie sie in Textbüchern festgelegt sind.⁵ Bis heute beschränkt sich die

² Vgl. zum genauen Ablauf des Forschungsprojektes die Dokumentation auf der eigens hierfür eingerichteten Webseite: <http://www.liturgiereformen.de>

³ Vgl. hierzu paradigmatisch die im Rahmen des Forschungsprojektes entstandene Dissertation von *Benjamin Leven*, Liturgiereform und Frömmigkeit. Prozessionen und Andachten im Bistum Würzburg 1945–1975. Dissertation Würzburg 2013. Unveröffentlichtes Manuskript. 348 Seiten.

⁴ Vgl. die aus dieser Kooperation hervorgegangene Publikation: *Martin Stuflesser*, Lernen von den USA?! Die Zukunft der Gemeindeliturgie in Deutschland, in: *Gemeinde unter Druck – Suchbewegungen im weltkirchlichen Vergleich: Deutschland und die USA*, hg. v. *Andreas Henkelmann / Matthias Sellmann*, Münster 2012, 203–220.

⁵ Vgl. *Heribert W. Gärtner / Michael B. Merz*, Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension, in: *ALW* 24 (1982) 165–189, hier 165 f.

liturgiewissenschaftliche Forschung oftmals darauf, den jeweiligen Ritus aus den liturgischen Büchern herauszuarbeiten, sein geschichtliches Werden darzustellen und seinen theologischen Gehalt zu erschließen.⁶

So lag es nahe, ergänzend zu den im Rahmen des Forschungsprojektes entstandenen (zeit-)historischen und systematisch-theologischen Arbeiten auch neue Methoden zu erproben und ein exploratives empirisches Teilprojekt in Angriff zu nehmen. Um einen exemplarischen Einblick in die Rezeption der Liturgiereform einer Ortskirche zu erhalten, wurde 2010 im Dekanat Würzburg-Stadt des Bistums Würzburg eine Befragung zur Feier der Liturgie der Kar- und Ostertage durchgeführt. Die Erneuerung des Ostertriduum als Höhepunkt des liturgischen Jahres gehörte von Anfang an zu den zentralen Anliegen der Liturgiereform. Die Forschergruppe konnte auf Daten zurückgreifen, die im Jahr 1984 im Rahmen einer Diplomarbeit im gleichen Untersuchungsgebiet gewonnen wurden. Diese wurden neu statistisch ausgewertet und mit den 2010 gewonnenen Daten verglichen. Die Auswertung und Interpretation der Daten wurde 2011 in der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ publiziert; der Artikel wird in diesem Band noch einmal abgedruckt.⁷ Die Unterschiede zwischen der liturgischen Praxis Mitte der 1980er Jahre und dem heutigen Vorgehen offenbaren eine Reihe von Tendenzen und Entwicklungslinien: Gewisse liturgische Elemente gewinnen an Bedeutung, andere verschwinden oder wandeln grundlegend ihre Gestalt. Die Veränderungen lassen sich in Bereichen beobachten, die durch das Messbuch als „Regiebuch“ der Liturgie und die übrigen liturgischen Rollenbücher nicht festgelegt sind oder wo Wahlmöglichkeiten bestehen, aber auch dort, wo es eindeutig zu Abweichungen von liturgischen Vorgaben kommt. Die gewonnenen Daten machen damit auf Spannungen aufmerksam, die zwischen liturgischen Normen und konkreter liturgischer Praxis bestehen. Die Würzburger Daten von 1984 und 2010 hatten jedoch nur einen kleinen, selektiven Einblick in die Praxis eines einzelnen Dekanats bieten können. Der Vorteil bestand allerdings in der Möglichkeit eines diachronen Vergleichs, der Entwicklungstendenzen sichtbar machte. Mit einer weiteren Befragung im Jahr 2011 wurde die Datenbasis noch einmal verbreitert. Nunmehr liegen Daten aus den Dekanaten München-Innenstadt (Erzdiözese München und Freising), Osnabrück-Stadt (Diözese Osnabrück) sowie aus dem fünf Dekanate umfassenden Stadtdekanat Düsseldorf (Erzdiözese Köln) vor. Die dabei gewonnenen Daten werden und im Anhang dieses Bandes dokumentiert. Die Befragun-

⁶ Wilhelm Damberg verweist im Zusammenhang der Diözesangesichtsforschung auf ein „beträchtliches Ungleichgewicht [...] zwischen systematisch-theologischer Bewertung und empirisch-historischer Deskription der Diözesen nach dem Konzil.“ Siehe dazu *Wilhelm Damberg*, Diözesangesichte nach dem Konzil, in: Konzil und Bistum. Das II. Vatikanische Konzil und seine Wirkung im Bistum Aachen und bei den Nachbarn, hg. v. *Karl Borsch / Johannes Bündgens*, Aachen 2010, 7–20, hier 10.

⁷ Vgl. in diesem Band S. 20–46.

gen zeigen, dass in der praktischen Umsetzung der Vorgaben, also in der Gestaltung der konkreten liturgischen Feiern, eine große Bandbreite besteht – und zwar einerseits in Bereichen, die durch das Messbuch und die übrigen liturgischen Rollenbücher nicht festgelegt sind, sowie dort, wo Wahlmöglichkeiten bestehen, andererseits aber auch durch das Abweichen von liturgischen Vorgaben.

Für den hiermit vorgelegten Band wurden nun Kolleginnen und Kollegen aus dem Bereich der Liturgiewissenschaft, des Kirchenrechts und der biblischen Exegese gebeten, die gewonnenen Ergebnisse der Befragung kritisch zu sichten und (liturgie-)theologisch zu kommentieren. Dabei werden einerseits Teilaspekte der jeweiligen Feiern am Gründonnerstag, am Karfreitag und in der Osternacht kommentiert, andererseits geht eine Reihe von Beiträgen auf das Spannungsverhältnis von Norm und Praxis ein. Hier ergänzen sich historische, systematische, philosophische und pastorale Perspektiven, wobei die Beiträge über die Reflexion der konkreten (und in ihrer Aussagekraft begrenzten) Daten hinausgehen und allgemeinere Schlussfolgerungen ziehen.

Ein Ausblick: *liturgia semper reformanda*

Die hier vorgelegten Untersuchungen in all ihrer Unterschiedlichkeit verweisen dabei einmal mehr auf das bekannte Diktum: „*liturgia semper reformanda*“ (wie es in Anlehnung an das Diktum „*ecclesia semper reformanda*“ heißt). Die Liturgie der Kirche ist, ebenso wie die Kirche selbst, in ihrer ständigen Neuausrichtung auf die Heilige Schrift fortdauernden Reform- und Wandlungsprozessen unterworfen.⁸

Dass die gefeierte Liturgie sich diesen beständigen Wandlungsprozessen nicht zu entziehen vermag, belegte in jüngerer Zeit nicht nur die kontroverse Diskussion um die Wiedenzulassung des MR 1962 durch Papst Benedikt XVI.⁹ Hier war es insbesondere die Diskussion um die Problematik der Karfreitagsfürbitte für die Juden sowie der Dissens in Liturgie und Lehre zwischen der katholischen Kirche und der sogenannten Pius-Bruderschaft, der auch in den Medien und der öffentlichen Wahrnehmung breit rezipiert und diskutiert wurde.

Aber auch die jüngsten Bemühungen um die Herausgabe neuer deutschsprachiger liturgischer Bücher erweisen sich als konfliktreich. In den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil wurden die meisten – auf Latein verfassten – liturgischen Riten des römischen Ritus zur Verwendung in der Liturgie in volkssprachige Bü-

⁸ Zum Wechselverhältnis von Liturgie und Ekklesiologie und damit zur Begründung, dass sowohl gilt „*ecclesia*“ als auch „*liturgia semper reformanda*“, vgl. die Ausführungen von *Klemens Richter*, Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *HID* 54 (2000) 171–180.

⁹ Vgl. das *Motu Proprio* „*Summorum Pontificum*“ vom 7. Juli 2007.

cher übertragen.¹⁰ Die Erfahrungen mit dieser ersten Generation der erneuerten liturgischen Bücher sollten in deren weitere Überarbeitung oder Neuübersetzung mit einfließen.¹¹ Doch bei der Veröffentlichung des neuen deutschsprachigen Begräbnisrituale¹² (= F.Begräbnis 2009) kam es zu Konflikten, die schließlich dazu führten, dass die deutschen Bischöfe das neue deutschsprachige Begräbnisritual ein seiner jetzigen Form als „gescheitert“ bezeichneten. Das Buch war anhaltender Kritik ausgesetzt, die in der Folge zu mangelnder Akzeptanz und Rezeption führte.¹³ Unter diesem Vorzeichen stehen auch die Reformbemühungen um die dritte Auflage des deutschen Messbuches (= MB 3. Aufl. bzw. lat. Editio typica MR 2002) vor großen Herausforderungen.

¹⁰ Zu dieser ersten Übersetzung der liturgischen Bücher in die jeweilige Volkssprache nach der damaligen Übersetzerinstruktion „Comme le prévoir“ vgl. die Ausführungen von *Martin Stuflesser*, Die Oration als Beispiel liturgischer Sprache, in: PrKat 142 (2003) 285–291, sowie: *Ders.*, Die Tücken des Übersetzens. Was von den Diskussionen über das neue englische Messbuch zu lernen wäre, in: HerKorr 67 (2013) 291–295.

¹¹ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie „Liturgiam authenticam“ (28.3.2001). Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie (zu Art. 36 der Konstitution), lateinisch-deutsch (VApS 154), Bonn 2001; *Reiner Kaczynski*, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StZ 219 (2001) 651–668; *Joseph Ratzinger*, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: StZ 219 (2001) 837–843. Die Problematik der neuen Übersetzungsregeln behandelt am Beispiel der Schrifttexte *Albert Gerhards*, Tradition versus Schrift? Die Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam“ und die deutsche Einheitsübersetzung, in: StZ 224 (2006) 821–829.

¹² Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg Br. u. a. 2009.

¹³ Im Schreiben des Vorsitzenden der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joachim Meisner, an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und konferenzfreien Bischöfe des deutschen Sprachgebietes heißt es: „Seit der Veröffentlichung begegnet das neue Rituale anhaltender Kritik bei Bischöfen, Priestern und Diakonen. Diese betrifft vor allem die Qualität der liturgischen Texte bzw. Übersetzungen, einzelne praxisfremde rubrikale Vorgaben, aber auch Größe und Umfang des Buches, die seine Verwendung erschweren. Einwände dieser Art werden aus dem gesamten deutschen Sprachraum geäußert und nicht selten mit der persönlichen Ankündigung verbunden, alternative Wege beschreiten zu wollen. [...] Die beim ‚Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet‘ zusammenkommenden Bischöfe haben sich am 20./21. Januar 2010 ausführlich mit dieser Situation befasst und die dringende Empfehlung ausgesprochen, zur Abwendung größeren Schadens zunächst umgehend den weiteren Gebrauch des Rituale von 1972 / 1973 zu gestatten und eine grundlegende Revision der neuen Ausgabe vorzunehmen. Die Deutsche Bischofskonferenz ist im Rahmen ihrer Frühjahrsvollversammlung am 23. Februar 2010 zu der Feststellung gelangt, dass das neue Rituale in der vorliegenden Fassung als gescheitert gelten muss.“ (zitiert nach: Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg Nr. 5, Mai 2010, 64). Siehe zur Frage der Rezeption von F.Begräbnis 2008: *Winfried Haunerland*, Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches, in: gd 44 (2010) 173–177.

Aus den dargestellten Beobachtungen ergibt sich die Frage, wie liturgische Akteure Normen und Praxis aufeinander beziehen und wie sie ihr Handeln in der Praxis begründen.¹⁴ Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive gibt es zu dieser äußerst relevanten Fragestellung keine grundlegenden Studien, so dass sich hier eine echte Forschungslücke auftut. Denn die geschilderten Vorgänge zeigen: Zwischen den liturgischen Akteuren und ihrer Praxis einerseits und den normgebenden Instanzen und den von ihnen gemachten Vorgaben andererseits besteht ein spannungsreiches Wechselverhältnis. Norm und Praxis sind nicht einfach deckungsgleich.

Veränderungen des Ritus der sonntäglichen Messfeier, wie sie in der konkreten Praxis vorkommen und auch von Liturgiewissenschaftlern als Normabweichungen wahrgenommen werden, wurden zuweilen als „Liturgie-Missbrauch“ gedeutet. In der Literatur werden häufig Mutmaßungen über die Motivationen der Akteure bei der Umsetzung der Liturgie angestellt. Es erfolgt jedoch keine empirische Erforschung der tatsächlichen Motivationen und subjektiven Voraussetzungen. Dies führt zu Problemen im Hinblick auf die Interpretation von Normabweichungen. Wertende Pauschalurteile können sich meist nicht auf eine hinreichende Datengrundlage über die Motivationen der Akteure beziehen. So werden Normabweichungen häufig in Verbindung mit einer Kritik an der Liturgiereform überhaupt und der Klage über mangelnde liturgische Bildung zur Sprache gebracht.¹⁵ Die Frage nach den Gründen und Ursachen, die zu solchen Änderungen

¹⁴ In praktischer Hinsicht ist davon auszugehen, dass Normen und Vorgaben nicht immer und nicht unmittelbar in die liturgische Praxis überführt werden. Das entscheidende Bindeglied zwischen liturgischer Norm und Feierpraxis sind die liturgischen Akteure, die für die gefeierte Liturgie Verantwortung tragen. Es würde zu kurz greifen, den Zusammenhang von liturgischer Norm und liturgischer Praxis nur als Deduktionsvorgang zu beschreiben, nachdem in der Praxis sein soll, was die Norm vorgibt. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass Handelnde Gründe haben, Vorgaben nicht oder nur modifiziert umzusetzen.

¹⁵ Zu dieser Problematik siehe bspw.: *Helmut Hoping*, Bewahren und erneuern. Eine Relecture der Liturgiereform, in: *IkaZ* 38 (2009) 570–584, hier 581: „Die Liturgiereform, mit ihren zum Teil massiven Eingriffen in die römische Messe, hinterließ aber den fatalen Eindruck, dass man Liturgie schreiben und machen könne. Und so erleben wir heute in unseren sonntäglichen Messfeiern oft eine erschreckende Formlosigkeit“; *Joseph Ratzinger*, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg Br. 2000, hier 145: „Das bedeutet, dass ‚Kreativität‘ keine authentische Kategorie des Liturgischen sein kann. Ohnedies ist dies Wort im Bereich der marxistischen Weltansicht gewachsen“; *ders.*, Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier, in: *Ders.*, Theologie der Liturgie (JRGS 11), Freiburg Br. 2008, 383–395, hier 383: „Die Krise der Liturgie und damit der Kirche [...] beruht nur zum geringsten Teil auf dem Unterschied von alten und neuen liturgischen Büchern. Immer deutlicher zeigt sich, dass im Hintergrund allen Streits ein tiefer Dissens über das Wesen der liturgischen Feier, ihre Herkunft, ihren Träger und ihre rechte Form aufgebrochen ist“; *Klaus Gamber*, Alter und neuer Messritus. Der theologische Hintergrund der Liturgiereform, Regensburg 1983, hier 32: „In der Form, wie die Eucharistie in zahlreichen Gemeinden [...] begangen wird, hat die Feier ihren Bezug auf Gott weitgehend verloren ...“ Ebd., 54: „Der liturgische Wildwuchs, der

des Ritus führten, kamen dabei entweder gar nicht oder viel zu selten in den Blick.¹⁶

Dieses spannungsreiche Wechselverhältnis zwischen den normativen liturgischen Vorgaben mit ihrem theologischen Anspruch und der konkreten gottesdienstlichen Praxis vor Ort kann aber nun gerade im Hinblick auf einen gelungenen oder auch gescheiterten Rezeptionsprozess liturgischer Reformen nicht einfachhin ignoriert werden.¹⁷ So formulieren auch Martin Klöckener und Benedikt Kranemann bezüglich Studien zu Liturgiereformen in der Kirchengeschichte:

„Weniger im Blick ist die Rezeption dieser Reformen durch die Gläubigen insgesamt oder durch Sondergruppen (z. B. Ordensangehörige) sowie die Rezeptionsgeschichte der verschiedenen Reformen insgesamt. Setzt man aber voraus, dass Liturgie nicht mit dem jeweiligen liturgischen Buch gleichgesetzt werden kann, sondern wesentlich ein Rezeptionsge-

heute fast überall zu beobachten ist, zeigt, dass zahlreiche Priester ein solches ‚liturgisches Korsett‘ dringend benötigen, um einen alle Gläubigen ansprechenden Gottesdienst zu feiern“; *Alfred Lorenzer*, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt/M. 1981, hier 192: „Die Liturgiereform hat diese Einheit ins Herz getroffen. Was das Konzil hervorbrachte, war keine Veränderung, sondern ein qualitativer Umschlag. An die Stelle der alten Kultur eines präsentativen Symbolgefüges trat eine ad hoc erfundene Lehrveranstaltung. [...] Die umfassende Zerstörung des Rituals als dem Kern der geschichtlich entfalteten sakramentalen Kultur [...] [kann / M.St.] sonntäglich-alltäglich in den Messen überall in der katholischen Welt beobachtet werden.“

¹⁶ Paradigmatisch sind hier etwa die Ausführungen von: *Winfried Haunerland*, *Instrumentalisierung des Gottesdienstes? Zum Umgang mit der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in: *MThZ* 60 (2009) 222–233; *ders.*, *Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität*, in: *IJ* 52 (2002) 135–157. Haunerland beobachtet: „Wenn der Eindruck nicht täuscht, stehen die zarten Pflänzchen gottesdienstlicher Vielfalt nun unter dem Verdacht, Wildwuchs oder gar Unkraut zu sein, das der Einheit der Kirche schadet und authentische Liturgie gefährdet.“ in: *Ebd.*, 138. Beziehen sich die Überlegungen von Haunerland auf gottesdienstliche Vielfalt überhaupt, können diese Beobachtungen insbesondere auf Normabweichungen übertragen werden. Eine Auseinandersetzung mit der Kritik an der Liturgiereform und der tatsächlich gefeierten Liturgie liefert: *John F. Baldovin*, *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*, Collegeville 2008.

¹⁷ Ein umfassenderes Forschungsprojekt, das sich zur Zeit am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Religionspädagogik, Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz, der Universität Würzburg in Planung befindet, müsste dann analysieren, wie liturgische Akteure das Verhältnis von Norm und Praxis reflektieren. Es müsste zeigen, ob und welche Wahlmöglichkeiten in Anspruch genommen und ob und welche Ergänzungen, Abwandlungen oder Abweichungen vorgenommen werden. Dabei ist von besonderem Interesse, wie liturgische Akteure Vorgaben interpretieren und welche Motive und Einsichten dabei handlungsleitend sind. Aufgrund der Professionalität der Handelnden ist davon auszugehen, dass die Akteure ihre Praxis jeweils rational begründen bzw. plausibel machen können. Mit der Erforschung der Rezeption liturgischer Konzepte im Rahmen eines solchen, umfassenderen Projektes würde ein bislang noch nicht bearbeiteter, fundamentaler Beitrag zum Verständnis der Wirkungsgeschichte der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils geleistet.

schehen ist, das der Wahrnehmung und des Mitvollzugs der Gläubigen bedarf, besitzt die Frage nach der Rezeption von Reformen für die Geschichtsforschung große Bedeutung. Hierfür wäre allerdings der Rezeptionsbegriff auf die spezifische Situation der Liturgie hin zu untersuchen und abzuklären.¹⁸

Der hier vorgelegte Sammelband soll dabei den Blick lenken auf ein nach Meinung der Herausgeber bislang zu wenig beachtetes Forschungsfeld der liturgiewissenschaftlichen Erforschung der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils. Was in den Befragungsergebnissen und in deren theologischem Kommentar – freilich nur ausschnitthaft und fokussiert auf die Feier von Ostern – dargeboten wird, wäre freilich in Zukunft dann in einem neuen, umfassenderen Forschungsprojekt vertieft zu untersuchen.

Würzburg, im Juli 2013

Martin Stuflesser
(für die Herausgeber)

¹⁸ *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann*, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu Gegenwart, hg. v. *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann* (LQF 88), Münster 2002, 1083–1108, hier 1106.

Die Befragungen zur Feier des Oster-Triduumms 1984 und 2010 / 2011

Eine Einführung

Benjamin Leven

„Eine liturgische Topographie“ der Stadt Würzburg legte eine Studentin der katholischen Theologie vor beinahe 30 Jahren am Würzburger Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft als Diplomarbeit vor.¹ Darin erkundete sie mit einer Befragung die liturgische Praxis des Ostertriduumms in den Pfarr- und Ordenskirchen der Würzburger Innenstadt im Jahr 1984. Nach 26 Jahren, im Jahr 2010, wurde diese Befragung im gleichen Gebiet, dem Dekanat Würzburg-Stadt wiederholt, um möglichen Veränderungen der zurückliegenden Jahrzehnte auf die Spur zu kommen. Der Fragebogen aus der Diplomarbeit wurde dabei nur vorsichtig angepasst, um eine Vergleichbarkeit gewährleisten zu können. Einige wenige zusätzliche Fragen wurden hinzugefügt, etwa zum Zeitansatz und zu den Zelebranten der Feiern. Die Daten der Jahre 1984 und 2010 wurden dann ausgewertet und miteinander verglichen. Die Ergebnisse dieser Untersuchung wurden 2011 in einem Fachartikel publiziert, der im vorliegenden Band erneut abgedruckt ist.² Die Studie zeigte, dass zwischen dem normativen Anspruch der liturgischen Bücher und der tatsächlich geübten Praxis eine Spannung besteht und versucht sich in ersten Antwortversuchen auf die Frage, warum es in den konkreten Fällen zu Abweichungen von der Norm kommt.

Die Befragung behandelte – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – eine Reihe von markanten Riten der Feiern des Ostertriduumms: In Bezug auf den Gründonnerstag ging es um die Fußwaschung, die Kommunion unter beiden Gestalten und die abschließende Andacht. Was den Karfreitag betrifft, wurde nach den Akteuren beim Vortrag der Passion gefragt, nach der Auswahl sowie den Vortragenden der Großen Fürbitten, nach der Erhebung des Kreuzes und der Kreuzverehrung, nach dem Gesang der Improperien, nach der Kommunionfeier als Teil der Karfreitagsliturgie sowie nach dem „Heiligen Grab“. Bei der Osternacht war

¹ Vgl. *Gabriele Marsch*, Österliche Bußzeit und Osterfeier in Würzburg. Eine liturgische Topographie. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Würzburg 1985.

² Vgl. in diesem Band S. 20–46.

die Beteiligung der Gemeinde an der Lichtfeier von Interesse, der Vortragende des Exsultet, die Auswahl der Lesungen und die Antworten auf die Lesungen, das Einschalten des Lichtes, die Taufwasserweihe, die Taufe und ihr Ort, die Abfolge der einzelnen Teile sowie die Agape bzw. das Osterfrühstück. Schließlich wurde noch nach dem Singen der Ostersequenz bei der Messe „am Tag“ gefragt, nach der Ostervesper sowie nach der Speisensegnung. Zusätzlich wurde 2010 / 2011 in Bezug auf alle Feiern gefragt, wer die Vorsteher waren und wann die Feiern stattfanden. Außerdem wurde die Frage gestellt, ob den Gottesdiensten des Triduumms immer derselbe Zelebrant vorstand.

Im Bereich der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft wurde mit diesem Vorgehen Neuland betreten, da hier die Verwendung qualitativer oder quantitativer empirischen Methoden – von wenigen Ausnahmen abgesehen – kaum üblich ist. So lag es nahe, mit dem Erhebungsinstrument weitere Erfahrungen zu sammeln. Deshalb wurde die Befragung im folgenden Jahr in weiteren Dekanaten anderer Bistümer wiederholt. Im Bistum Würzburg erfolgte die Untersuchung 2010 für das Gebiet des Dekanates Würzburg-Stadt, 2011 dann im Erzbistum München-Freising für das Dekanat München-Innenstadt, im Bistum Osnabrück für das Dekanat Osnabrück-Stadt, in der Erzdiözese Köln wurden Daten für das gesamte Stadtdekanat Düsseldorf erhoben, das aus den einzelnen Dekanaten Mitte / Heerdt, Nord, Süd, Ost und Benrath besteht.

An die verantwortlichen Pfarrer bzw. *rectores ecclesiae* wurden kurz vor dem Osterfest entsprechende Fragebögen geschickt. Der Versand erfolgte in Würzburg direkt durch den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, in München und Osnabrück über die Dienststellen der Diözesanbeauftragten für die Liturgie und in Düsseldorf durch das Büro des katholischen Gemeindeverbands Düsseldorf. War ein Geistlicher für mehrere Kirchen verantwortlich, wurde er gebeten, auch eine entsprechende Anzahl von Fragebögen zu beantworten. Die Grundgesamtheit besteht somit aus allen Kirchen des jeweiligen Gebietes, in denen regelmäßige, öffentliche Gottesdienste stattfinden, nicht etwa aus den Pfarrgemeinden, Seelsorgeeinheiten o. ä.

Im Dekanat Osnabrück-Stadt existieren 22 Kirchen. Es liegen 10 beantwortete Fragebögen vor. Die Rücklaufquote beträgt damit 45,5 %. Im Dekanat München-Innenstadt befinden sich 18 Kirchen. Für 14 Kirchen wurden Fragebögen beantwortet. Die Rücklaufquote beträgt also 78 %. Von den 32 Kirchen des Dekanates Würzburg-Stadt wurden 31 Fragebögen beantwortet. Dies entspricht einer Rücklaufquote von 97 %. Im Stadtdekanat Düsseldorf existieren 70 Kirchen, von denen 68 beantwortete Fragebögen vorliegen. Hier beträgt die Rücklaufquote also ebenfalls 97 %.

Die Ergebnisse der über die Fragebögen gewonnenen Daten zur gottesdienstlichen Praxis in den Kirchen sind in diesem Band ab S. 351 vollständig wiedergegeben. Es handelt sich um reine Häufigkeitsauszählungen. Sie sind jeweils nach

Bistümern aufgeschlüsselt, so dass die unterschiedlichen Werte in den Tabellen direkt verglichen werden können. Im Falle des Stadtdekanates Düsseldorf wurden zum Einen die Zahlen für das gesamte Stadtdekanat angegeben, zum Anderen auch die Zahlen nur für das Dekanat Mitte / Heerdt, um die spezifische Situation in Innenstädten vergleichen zu können.

Die Fragebögen enthielten zudem einige offene Fragen. Unter Nr. 13 wurden die Befragten gebeten, zu beschreiben, wie der Ritus der Erhebung des Kreuzes am Karfreitag stattfand, wenn weder Form I noch Form II des Messbuchs gewählt wurden. Unter Nr. 32 wurden die Befragten aufgefordert, zu beschreiben, welche Änderungen in der Abfolge der Osternacht vorgenommen wurden. Unter Nr. 44 konnten die Befragten schließlich angeben, zu welchen Änderungen es im Vergleich zu den vergangenen Jahren in der Feier des Ostertriduum gekommen ist. Außerdem gab es die Möglichkeit zu weiteren Anmerkungen am Ende des Fragebogens. Die Antworten auf die offenen Fragen und weitere Anmerkungen finden sich in anonymisierter Form ebenfalls im Datenmaterial am Ende des Bandes.

Damit existieren nun Daten über verschiedene Orte, die jeweils wie Quasi-Vollerhebungen mehrerer separater Grundgesamtheiten aufzufassen sind, die verglichen werden können. Keinesfalls kann die Untersuchung als repräsentativ für Deutschland oder den deutschen Sprachraum angesehen werden. Sie wirft vielmehr einige lokale Schlaglichter auf die liturgische Praxis in den Zentren deutscher Großstädte. Die Ergebnisse gelten damit nur für die jeweiligen Orte und lassen sich nicht ohne weiteres verallgemeinern. Die Studie hat also explorativen Charakter. Der nächste Schritt wäre eine breiter angelegte repräsentative Studie, die zudem zielgerichteter auf das Norm-Praxis-Problem fokussiert. Trotz dieser Einschränkung zeigen sich in vielen Punkten recht eindeutige Tendenzen, so dass Rückschlüsse auf eine generelle Praxis und verallgemeinerte Interpretationen nicht unzulässig erscheinen.

Die Feier des Oster-Triduumms

Ergebnisse einer Befragung 1984 und 2010¹

Benjamin Leven / Martin Stuflesser

1 Einleitung

Den Höhepunkt des liturgischen Jahres bildet die Feier des österlichen Triduumms. Die Feiern von Gründonnerstag, Karfreitag und der Osternacht zeichnen sich durch eine Reihe ritueller Besonderheiten aus. So kennt etwa die Liturgie am Gründonnerstag den Ritus der Fußwaschung und der Übertragung des Allerheiligsten. Die Karfreitagsliturgie besitzt mit dem Wortgottesdienst, der Kreuzverehrung und der Kommunionfeier eine außergewöhnliche, singuläre Struktur. Auch die Osternacht ist – durch ihren vierteiligen Aufbau von Lichtfeier, Wortgottesdienst, Tauffeier und Eucharistiefeier – ebenfalls formal einzigartig.

Die derzeitige rituelle Gestalt dieser Feiern, wie sie sich im Messbuch findet, verdankt sich den liturgischen Reformen des 20. Jahrhunderts. Mit den Reformen und der Fixierung der Feiergestalt in liturgischen Texten und Rubriken – für das deutsche Sprachgebiet in der ersten Auflage des Messbuchs von 1975² – ist der Prozess der liturgischen Entwicklung jedoch nicht beendet.

Die Liturgie der Kar- und Ostertage, so wie sie tatsächlich vor Ort gefeiert wird, divergiert in ihrer konkreten Feiergestalt von Fall zu Fall. Dies geschieht einerseits in Bereichen, die durch das Messbuch – das „Drehbuch“ der Liturgie – und die liturgischen Rollenbücher nicht festgelegt sind oder wo Wahlmöglichkeiten bestehen, andererseits aber auch durch Abweichungen von den liturgischen Vorgaben.

Die Haltung der normgebenden kirchlichen Instanzen bezüglich solcher Abweichungen ist eindeutig. Artikel 22 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1963, der betont, dass außer Papst

¹ Erstmals erschienen in: HfD 65 (2011), 199–222.

² Spätere Auflagen des Messbuches (MB) bis hin zu MB 3. Aufl. bzw. MR 2002 bringen gegenüber MB 1975 weitere, wenngleich kleinere Änderungen, die z. B. bezüglich der Singweisen neue Auswahlmöglichkeiten bieten.

und Bischöfen „niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern“ (SC, Nr. 22,3) dürfe, wird regelmäßig eingeschränkt, so im Codex des kanonischen Rechtes (CIC)³, in der Grundordnung des Römischen Messbuches (GORM)⁴ oder auch, besonders nachdrücklich, in der Instruktion „Redemptionis Sacramentum“ (RS) von 2004.⁵

Aus diesen Bestimmungen kann nun gerade nicht auf eine einheitliche, normen-konforme Praxis geschlossen werden; eher weist das wiederholte Verbot auf das Gegenteil hin. Was Paul Bradshaw in Bezug auf die liturgischen Normen in der Frühen Kirche feststellt, trifft wohl auch heute zu: „That such regulations were made at all shows that the very opposite of what they were trying to promote must have been a widespread custom at that period“.⁶

Wenn die Liturgiewissenschaft sich also nicht darauf beschränken will, eine „Geschichte der normativen Ordnungen“⁷ zu erzählen, muss sie die konkrete

³ Vgl. c. 846 §1 CIC/1983.

⁴ Vgl. GORM (2007) Nr. 24.

⁵ Vgl. RS (2004) Nr. 31; 59 (Instruktion „Redemptionis Sacramentum“, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind [VApS 164], Bonn 2004).

Stefan Rau vertritt dagegen die Meinung, dass dieser Artikel nicht „auf das Erstellen der Agende eines konkreten Gottesdienstes zu beziehen“ sei (*Stefan Rau*, Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche [MThA 12], Altenberge 1990, 485). Vielmehr gehe es nur um die rechtliche „Rahmenordnung“ die zu ändern der einzelne Priester oder Gläubige keine Kompetenz habe (vgl. ebd., 359–360). Der Ausdruck „Liturgie“ sei darum in der Formulierung des Artikels durch „liturgisches Recht“ zu ersetzen (ebd.). Dies ergebe sich aus Artikel 11 der Liturgiekonstitution, in dem es heißt, die Seelsorger sollten „bei liturgischen Handlungen darüber wachen, dass nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern auch dass die Gläubigen bewusst, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“ (SC, Nr. 11). Rau ist der Ansicht, daraus ergebe sich für die Priester die Pflicht, „situationsgemäß Teile einzufügen“ (vgl. *Rau*, Liturgische Gesetzgebung, 359).

Allerdings scheinen die normgebenden Instanzen diese Interpretation nicht zu teilen. Im Rundschreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ wird die Bestimmung aus der Liturgiekonstitution direkt auf die einzelnen liturgischen Feiern der Kar- und Ostertage angewandt und gefordert, die Struktur dieser Feiern nicht abzuändern (vgl. Rundschreiben „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ [VApS 81], Bonn 1988, Nr. 30; 35). Die Instruktion „Redemptionis Sacramentum“ spricht gar konkret von „Texten der Liturgie“, die nicht geändert werden dürften (RS, Nr. 59) und verbietet „Änderungen, Kürzungen oder Hinzufügungen“ (RS, Nr. 31).

⁶ *Paul F. Bradshaw*, The Search for the origins of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy, Oxford u. a. 2002, 18.

⁷ *Winfried Haunerland*, Liturgiewissenschaftliche Zeitgeschichte. Zur Aktualität und zum Erkenntnisinteresse eines Forschungsprojektes, in: LJ 57 (2007) 243–265, hier 254.

Praxis – auch in ihrer Abweichung von diesen Ordnungen – in den Blick nehmen. Hierzu bedarf es auch qualitativer und quantitativer empirischer Erhebungen – Forschungsinstrumente, die in der Liturgiewissenschaft eher selten zur Anwendung kommen.

Exemplarisch für die Verwendung qualitativer Methoden der empirischen Religionsforschung ist die jüngst veröffentlichte ethnographische Studie „Ritual der Individualisten“ von Sarah Kubin,⁸ die auch in der Liturgiewissenschaft weite Beachtung gefunden hat. Die Autorin bietet einen Einblick in die Praxis des katholischen Gottesdienstes am Beispiel dreier Stuttgarter Kirchengemeinden. Der „Wandel“ der gottesdienstlichen Praxis, dem die Autorin nachgeht, sei durch Pluralisierung, Individualisierung und Informalisierung gekennzeichnet. Die Autorin widmet sich in ihrer Studie auch den Motivationen derjenigen, die für die Gestaltung des Gottesdienstes Verantwortung tragen. So sähen die Pfarrer unter anderem die Notwendigkeit, das religiöse Ritual des Sonntagsgottesdienstes für die Teilnehmer zu „plausibilisieren“. Dies geschehe durch eine „stimmige“ und „authentische“ Gestaltung, durch Erklärungen, textliche Vereinfachungen sowie durch Einbindung von Elementen, die die Beteiligung fördern und die Vermeidung von Elementen, die als zu negativ oder als zu stark hierarchisch geprägt empfunden werden.⁹ Die befragten Pfarrer betonten dabei, dass die notwendigen „Zugangserleichterungen“ nicht zu Verharmlosungen werden dürften.¹⁰

Die Autorin gibt einen Überblick über die allgemeinen Tendenzen in der liturgischen Praxis der Pfarrgemeinden. Auf die Gestaltung besonderer liturgischer Zeiten, wie z. B. der Kar- und Ostertage geht sie jedoch nur am Rande ein.

Aufgrund der Vielzahl von Besonderheiten in der Liturgie des österlichen Triduums stellt das liturgische „Drehbuch“ die Verantwortlichen vor besondere Herausforderungen. Wie sieht also hier die konkrete Umsetzung aus? Wie geht man in der Praxis dieser Feiern mit den liturgischen Normen und den Vorgaben der liturgischen Bücher um? Wo gibt es Abweichungen vom „Drehbuch“, was sind mögliche Gründe dafür? Und wie hat sich die Praxis in den letzten Jahrzehnten verändert? Die vorliegenden Ausführungen sollen erste Antworten auf diese Fragen geben und wollen die beobachteten Entwicklungen mit aktuellen Diskussionen aus dem Bereich der liturgischen Praxis und ihrer theologischen Reflexion in Verbindung bringen.

⁸ Sarah Kubin, *Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes* (Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 32), Tübingen 2009.

⁹ Vgl. ebd., 164–165.

¹⁰ Vgl. ebd., 67–69; 77–83.

2 Zur methodischen Vorgehensweise

Im Jahr 1984 wurde im Rahmen einer Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg eine Befragung zur liturgischen Praxis der Kar- und Ostertage in den Pfarr- und Ordenskirchen des Dekanats Würzburg-Stadt durchgeführt.¹¹ Die damalige Befragung wird in der hier vorgestellten Studie neu ausgewertet und mit den Ergebnissen einer Befragung verglichen, die 26 Jahre später, zum Osterfest 2010, im gleichen Dekanat durchgeführt wurde.¹² Damit die Vergleichbarkeit gewährleistet ist, wurden die damals gestellten Fragen in der neuen Untersuchung weitestgehend beibehalten. Lediglich missverständliche Formulierungen und nicht disjunkte Antwortkategorien wurden leicht angepasst. Des Weiteren wurde der Bogen um einige neue Fragen ergänzt.

Der Fragebogen wurde kurz vor dem Osterfest per Post an die verantwortlichen Pfarrer bzw. *rectores ecclesiae* versandt. War ein Geistlicher für mehrere Kirchen verantwortlich, wurde er gebeten, auch eine entsprechende Anzahl von Fragebögen zu beantworten. Aus dem Jahr 1984 lagen Daten über 28 Pfarr- und Ordenskirchen vor. Im Jahr 2010 waren es 31 Kirchen, wobei über eine der 1984 dokumentierten Kirchen in der neuen Befragung keine Daten gewonnen werden konnten. Die Rücklaufquote der versandten Bögen betrug 96,9 %.

Die Untersuchung ist damit als Vollerhebung anzusehen. Auf den Test von Korrelationen auf Signifikanz kann also verzichtet werden. Die Ergebnisse gelten nur für das Untersuchungsgebiet, nämlich das Dekanat Würzburg-Stadt. Die Studie bleibt – wie die Untersuchung von Kubin – insofern exemplarisch, es kann nicht ohne weiteres auf die generelle Praxis in Deutschland geschlossen werden.

Ferner ist zu bemerken, dass Unterschiede, die sich im Jahr 2010 im Vergleich zu 1984 ergeben, nicht einfach kurzfristigen, „willkürlichen“ Schwankungen geschuldet sind. Eher dürften längerfristige Entwicklungen eine Rolle spielen. Dies ergibt sich daraus, dass die Praxis im Ganzen als recht stabil anzusehen ist: Auf die Frage, ob es im Vergleich zu den letzten Jahren Änderungen gegeben habe, antworteten 2010 mehr als Dreiviertel der Befragten (76,7 %) mit „Nein“.

Im Folgenden sollen die Ergebnisse der Befragungen dargestellt, verglichen und interpretiert werden. In die Interpretation werden aktuelle theoretische und praktische Diskussionen einbezogen. Hierzu wurden Textbeiträge aus liturgiewissenschaftlichen und praxisbezogenen Zeitschriften ausgewertet, insbesondere aus der Zeitschrift „Gottesdienst“ (gd) des Deutschen Liturgischen Instituts Trier.

¹¹ Vgl. *Gabriele Marsch*, Österliche Bußzeit und Osterfeier in Würzburg. Eine liturgische Topographie. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Würzburg 1985.

¹² Die Umfrage wurde durchgeführt im Rahmen des DFG-Projekts „Die Liturgiereform und ihr theologischer Rezeptionsprozess. Zur ortskirchlichen Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils“ am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Würzburg.

3 Darstellung, Vergleich und Interpretation der Ergebnisse

3.1 Gründonnerstag

3.1.1 Die Fußwaschung

Der Ritus der Fußwaschung ist eine wichtige Besonderheit der Liturgie am Gründonnerstag, gleichwohl ist sie kein verpflichtender Teil der Liturgie. Das Messbuch in seiner derzeit für den deutschen Sprachraum gültigen zweiten Auflage stellt ihre Durchführung unter die Bedingung, dass „die seelsorgerlichen Verhältnisse es anraten“.¹³ Sinn und Zeichenhaftigkeit der Fußwaschung werden seit längerem diskutiert. Eine seit den 80er Jahren häufig erörterte Frage ist, welcher Personenkreis am Ritus teilnehmen soll und darf.¹⁴ Gelegentlich werden Formen praktiziert, die „die Aufgabe der ganzen Gemeinde zum geschwisterlichen Dienst aneinander“¹⁵ zum Ausdruck bringen sollen, so etwa ein gegenseitiges Fußwaschen von Vertretern verschiedener Gruppen der Gemeinde.¹⁶ Auch Alternativformen werden vorgeschlagen, wie das Verteilen von sozialen Diensten aus einem zuvor erstellten Katalog während der Liturgie.¹⁷

Daneben werden immer wieder Bedenken angemeldet, ob der Ritus der Fußwaschung „noch zeitgemäß“ sei. Man diskutiert deshalb Alternativen¹⁸ und im Jahr 1999 taucht in der Zeitschrift „Gottesdienst“ zum ersten Mal der Vorschlag einer Händewaschung auf, hier für den Gottesdienst mit gebrechlichen Menschen in einem Krankenhaus.¹⁹ Im Jahr 2001 wird dann abermals von einer Händewaschung berichtet, diesmal als praktikable Ausweitung der Handlung auf die ganze

¹³ Vgl. Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Karwoche und Osteroktav. Ergänzt um die Feier der Taufe und der Firmung sowie die Weihe der Öle. Solothurn u. a. 21996, 26.

¹⁴ Vgl. die Diskussionsbeiträge in der Zeitschrift „Gottesdienst“: gd 21 (1987) 37; 68. gd 25 (1991) 22; 62 sowie gd 27 (1993) 43; 71.

¹⁵ Gertrud Jansen, Fußwaschung – Weiterentwicklung, in: gd 27 (1993) 46.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Vgl. Ursula Popies, Modelle. Kommunikationsorgan für die Pfarrgemeinderäte des Vikariates unter dem Wienerwald (22/1986) 9, Auszug abgedruckt in: gd 21 (1987) 52.

¹⁸ So z. B. das Abwischen der Schuhe mit einem Staubtuch (vgl. den Bericht der gd-Redaktion: gd 21 [1987] 36).

¹⁹ Vgl. den Kommentar *Feineis* zu „Fußwaschung – noch zeitgemäß?“ (gd 1/99) in: gd 33 (1999) 37.

Gemeinde statt einer Fußwaschung einzelner.²⁰ Als weitere Alternative wird die Praxis vorgestellt, dass der Zelebrant Wasser auf den Boden schüttet und anschließend aufwäscht. Der Grund: Das Zeichen der Fußwaschung werde „weitgehend nicht mehr verstanden, ja falsch rezipiert“.²¹ In einer späteren Ausgabe der Zeitschrift berichtet ein weiterer Pfarrer von der Händewaschung und führt als Grund für die Verwendung dieser Form an, die Fußwaschung einzelner Gläubiger werde als „albern wirkendes Schauspiel“ empfunden.²²

Martin Klöckener reagiert ablehnend auf solche Vorschläge:²³ Wo die „Gefahr der Verwunderung und des Missverständnisses“ bestehe, sei von der Fußwaschung lieber ganz abzusehen als sie durch andere „Waschungen“ zu ersetzen. Diese könnten die „Bedeutungsfülle“ der Fußwaschung „nicht entfalten“. Auch

²⁰ Vgl. den Vorschlag von *Michael Pfeifer* zur „Hände-Waschung“ im Beitrag „Überzeugend? Zwei Versuche mit Alternativen zur Fuß-Waschung am Gründonnerstag“, in: gd 35 (2001) 22.

²¹ Ebd.

²² Siehe den Kommentar von *Albrecht Eßler* zu „Überzeugend?“ (gd 3/01) in: gd 35 (2001) 47. Winfried Haunerland ist überzeugt, dass die Frage, inwiefern es sinnvoll ist, den Ritus zu modifizieren oder zu ersetzen, im Wesentlichen davon abhängt, wie man ihn versteht: als mimetischen Ritus, d. h. als Dramatisierung des Evangeliums, oder als anamnetische „Nachfolgehandlung“, also einen das Beispiel Jesu aus dem Evangelium aufnehmenden, mehr oder weniger symbolischen „Liebesdienst“ (vgl. *Winfried Haunerland*, Die Fußwaschung am Gründonnerstag – Evangelienpiel oder Nachfolgehandlung?, in: LJ 48 [1998] 79–95). Der Autor macht deutlich, dass sich in der Tradition für beide Auffassungen Beispiele finden. So werde in den liturgischen Fußwaschungsfeiern der Christen östlicher Riten das Evangelium genau nachgespielt. In der syrischen Tradition würden die zwölf zur Fußwaschung ausgewählten Männer gar einzeln mit den Namen der Apostel aufgerufen (vgl. ebd., 79 f.). Haunerland verweist aber auch auf das im Westen seit dem Frühmittelalter in unterschiedlichsten Formen am Gründonnerstag praktizierte *mandatum pauperum*. Dieses wurde (sowohl mit liturgischem Rahmen als auch nicht-liturgisch) an Armen und Bedürftigen begangen und war oft mit einer Bewirtung und einer Almosengabe verbunden (vgl. ebd., 81–85). Der mimetische Aspekt scheint hier in den Hintergrund zu treten. Bei der Einfügung der Fußwaschung in die Messe vom Letzten Abendmahl im Zuge der Karwochenreform Pius XII. (zuvor fand die Fußwaschung außerhalb der Messe statt), habe man den Ritus jedoch eher im Sinne eines Nachspiels verstanden: Es sind genau zwölf Männer vorgesehen und der Zelebrant legt, wie Jesus im Johannesevangelium, zunächst das Gewand ab und umgürtet sich mit einem Leinentuch (vgl. ebd., 85–86). Da jedoch das nach dem Konzil reformierte Missale von 1970 auf diese Vorschriften wieder verzichtet – es gibt keine zahlenmäßige Festlegung, der Priester legt das Gewand nur „wenn es nötig ist“ ab – komme es hier zu einer neuerlichen Akzentverschiebung hin zu einem mehr anamnetischen Verständnis (vgl. ebd., 88). Haunerland hält darum eine „organische Fortentwicklung“ des Ritus für möglich und notwendig (so schlägt er zum Beispiel die Einbindung von „Ausgegrenzten und Benachteiligten“ in die liturgische Handlung vor [vgl. ebd., 91]), willkürliche „Ersatzhandlungen“ und „kreative Experimente“ lehnt er jedoch ab. Die „geprägte Form“ sei es, die „je neu mit Leben gefüllt“ werden müsse (vgl. ebd., 94).

²³ *Martin Klöckener*, Keine Alternativen. Zu „Überzeugend? Zwei Versuche mit Alternativen zur Fuß-Waschung am Gründonnerstag“ (gd 3/01), in: gd 35 (2001) 48.

seien sie kulturell nicht plausibler oder alltagsnäher als die Fußwaschung: Allenfalls wüschen in unserer Kultur Eltern ihren Kleinkindern die Hände. Zudem sei die Händewaschung biblisch im Umfeld der Kar- und Ostertage ganz anders besetzt: Der Autor fühlt sich an die Händewaschung des Pilatus (Mt 27,24) erinnert.²⁴

Auch im untersuchten Dekanat wurden die diskutierten Alternativen zur Fußwaschung praktiziert. Im Jahr 2010 fand in 13,3 % der Messen des Gründonnerstags eine Händewaschung statt. In 57,7 % der Feiern wurde die Fußwaschung praktiziert. Gar keine „Waschung“ gab es in 30 % der Fälle. Dieser Wert ist im Vergleich zu 1984 leicht gesunken. Damals verzichteten noch 35,7 % der Feiern auf den Ritus; in rund zwei Dritteln der Fälle fand er statt.

3.1.2 Kommunion unter beiden Gestalten

Bezüglich der Kommunionsspendung weicht das II. Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution von der bisherigen Regelung ab und erklärt, dass unter bestimmten Bedingungen die Kommunion auch unter beiden Gestalten gewährt werden könne (vgl. SC, Nr. 55). Diese Bedingungen werden in der Folgezeit näher definiert. Die derzeit geltenden Normen erlauben eine recht weitgehende Anwendung dieser Möglichkeit.²⁵ Es ist liturgiewissenschaftlicher Konsens, dass die Kommunion unter beiden Gestalten wegen ihrer „vollen Zeichenhaftigkeit“ – wie es die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch (AEM)²⁶ ausdrückt – eigentlich grundsätzlich wünschenswert ist.²⁷ Während in anderen Teilen der katholischen Kirche, so in den USA, die Kommunion unter beiden Gestalten größtenteils zur Regel geworden ist,²⁸ hat sich die Praxis in Deutschland bislang nicht flächendeckend durchsetzen können. Immer wieder wird allerdings davon berichtet, dass die Kommunion unter beiden Gestalten „ausnahmsweise“ am Gründon-

²⁴ Die Praxis einer Händewaschung ist jedoch nicht ohne historisches Vorbild. Schäfer weist in seiner liturgiegeschichtlichen Untersuchung zur Fußwaschung darauf hin, dass im 16. Jahrhundert im Stift Klosterneuburg lediglich eine Händewaschung praktiziert worden sei, die zuvor in der monastischen Tradition die Fußwaschung ergänzen konnte (vgl. *Thomas Schäfer*, *Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie* [Texte und Arbeiten, I/47]. Beuron 1956, 87). Eine ausschließliche Händewaschung mit Almosengabe sei auch für St. Denys bei Paris im 18. Jahrhundert belegt (vgl. ebd., 33; 41).

²⁵ Vgl. *Hans-Bernhard Meyer*, „Trinket alle daraus“. Die kirchlichen Dokumente zur Kelchkommunion und ihre Interpretation, in: gd 24 (1990) 137–139, hier 139.

²⁶ Vgl. AEM, Nr. 240 (abgedruckt in: *Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch*, Einsiedeln u. a. 1976, 23*–73*, hier 58*).

²⁷ Vgl. „... und trinket alle daraus“. Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden, hg. v. *Heinrich Spaemann*, Freiburg Br. u. a. 1986.

²⁸ Vgl. *Klaus Jung*, Anregend. Erfahrungen bei Gottesdiensten in den USA, in: gd 28 (1994) 14.

nerstag gereicht wird.²⁹ Insofern ist zu fragen, ob die Tendenz besteht, dass diese Form der Kommunionsspendung, wie die Fußwaschung und die weiteren liturgischen Eigenheiten an Karfreitag und Ostern, zu einer Art „Sonderritus“ des Gründonnerstags wird.

Um dieser Frage nachzugehen, wurde im Jahr 2010 zusätzlich nach der Kommunion unter beiden Gestalten gefragt. Tatsächlich war diese bei zwei Dritteln (76,7 %) der Feiern möglich. Die vermutete Tendenz scheint sich also zu bestätigen.

Gleichzeitig fällt in der Befragung auf, dass zwischen dem Angebot der Kommunion unter beiden Gestalten und der Begehung der (Hände- bzw.) Fußwaschung – ebenfalls ein eindrückliches liturgisches Zeichen – kaum ein Zusammenhang besteht. Der Koeffizient φ beträgt 0,036.³⁰ Das heißt: Wo man die Fuß- oder Händewaschung durchführt, wird man nicht immer auch die Kommunion unter beiden Gestalten anbieten und umgekehrt. Das Ideal der vollen Zeichenhaftigkeit und Sinnfälligkeit der liturgischen Handlungen wird also möglicherweise von eher pragmatischen Erwägungen bezüglich der Dauer der Feier begrenzt. Allerdings wurde nur in einer Minderheit der Feiern (zwei) auf beide Elemente (Fußwaschung und Kommunion unter beiden Gestalten) verzichtet.

3.1.3 Eucharistische Anbetung

Laut Messbuch soll den Gläubigen „nahegelegt werden (...), eine nächtliche Anbetung vor dem Allerheiligsten“ zu halten.³¹ Diese Anbetung fand 1984 in 96,4 % der Kirchen statt, in 3,6 % (in absoluten Zahlen: einer) gab es keine Anbetung. Im Jahr 2010 blieben die Werte nahezu unverändert. In 93,3 % der Fälle gab es eine Anbetung, in 6,7 %, d. h. in zwei Kirchen (es handelt sich in beiden Fällen um Ordenskirchen) fand keine Anbetung statt.

²⁹ Vgl. z. B. den Kommentar von *Johannes Scho*, in: *gd* 32 (1998) 102.

³⁰ Der Koeffizient φ drückt die Stärke des Zusammenhangs zwischen zwei dichotomen Variablen aus und bewegt sich zwischen -1 und 1. Im Falle der Unabhängigkeit der Variablen nimmt der Koeffizient den Wert 0 an. Zusammenhänge, die kleiner als +/- 0,1 sind, werden generell als schwach bezeichnet. Als starke Beziehungen werden Koeffizienten, die einen Betrag von +/- 0,3 übersteigen, eingestuft (vgl. *Helge Toutenburg / Christian Heumann*, *Deskriptive Statistik. Eine Einführung in Methoden und Anwendungen mit R und SPSS* [Springer-Lehrbuch], Berlin-Heidelberg 2008, 112. Dazu auch: *Jürgen Maier* u. a., *Methoden der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse. Arbeitsbuch mit Beispielen aus der politischen Soziologie* [Lehr- und Handbücher der Politikwissenschaft], München 2000, 50).

³¹ Messbuch I, [39], Nr. 21.

3.2 Karfreitag

3.2.1 Große Fürbitten

Zu den vielen Besonderheiten der Karfreitagsliturgie gehören die Großen Fürbitten. Darüber, wie jene *Orationes Sollemnes* an ihren Platz in der Karfreitagsliturgie gelangt sind, besteht liturgie-geschichtlich keine Klarheit. Sicher ist, dass sich in ihnen ein Formular des im christlichen Gottesdienst seit frühester Zeit üblichen – und nach der Liturgiereform des 20. Jahrhunderts im römischen Ritus wieder eingeführten – Allgemeinen Gebetes erhalten hat.³²

Im Zuge der Liturgiereform wurde das Gebet in drei Schritten (1955, 1965 und 1970) gründlich überarbeitet und zum Teil neuformuliert.³³ Die deutsche Übersetzung des Gebetes nahm in einigen Details weitere inhaltliche Modifikationen vor.³⁴ Es wurden große Bemühungen unternommen, um den Text der Fürbitten am Karfreitag den neuen Kriterien und veränderten Verhältnissen anzupassen.

³² Vgl. *Paul de Clerck*, *La prière universelle dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Münster 1977. Der Gebetstext geht in seinen ältesten Teilen auf das Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jahrhunderts zurück und erfährt im 5. Jahrhundert eine Redaktion (vgl. *Anton Baumstark*, Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit, in: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*. Festgabe Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag [14. März 1922], hg. v. *Albert M. Koeniger*, Bonn-Leipzig 1922, 53–72; *Geoffrey G. Willis*, *The Solemn Prayers of Good Friday*, in: *Ders.*, *Essays in Early Roman Liturgy*, London 1964, 39–48; *de Clerck*, *La prière universelle*, 142–143). Im 6. Jahrhundert verschwindet das Allgemeine Gebet (vgl. *de Clerck*, *La prière universelle*, 292). Es erhält sich in Form der *Orationes Sollemnes* am Karfreitag. Diese werden so zu einer „Spezialität“ dieses Tages.

³³ Vgl. *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus. Editio iuxta typicam Vaticanum*, Regensburg 1956, 94–102; *Variationes in ordinem hebdomadae sanctae inducendae. Editio typica*, Città del Vaticano 1965, 19–22; *Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica*, Città del Vaticano 1970, 251–256. Die Überarbeitung verfolgte zwei Ziele: Einerseits wurde das Gebet den veränderten historischen Verhältnissen angepasst: So betete man statt für den Kaiser nun *pro omnibus rempublicam moderantibus*. Andererseits suchte man das „ökumenische Klima des Konzils“ zu berücksichtigen, wie Annibale Bugnini, einer der wichtigsten Protagonisten der Liturgiereform, berichtet (vgl. *Annibale Bugnini*, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe, hg. v. *Johannes Wagner*, Freiburg Br. 1988, 41). Dies geschah, indem man die die Kirche umgebende „religiöse Welt“, die in einigen Fürbitten des Formulars thematisiert wird, neu gliederte. Statt, wie in der alten Fassung, für Häretiker, Schismatiker, Juden und Heiden, betete man nun für „alle Brüder und Schwestern, die an Christus glauben“, für die Juden, für alle, die nicht an Christus glauben und auch für diejenigen, die nicht an Gott glauben.

³⁴ Vgl. *Messbuch*, 69–87.

Gleichwohl finden sich z. B. in liturgischen Arbeitsbüchern auch Alternativtexte.³⁵ Bereits 1984 wurde gefragt, ob statt der Großen Fürbitten aus dem Messbuch andere Fürbitten verwendet würden. Doch hielt man sich bei den Großen Fürbitten Mitte der 80er Jahre in fast allen Feiern an den Wortlaut des Messbuchs. In 96,4 % der Feiern wurden damals die Großen Fürbitten des Messbuchs verwendet, nur in einem Fall (3,6 %) fand ein anderer Gebetstext Verwendung. Im Jahr 2010 hat sich die Situation stark verändert. Die Großen Fürbitten des Messbuchs wurden nur in 46,7 % der Feiern gebetet, in 53,5 % der Feiern wurden andere Fürbitten gebetet.

Das Messbuch bietet die Möglichkeit an, eine Auswahl aus der Zahl der Fürbitten zu treffen.³⁶ Diese Möglichkeit wurde 1984 in 42,9 % der Fälle genutzt, in 57,1 % wird das vollständige Formular gebetet. Unter denen, die die Großen Fürbitten im Jahr 2010 beteten, wurde von 38,9 % eine Auswahl getroffen, 61,1 % beteten die Fürbitten vollständig.³⁷

Der Ruf „Beugte die Knie – Erhebet Euch“ wird heute weitgehend als eine Besonderheit der Großen Fürbitten wahrgenommen. Bis zur Liturgiereform war er jedoch bei einer Reihe von weiteren Gelegenheiten in der Liturgie üblich.³⁸ War er vor der Reform verpflichtend, so heißt es heute im Messbuch, dass er eingefügt werden kann, wenn es „angebracht erscheint, den überlieferten Brauch (...) bei-

³⁵ Vgl. z. B. 1. Fastensonntag bis Osternacht. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Gottes Volk, Lesejahr B, 97, 3, hg. v. Franz-Josef Orttemper, Stuttgart 1997, 91–93.

³⁶ Vgl. Messbuch, 67.

³⁷ Für die Feier des Karfreitags in einer Gemeinde des untersuchten Dekanats liegt ein vollständiges Skript vor, aus dem auch der Wortlaut der dort verwendeten Fürbitten entnommen werden kann. Es handelt sich zum Teil um Umformulierungen der Gebetsanliegen, wie sie im Messbuch stehen, gelegentlich sind zwei Anliegen zusammengefasst, es fallen Bitten weg, und es werden neue Gebete hinzugefügt. So wird die Bitte „Für alle, die nicht an Christus glauben“ ersetzt durch eine Bitte für die Muslime. Auch eine Bitte für die Verstorbenen wird eingefügt. Bemerkenswert ist der Wortlaut der Fürbitte für die Juden. Bei dieser handelt es sich um eine freie Übertragung der lateinischen Bitte *pro iudaeis*, die Benedikt XVI. im Jahr 2008 für die so genannte *forma extraordinaria* des Römischen Ritus, d. h. für die wieder zugelassene „vorkonziliare“ Feier der Liturgie nach dem Missale Johannes XXIII. von 1962, neuformuliert hat. Der Wortlaut dieser Bitte führte damals zu heftiger öffentlicher Kritik (vgl. die Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 29. Februar 2008. Online verfügbar unter <http://www.jcrelations.net/de/?item=2934> [4.5.2011]). Als Reaktion auf diese Kritik wurde in einem Kommuniqué des vatikanischen Staatssekretariats unter anderem hervorgehoben, dass das Gebet für die Juden im Messbuch von 1970 weiterhin gültig bleibe und „die ordentliche Form des Fürbittgebets der Katholiken“ sei (Kommunique des Staatssekretariats bezüglich der neuen Fürbitte „Oremus et pro Iudaeis“ vom 4. April 2008. Online verfügbar unter http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20080404_oremus-pro-iudaeis_ge.html [4.5.2011]).

³⁸ Vgl. Andreas Heinz, Art. „Flectamus Genua“, in: *3LThK* 3, 1316–1317.

zubehalten“.³⁹ Während man ihn im Jahr 1984 in zwei Dritteln der Fälle (75 %) einfügte, wurde er im Jahr 2010 dort, wo die Großen Fürbitten verwendet wurden, fast grundsätzlich gebraucht (93,3 %), nur in einem Fall wurde er ausgelassen (6,7 %).

Es ist also eine doppelte Entwicklung festzustellen. Einerseits gibt es eine starke Tendenz, die Großen Fürbitten durch einen Alternativtext zu ersetzen. Andererseits ist bei denen, die am Text des Messbuchs festhalten, die Tendenz zu beobachten, sich stärker am „überlieferten Brauch“ zu orientieren.

3.2.2. Kreuzverehrung

Der Ritus der Kreuzverehrung in der Karfreitagsliturgie beginnt mit der so genannten Erhebung des Kreuzes. Dazu bietet das Messbuch zwei Formen an. In der ersten Form wird das Kreuz stufenweise enthüllt, in der zweiten Form wird sogleich ein unverhülltes Kreuz zur Verehrung in den Altarraum getragen.⁴⁰ Der Unterschied zwischen den beiden Formen besteht darin, so Helmut Büsse, dass die erste Form „stärker hochmittelalterlichem Dramatisierungsbedürfnis“ verhaftet sei.⁴¹ Mit der zweiten Variante stellt das Messbuch also eine weniger dramatisierende, nüchterne Alternative zur Verfügung.

Die zweite Form der Erhebung wurde 1984 in 14,3 % der Fälle gewählt. In 71,4 % entschied man sich für die erste Form. In 7,1 % der Feiern am Karfreitag geschah die Kreuzverehrung in einer alternativen Form, für weitere 7,1 % wurden keine Angaben gemacht. Im Jahr 2010 hat die erste Form dazugewonnen: Sie wurde in 83,9 % der Fälle gewählt. Die zweite Form kam auf 9,7 % und in 6,5 % der Liturgien wurde eine Alternativform gewählt.

Ganz offensichtlich ist das Bedürfnis nach einer weniger dramatisierenden, eher nüchternen liturgischen Form in diesem Fall gering. Die weitaus größte Zahl der Verantwortlichen – im Jahr 2010 noch deutlich mehr als 1984 – optiert für die „dramatisierende“ Form der Kreuzerhebung.

Für das Jahr 2010 wurde auch die Art und Weise der Kreuzverehrung erhoben. In der entsprechenden Rubrik des Messbuchs ist die Rede von einer Kniebeuge oder einem anderen Zeichen der Verehrung, als Beispiel wird ein Kuss des Kreuzes angeführt.⁴² Die Kniebeuge wird in 93,3 % der Feiern praktiziert, in

³⁹ Messbuch, 67.

⁴⁰ Die erste Form entspricht weitgehend der Praxis vor der Reform. Die zweite Form ist dem ambrosianischen Ritus entnommen (vgl. *Anne-Madeleine Plum*, *Adoratio crucis* in Ritus und Gesang. Die Verehrung des Kreuzes in liturgischer Feier und in zehn exemplarischen Passionsliedern [PiLi 17], Tübingen 2006, 142).

⁴¹ *Helmut Büsse*, Die Gedächtnisfeier des Leidens Christi. Überlegungen zur gegenwärtigen Struktur der Karfreitagsliturgie, in: LJ 22 (1972) 27–41, hier 32.

⁴² Vgl. Messbuch, 90.

54,8 % werden Blumen am Kreuz niedergelegt, in 38,7 % ist eine Verneigung üblich, der Kuss des Kreuzes in 19,4 %, in 16,1 % der Fälle wird das Kreuz durch das Niederlegen von Symbolgegenständen verehrt und in 3,1 % durch Berührung. Die Statistik offenbart hier eine bemerkenswerte Vielfalt von Möglichkeiten der Verehrung. Die Kreuzverehrung wird so für die Gottesdienstteilnehmer zu einem recht individuell gestaltbaren Moment der Begegnung mit dem Kreuz.

Ein weiteres Detail ist hervorzuheben. Im Jahr 1984 gab man in immerhin 25 % der Fälle an, dass die Kreuzverehrung ausschließlich durch den Altardienst erfolge. Dies ist umso erstaunlicher, als diese Möglichkeit der aktiven Beteiligung der Gläubigen an dieser Stelle nie, auch nicht im *Missale Romanum* von 1570, ausgeschlossen war.⁴³ Im Jahr 2010 wurde das Kreuz dagegen nur noch in 6,9 % der Feiern (zwei) ausschließlich durch den Altardienst verehrt, eine davon war die Karfreitagsliturgie im Würzburger Dom. Grund hierfür ist möglicherweise die Rubrik aus dem Messbuch, dass „wenn wegen der Größe der Gemeinde nicht alle einzeln zum Kreuz hinzutreten können“, nur ein Teil der Gemeinde das Kreuz durch Kniebeuge verehren möge, die Übrigen es aber in stillem Gebet verehren sollen.⁴⁴

Offensichtlich haben in der Vergangenheit pragmatische Erwägungen – aufgrund einer zu großen Teilnehmerzahl würde die Liturgie zu lang – zu einer knappen Form der Kreuzverehrung geführt. Heute scheinen solche Motive kaum noch eine Rolle zu spielen. Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass die Kreuzverehrung mittlerweile als eigentlicher Höhepunkt der Karfreitagsliturgie wahrgenommen wird.⁴⁵

3.2.3 Kommunionfeier

Im Jahr 2010 wurde gefragt, ob die im Messbuch als dritter Teil der Karfreitagsliturgie vorgesehene Kommunionfeier stattfand. Dies war in ca. der Hälfte der Feiern (48,4 %) nicht der Fall. Möglicherweise besteht in dem Maß, wie die Kreuzverehrung als Höhepunkt der Feier empfunden wird, die Tendenz, die sich anschließende Kommunionfeier wegfällen zu lassen. Ein Vergleich mit 1984 ist jedoch nicht möglich, da eine entsprechende Frage in der damaligen Erhebung nicht gestellt wurde.

Seit der Karwochenreform Pius XII. wird über den Sinn des Kommunionteils der Karfreitagsliturgie debattiert. Den Hintergrund der Diskussion bildet die litur-

⁴³ Vgl. *Plum*, *Adoratio crucis* (wie Anm. 40), 138. Freilich spielte die Karfreitagsliturgie vor der Karwochenreform Pius XII. keine hervorgehobene Rolle, fand sie doch „in aller Stille“ am Karfreitagmorgen statt. Es ist schwer zu sagen, in welchem Umfang es hier überhaupt zur Beteiligung von Gläubigen kam (vgl. ebd., 139).

⁴⁴ Vgl. Messbuch, 90.

⁴⁵ Vgl. *Plum*, *Adoratio crucis* (wie Anm. 40), 145.

giegeschichtliche Erkenntnis, dass die Liturgie des Karfreitags in ihren ältesten greifbaren Formen keine Kommunion kannte.⁴⁶

In der jüngeren Vergangenheit wird die Frage nach der Kommunionfeier am Karfreitag auch unter den „Praktikern“ wieder verstärkt aufgeworfen und diskutiert.⁴⁷ Die Zahlen der hier vorgestellten Untersuchung belegen, dass in der Praxis längst Veränderungen vorgenommen wurden, denn die Karfreitagsliturgie endet nur noch in der Hälfte der Fälle mit der Kommunionfeier.

Auffällig ist, dass zwischen dieser Normabweichung und der anderen beobachteten Abweichung von den Vorgaben des Messbuchs, nämlich der Verwendung alternativer Gebetstexte anstelle der Großen Fürbitten, nur ein schwacher Zusammenhang besteht: Der Koeffizient φ beträgt 0,063. Wo die Großen Fürbitten ersetzt werden, verzichtet man nicht zwangsläufig auch auf die Kommunionfeier und umgekehrt. Die verschiedenen Normabweichungen in der Karfreitagsliturgie lassen sich also nicht durch eine gemeinsame Ursache erklären. Die Motive scheinen jeweils sehr unterschiedliche zu sein. Ein allgemeines Bedürfnis nach

⁴⁶ Doch bereits seit dem 7. oder 8. Jahrhundert erhielten die Gläubigen die Möglichkeit, am Karfreitag die zuvor am Gründonnerstag konsekrierten Gaben zu empfangen. Seit dem 13. Jahrhundert kommunizierte dann nur noch der Zelebrant, was, so wird vermutet, auf den allgemeinen Rückgang der Kommunionhäufigkeit in dieser Zeit zurückzuführen ist (vgl. *Josef A. Jungmann*, Die Kommunion am Karfreitag, in: *ZkTh* 75 [1953] 465–470). Im Vorfeld der Reform formuliert Bernard Capelle dann die Alternativen: Entweder müsse der ganze Kommunionritus wegfallen oder die Kommunion müsse auch den Gläubigen gewährt werden (vgl. *Bernard Capelle*, Der Karfreitag, in: *LJ* 3 [1953] 263–282, hier 278–281). Bei der Neuordnung der Karwochenliturgie 1956 entscheidet man sich für die zweite Lösung, an der auch im neuen Missale von 1970 festgehalten wird. Die Diskussion geht jedoch weiter. 1970 plädiert Hansjakob Becker für einen *ritus minor* der Karfreitagsliturgie ohne Kommunionteil, der neben einem *ritus maior* zur Wahl stehen sollte (vgl. *Hansjakob Becker*, Kommunion am Karfreitag? Gedanken zum Entwurf der Liturgie der Heiligen Woche, in: *BiLi* 43 [1970] 16–22, hier 19). Eine Feier ohne Kommunionteil sei „durch die Beschränkung auf Wort und Kreuz einfacher und dichter“ (ebd., 17). Zudem könne so deutlich werden, dass „ein Wortgottesdienst mehr ist als eine aus dem Priestermangel geborene Notlösung“ (ebd.). Das Wegfallen des Kommunionteils ermögliche es außerdem, die übrig bleibenden Teile besser zu Geltung kommen zu lassen (vgl. ebd., 18). Auch die „Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch“, die ab 1988 an einer Revision des deutschsprachigen Messbuchs arbeitete und 1995 ihre Ergebnisse publizierte schlägt vor, die Kommunion am Karfreitag wegfällen zu lassen. Stattdessen empfiehlt sie die Struktur Wortgottesdienst – Kreuzverehrung – Große Fürbitten (vgl. Studien und Entwürfe zur Messfeier. Unter Mitarbeit von *Roland Bachleitner* u. a. [Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet, 1], hg. v. *Eduard Nagel*, Freiburg Br. 1995, 228–299). Die Kreuzverehrung, so die Kommission, sei „besser vor dem aufgerichteten Kreuz zu sprechen“, denn durch das Kreuzgeschehen sähen sich die Gläubigen „zum Eintreten für die Kirche, die Welt und alle Menschen verpflichtet“ (ebd.).

⁴⁷ So etwa in Leserzuschriften an die Zeitschrift „Gottesdienst“ (vgl. die Leserfragen und die Antworten von *Eduard Nagel*, in: *gd* 39 [2005] 21 und *gd* 40 [2006] 45).

„kreativen Experimenten“ kann somit nicht als pauschalisierende Erklärung herangezogen werden.

3.2.4 Improperien

Die Kreuzverehrung wird von Gesängen begleitet. Das Missale Romanum sieht hier die Antiphon *Crucem tuam* und die so genannten Improperien („Anklagen“) vor. Abschließend wird der Hymnus *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* des Venantius Fortunatus gesungen.⁴⁸

In der Fachliteratur wird über die Improperien bereits seit vielen Jahrzehnten diskutiert. Es geht dabei um die Frage eines möglichen Antijudaismus des liturgischen Textes.⁴⁹ Untersuchungen jüngerer Datums kommen in der Frage zu einer differenzierteren Einschätzung.⁵⁰

⁴⁸ Vgl. Missale Romanum 1970, 258–262. Die Gesänge unterscheiden sich von denen des Missale 1570 nur in der Reihenfolge. Dort (und auch noch im Missale 1962) stand die Antiphon zwischen Improperien und Hymnus (vgl. Missale Romanum. Editio princeps [1570], Città del Vaticano 1998, hg. v. *Manlio Sodi / Achille M. Triacca* (Monumenta liturgica Concilii Tridentini, 2), 249–251; Missale Romanum. Anno 1962 promulgatum, hg. v. *Cuthbert Johnson / Anthony Ward* (BEL Subsidia. Supplementa, 2), Roma 1994, 177–179. Im deutschen Messbuch heißt es, der Hymnus könne „eingefügt werden“ (Messbuch, 95).

⁴⁹ Vgl. *Louis Brou*, Les Improperes du Vendredi-Saint, Teil 1: Revue grégorienne 20 (5/1935) 161–179, Teil 2: Revue grégorienne 21 (1/1936) 8–16, Teil 3: Revue grégorienne 22 (1/1937) 1–9. Teil 4: Revue grégorienne 22 (2/1937) 44–51. *Eric Werner*, Zur Textgeschichte der Improperia, in: FS Bruno Stäblein zum 70. Geburtstag, hg. v. *Martin Ruhnke*, Kassel u. a. 1967, 274–286.

⁵⁰ Vgl. *Reiner Kaczynski*, „O du mein Volk“. Die Improperien in der Karfreitagsliturgie sind nicht judenfeindlich, in: gd 15 (1981) 36; 38. *Louis van Tongeren*, De Improperia van Goede Vrijdag in de beklagdenbank, in: TLi 84 (2000) 349–364; *Matthias Wiinsche*, Wechsel der Perspektive. Das Volk Gottes in der Sprache der Karfreitagsliturgie, in: BiLi 76 (2003) 61–64; *Albert Gerhards*, Theologische und sozio-kulturelle Bedingungen religiöser Konflikte mit dem Judentum. Beispiele aus der katholischen Liturgie und ihrer Wirkungsgeschichte, in: Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. *Albert Gerhards / Stephan Wahle* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2005, 269–285. Textgeschichtliche Untersuchungen haben die Improperien unterdessen auf frühchristliche, aber auch auf jüdische Ursprünge zurückgeführt (vgl. *Michael Brocke*, On the Jewish Origin of the „Improperia“, in: Immanuel [1977] 44–51; *Frédéric Manns*, Note sur l'origine des Improperes du Vendredi Saint, in: EL 103 [1989] 275–277. *Marcel Poorthuis*, The Improperia and Judaism, in: QL 72 [1991] 1–24). Der liturgische Sitz im Leben des Textes wird von einigen Autoren in einer ursprünglich am Karfreitag stattfindenden Büsserrekonkiliation gesehen (vgl. *Johann Drumbl*, Die Improperien in der lateinischen Liturgie, in: ALW 15 [1973] 68–100, hier 94–98; *Kaczynski*, „O du mein Volk“, 36). In für liturgische Sprache äußerst ungewöhnlicher Form klagt in diesem Gesang der am Kreuz erhöhte Herr („ich“) sein Volk („Du“) an, indem er die Heilstaten Gottes während des Exodus den ihm angetanen Untaten während der Passion gegenüberstellt. Wie Poorthuis deutlich macht, kommt alles darauf an, wen man für den Adressaten der Anrede hält, wer also „das Volk“

Anstelle der Improperien und der weiteren Gesänge können gemäß dem Messbuch jedoch auch „andere passende Gesänge“, so die Rubrik, verwendet werden,⁵¹ wobei hierfür keine näheren Kriterien angegeben werden. Im Jahr 1984 wurden die Improperien in genau der Hälfte der Karfreitagsliturgien verwendet. Im Jahr 2010 hat sich der Schwerpunkt deutlich verschoben. Nun sang man die Improperien nur noch in einem Drittel (33,3 %) der Feiern.

Ob diese Veränderung der Praxis auf ein stärkeres Bewusstsein der Antijudaismus-Problematik zurückzuführen ist, kann an dieser Stelle nicht weiter eruiert werden. Gegen eine solche Annahme spricht, dass die Debatte um die Improperien fast ausschließlich in der Fachliteratur geführt wurde und wird. In der praxisorientierten Zeitschrift „Gottesdienst“ finden sich kaum Beiträge und keinerlei Leserzuschriften zu diesem Thema.⁵²

3.3 Die Feier der Osternacht

3.3.1 Die Lichtfeier

Ein inhaltlicher Akzent der liturgischen Reformen des 20. Jahrhunderts liegt auf der Sorge um die Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst. So fordert das II. Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution, die Gläubigen sollten der Liturgie nicht „wie stumme Zuschauer beiwohnen“, sondern „die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern“ (SC 48).⁵³

Die Feier der Osternacht in ihrer heutigen Gestalt ermöglicht durch die Vielfalt ihrer Riten diese Teilnahme in unterschiedlichster Form.⁵⁴ Dazu gehören auch

ist, das hier angeklagt wird. Ist es das jüdische Volk, das angeredet wird, dann handelt es sich tatsächlich um eine Klage Christi gegen die Juden, die damit implizit auch für seinen Tod und sein Leiden verantwortlich gemacht würden. Ist der Adressat aber die sich als Gottesvolk verstehende Kirche bzw. die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, dann geht es um *deren* Undankbarkeit gegenüber seinen Wundern und Wohltaten (vgl. *Poorthuis*, *The Improperia and Judaism*, 21–23). Nicht nur der vermutete ursprüngliche Sitz im Leben der Büsserrekonziliation, sondern auch der konkrete liturgische Kontext der Kreuzverehrung durch die Gläubigen ermöglicht ein Verständnis im Sinne der zweiten Alternative.

⁵¹ Messbuch, 90.

⁵² Vielleicht spielt eher die von Kubin geschilderte Tendenz eine Rolle, liturgische Texte abzuändern oder wegfällen zu lassen, von denen man vermutet, sie könnten den Gottesdienstbesuchern fremdartig erscheinen, ihnen unangenehm sein oder sie zurückstoßen (vgl. *Kubin*, *Ritual der Individualisten* [wie Anm. 8], 75; 164).

⁵³ Vgl. *Martin Stuflesser*, *Actuosa Participatio*. Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: *LJ* 59 (2009) 147–186.

⁵⁴ Vgl. *Michael Schreiber*, *Tun, was man sagt*. Für eine zeichenhafte Lichtfeier in der Osternacht, in: *gd* 27 (1993) 41–43, hier 41.

Ortswechsel. Die Gemeinde versammelt sich zunächst außerhalb der Kirche um ein Holzfeuer zur Lichtfeier. Es folgt die Prozession mit der Osterkerze in die Kirche. Ein weiterer Ortswechsel ist zur Tauffeier möglich: Diese findet am Taufbrunnen statt, „wenn dieser von der Gläubigen gesehen werden kann“, so die Rubrik.⁵⁵

Noch 1984 war in 53,6 % der Osternachtfeiern die Gemeinde nicht um das Feuer versammelt, sondern wartete vollständig in der Kirche. Dieser Wert hat sich in deutlich verändert. Im Jahr 2010 waren es nur noch 12,9 % der Feiern, in denen die ganze Gemeinde während des Beginns der Lichtfeier in der Kirche wartete.

Die Lichtfeier hat heute somit eine deutliche Aufwertung erfahren. Offensichtlich bemühen sich die Verantwortlichen in viel größerem Maße als noch vor 26 Jahren darum, dass die Gemeinde diesen einleitenden Teil der Osternachtfeier auch tatsächlich „bewusst, fromm und tätig“ mitfeiert.

3.3.2 Die Lesungen

3.3.2.1 Die Auswahl der Lesungen

Das Messbuch sieht für die Osternacht sieben Lesungen aus dem Alten Testament, eine Lesung aus dem Neuen Testament (Epistel) und das Evangelium vor. Allerdings kann die Zahl der alttestamentlichen Lesungen „aus pastoralen Gründen“ vermindert werden, so die entsprechende Rubrik,⁵⁶ wobei diese Gründe nicht spezifiziert werden. Es sollen aber mindestens drei Lesungen aus dem Alten Testament gelesen werden, „in dringenden Fällen“ – (die ebenfalls nicht näher bestimmt werden) – wenigstens zwei. Die Lesung aus Exodus 14 darf aber niemals fehlen.⁵⁷

Die Möglichkeit zur Auswahl der Lesungen „aus pastoralen Gründen“ wird in überaus großem Umfang genutzt. Im Folgenden ist graphisch die Verteilung der Anzahl der Lesungen in den Jahren 1984 und 2010 dargestellt:

⁵⁵ Messbuch, 141.

⁵⁶ Messbuch, 133.

⁵⁷ Vgl. ebd.

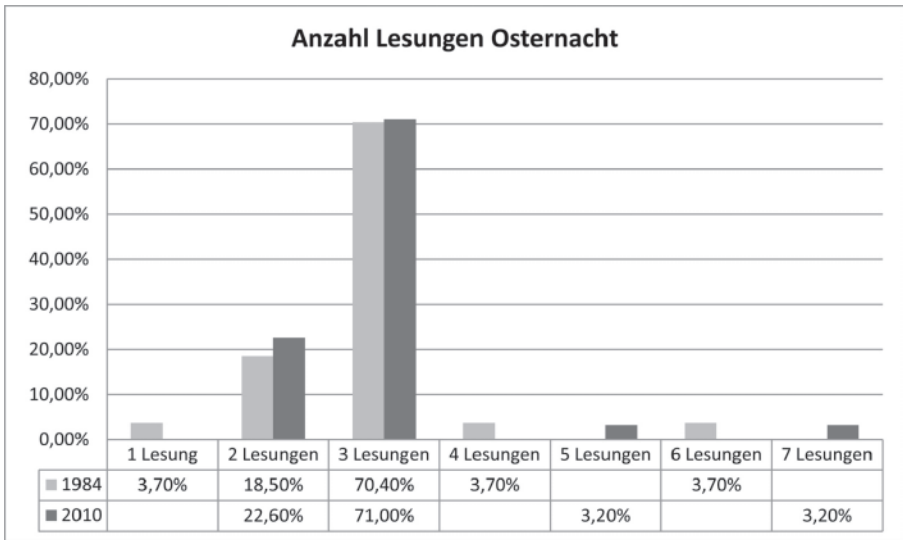


Abbildung 1

In den weitaus meisten Fällen entschied man sich für drei alttestamentliche Lesungen in der Osternacht (Modalwert). In einer beträchtlichen Zahl nutzte man jedoch auch die für „dringende Fälle“⁵⁸ vorgesehene Möglichkeit, nur zwei alttestamentliche Lesungen vorzutragen. Die vom Messbuch vorgesehene Vollgestalt des Wortgottesdienstes der Osternachtfeier mit sieben Lesungen aus dem Alten Testament wurde 1984 gar nicht und 2010 lediglich in einem Gottesdienst (3,2 %) realisiert. Dieser fand in einer Ordenskirche statt. Im Jahr 2010 wurden im Mittel 2,97 Lesungen gelesen. Im Jahr 1984 waren es 2,89 Lesungen.

In den Jahren 1984 und 2010 wurde jeweils erhoben, welche Lesungen im Einzelnen in der Osternachtfeier gelesen wurden:

⁵⁸ Die Bedeutung dieser Formulierung des Messbuchs wird an keiner Stelle näher definiert. Was im Sinne des Messbuchs ein „dringender Fall“ ist, muss demnach offen bleiben.

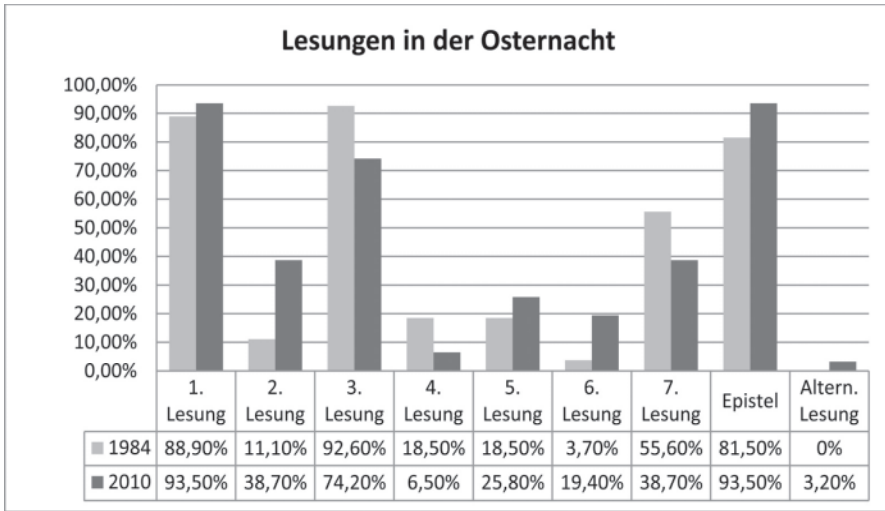


Abbildung 2

Die am häufigsten gelesenen alttestamentlichen Lesungen waren die 1. und 3. Lesung. Von den „prophetischen“ Lesungen 4 bis 7 fand nur die 7. Lesung aus Ezechiel 36 (Das neue Herz und der neue Geist) in größerem Umfang Verwendung. In einem Fall wurde 2010 eine alternative Lesung eingefügt.

Besonders fällt jedoch auf: Die Exodus-Lesung, die eigentlich, laut Rubrik, „nie ausfallen“ darf, wurde 1984 in 92,6 % der Osternachtfeiern gelesen, im Jahr 2010 jedoch nur noch in 74,2 % der Feiern. 1984 wurden dem Kriterium, mindestens drei Lesungen zu lesen, von denen eine Exodus 14 ist, 77,8 % der Osternachtfeiern gerecht, im Jahr 2010 waren es nur noch 67,7 %.

„Rettet den Exodus“ fordern Martin Lang und Reinhard Meßner in der Zeitschrift „Gottesdienst“ angesichts der auch von ihnen beobachteten Tendenz, die Exodus-Lesung ausfallen zu lassen. Die Lesung berichte von Gottes Handeln zur Befreiung des Menschen. Kreuz und Auferstehung stellten vor diesem Hintergrund einen „zweiten Exodus“ dar, die „letztgültige Befreiung aus dem Todesgeschehen“. Gottes Handeln in Jesus Christus sei ohne die „alttestamentliche Fundamentalerzählung“ des Exodus „grundlos und unverständlich“. Wer die Lesung wegen ihrer „Härten“ ausfallen lasse, nehme auch die „Härten menschlichen Lebens und göttlichen Tuns“ nicht ernst.

Möglicherweise sind es tatsächlich die Härten des Textes, die zur Entscheidung führen, ihn auszulassen. So findet sich eine Leserzusage in der Zeitschrift „Gottesdienst“, die von „Verständnisschwierigkeiten“ berichtet:

„Wie kann Gott bewusst das Herz der Ägypter verhärten, so dass sie hinter den Israeliten ins Meer hinein ziehen? Wie kann er willentlich Menschen in den

Tod treiben, „nur“ um seine Herrlichkeit zu erweisen? Warum hat er das Herz der Ägypter nicht für das Gute geöffnet und sich auch ihnen zugewandt?“

Die „Härten (...) des göttlichen Tuns“, die der Text vorstellt, erscheinen dem Verfasser der Zuschrift also nicht mehr plausibel. Der Grund für diesen Plausibilitätsverlust könnte möglicherweise in einem Wandel des Gottesbildes liegen, der sich gesellschaftlich wie kirchenintern vollzieht.

In der Befragung fällt allerdings eine weitere Veränderung auf, welche die 2. Lesung (Gen 22 / die Opferung Isaaks) betrifft: Man war 2010 offenbar deutlich häufiger bereit, die theologisch anspruchsvolle Lesung vom Opfer Abrahams vorzutragen. Statistisch gesehen könnte der Grund für die häufigere Wahl der 2. Lesung grade darin liegen, dass die 3. Lesung seltener gewählt wird. Bei einer recht konstanten Gesamtzahl von drei alttestamentlichen Lesungen und einer gewissen Logik, die es nahelegt, mit der 1. Lesung von der Erschaffung der Welt die Reihe der Lesungen zu beginnen, würde, wenn man die Verbindlichkeit der 3. Lesung beachtet, die Entscheidung für die 2. Lesung bedeuten, nur die ersten drei Lesungen verwenden zu können und somit keine der folgenden prophetischen Lesungen 4 bis 7. Verzichtet man jedoch auf die 3. Lesung, kann zusätzlich die narrative 2. Lesung gewählt werden.

3.3.2.2 Die Antwortgesänge und Orationen zu den Lesungen

Das Messbuch sieht als Antwort auf die Lesungen aus dem Alten Testament jeweils einen Antwortpsalm bzw. ein Canticum und eine Oration vor. Aus der Statistik wird erkennbar, dass diese Ordnung heute öfter eingehalten wird als vor 26 Jahren. Der Brauch, den Antwortpsalm durch ein Lied zu ersetzen, ist zurückgegangen. In beiden Jahren waren es nur sehr wenige Fälle, in denen nur ein Psalm gesungen bzw. nur die Oration gebetet wurde (vgl. Abbildung 3).