

HEILIGER DIENST

ZEITSCHRIFT FÜR LITURGIE UND BIBEL · 79. JAHRGANG (2025) · HEFT 3



STRENG VERBOTEN?

Inhalt

161 Vorwort

ANDREA RIEDL

162 Verbote der Kirchengeschichte – Kirche als binnenpluraler Raum

SABINE KONRAD

170 Kirchenrechtliche Verbote im liturgischen Bereich

MARTIN M. LINTNER

181 Wo sind Verbote im liturgischen Kontext wichtig und sinnvoll?

OLIVER ACHILLES

189 Eine Schere im Kopf?

INGRID FISCHER

196 *Zwischenruf:* Was ist „gültige“ Materie für die Eucharistie?

JOHANNA RAHNER

198 Vom ‚Verbot‘ zur Gastfreundschaft?

STEFAN RAU

207 „Der Gottesdienst hat mir sehr gut gefallen – aber ist das denn erlaubt?!“

CHRISTOPH FREILINGER / LEA GREMM

216 Berichte und Notizen zu Liturgie & Bibel

218 Buchbesprechungen

180 Impressum

Vorwort

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Wer sich ernsthaft mit Liturgie beschäftigt, weiß, dass die Frage, ob etwas erlaubt oder nicht erlaubt oder verboten ist, oft zu kurz greift. Denn es gilt nicht bloß die „Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs“ zu beachten, „sondern auch, dass die Gläubigen bewusst, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“ (Liturgiekonstitution Art. 11). Trotzdem sehen sich Liturgieverantwortliche in den Pfarren, aber auch in entsprechenden diözesanen Funktionen nicht selten mit dem Ruf konfrontiert, Möglichkeiten bei gottesdienstlichen Feiern einzuschränken und Gestaltungsideen zu verhindern, wenn sie Vorgaben und Regelungen in Erinnerung rufen. Das hat uns in der Redaktion zum vorliegenden Themenheft inspiriert, das wir – zugegeben ironisch etwas zugespitzt – „Streng verboten“ überschrieben haben.

Das Thema der Verbote in Zusammenhang mit Liturgie ist vielschichtig: Manche von Ihnen werden sich an Instruktionen etwa um die Jahrtausendwende herum erinnern, die mit großem Nachdruck Verbote in liturgicis eingeschärft und detaillierte Regelungen vorgegeben haben, die – nicht zuletzt ob ihres Tones – weithin Unmut hervorgerufen haben. Dabei muss nicht in Frage gestellt werden, dass vom Bischof Beauftragte Gottesdienste im Namen der Kirche leiten und deshalb nicht einfach nach persönlichem Gutdünken handeln dürfen, sondern an Vorgaben gebunden sind, die dem größeren Ganzen zu dienen haben. Aber nicht jedes Verbot, mit dem einzelne Seelsorger·innen eine rituelle Gestaltung verhindern, ist unbedingt von den Vorgaben abzuleiten. Sehr oft ist viel mehr möglich als herkömmlich praktiziert wird oder auch bekannt ist. Gar nicht so selten sind auch bei Priestern, die sehr auf die Einhaltung rechtlicher Regelungen pochen, Praktiken zu beobachten, die den Rubriken widersprechen oder nicht entsprechen – wohl einfach deshalb, weil etwas unreflektiert von Vorbildern übernommen wird. Freilich, nicht alle Vorgaben haben das gleiche Gewicht. Was aber ist notwendig? Was ist sinnvoll?

Annäherungen von ganz unterschiedlichen Seiten und anhand ausgewählter Aspekte haben wir für Sie in diesem Themenheft zusammengestellt. Wie immer wünschen wir anregende Lektürestunden!

Christoph Freilinger & P. Johannes Feierabend OSB
im Namen aller Redaktionsmitglieder

Buchbesprechungen

■ Anselm SCHUBERT: *Gott essen. Eine kulinarische Geschichte des Abendmahls*. München: C. H. Beck 2018. ISBN: 978-3-406-70055-2, Hardcover (271 S., 28 Abbildungen).

Essen und Trinken sind im Christentum Inbegriff der innigsten leiblichen Verbindung zwischen Gott und Mensch. Über die hohe theologische Dignität der „Kommunion“ sind sich orthodoxe, lutherische und katholische Christ·innen weitestgehend einig, über die Abendmahlslemente – Brot und Wein – jedoch nur auf den ersten Blick. Der Streit ums Herrenmahl gibt ebenso zu denken wie die „oft komische Fallhöhe zwischen der religiösen Überhöhung des Abendmahls und seiner bisweilen profanen Realität in Form irgendwelcher krümeliger und flüssiger Substanzen“ (12). Diese Fragen – sie wären angesichts gängiger (insbesondere katholischer) Praxis durchaus zu stellen – nimmt der evangelische Kirchenhistoriker Anselm Schubert zum Ausgangspunkt für einen dreiteiligen kulinarischen Streifzug durch die ökumenische Liturgiegeschichte, der Entwicklungen und Ausprägungen der Eucharistietheologie und Mahlpraxis zeitlich und kulturell kontextualisiert. Was sich unterhaltsam liest, wird zur ernsthaften Anfrage an heute.

Im ersten Teil blickt er vor dem Hintergrund jüdischer und hellenistischer Einflüsse (und stellenweise in Abgrenzung davon) zunächst auf die

Anfänge der Verwendung von *Brot und Wein der Christen* zurück, wie sie schon die neutestamentlichen Schriften überliefern, wobei „Der Mahlkult des frühen Christentums“ (21) im wöchentlichen Brotbrechen (Apg 2,42 u.ö.) der kulturell weithin etablierten Mahlpraxis entsprochen habe und seine Deutung zwar früh (um 55), aber doch erst nachträglich vom Handeln Jesu bei seinem – von den Synoptikern als jährlich(!) stattfindende Pesachfeier überlieferten – Abschiedsmahl gewonnen haben könnte.

Mit der späteren Trennung von Eucharistie und Gemeinschaftsmahl macht Schubert im Abschnitt „Das Kultmahl der Alten Kirche“ (31) bereits erste Spuren beginnender Klerikalisierung und die Einführung der Deutekategorie „Sühneopfer“ statt „Dank- und Lobopfer“ aus. Folgenreich seien die Bestimmungen des Konzils von Laodizäa (325–382) gewesen, die u.a. den freundschaftlichen Austausch von ungesäuertem Brot zwischen jüdischen und christlichen Nachbarn unterbinden sollten, um „zwischen der Eucharistie und allen anderen Formen von Speisen und Mählern eine Dinstinktion zu schaffen, die den einfachen Leuten so gar nicht einzuleuchten schien“ (36). Sie

führte schließlich auch zur Ablehnung der bis dahin gerne verwendeten römischen Brotringe, die auf zahlreichen frühchristlichen Wandmalereien und Mosaiken abgebildet sind.

Vorerst lag – wollte man ausdrücklich nicht an jüdischen Ge pflogenheiten anschließen – die Orientierung an paganen Bräuchen durchaus nahe: „In den Traditionen, die sich später als orthodox durchsetzten, wurden gemischter Wein und Brot verwendet“ (41) – und zwar immer öfter besseres aus Weizen und nicht aus der weitverbreiteten billigeren Gerste. Die Gemeinden stellten Brot unterschiedlicher Qualität zur Verfügung und Weinspenden, die man einfach zusammenschüttete. Da nun aber eine derart alltägliche Materie dem Herrenwort gemäß „Leib und Blut Christi“ würde und zudem die Leib metaphor auf die Gemeinde und die Brotmetapher auf die Getauften Anwendung fand, gerieten Brot und Wein bald zur äußerlich durch eingeritzte oder gestempelte Kreuze erkennbar gemachten „Heilige[n] Nahrung“ (46). Abgesehen von in Ost und West je anders theologisch aufgeladenen Regelungen der ge- oder verbotenen eucharistischen Spezies – gesäuertes oder ungesäuertes Brot, mehr oder weniger roter oder weißer Wein, fallsweise Milch, Honig, Trauben etc. – stellte sich im Westen das Problem der Haltbarkeit der Brotreste zur längeren Aufbewahrung und des Umgangs mit trotzdem verdorbener Materie. Im 9. Jahrhundert endet hier auch die Pra-

xis, dass die Gläubigen Brot und Wein für die Eucharistie stiften. Die nötige Ehrfurcht im Umgang mit den heiligen Gestalten war zu dieser Zeit längst jener Skrupulanz gewichen, die den im zweiten Teil *Brot und Wein der Kirche* behandelten Folgen der „Klerikalisierung der Materie“ (63) Tür und Tor öffnete – was wieder neue Fragen aufwarf und immer striktere Vorgaben nach sich zog: Von nun an spielten die metaphysischen Bedingungen der Wandlung der Elemente in Leib und Blut Christi, der Streit um die wirkliche oder ‚nur symbolische‘ Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten sowie kultische Reinheit im Umgang mit dem ‚Allerheiligsten‘ die Hauptrolle. Die bestimmungsgemäße Verwendung der Nahrungsmittel (nämlich davon zu essen und zu trinken) blieb auch dort, wo sie hätten gereicht werden können, für das gläubige Volk die höchst seltene Ausnahme: Die Hostie in der Messe anbetend „Schauen statt essen“ (102) hieß fortan seine Devise; außerhalb der Liturgie aber konnte die göttliche Materie zweckentfremdet magisch-apotropäisch gebraucht werden.

Weitab „an den Rändern der Welt“ (95) von Skandinavien und Grönland bis in die Mongolei gab es hingegen Versorgungsprobleme, da der vorgeschriebene Weizen und Wein nur sehr teuer oder gar nicht zu bekommen war. Am Schlachtfeld musste gar etwas Gras oder ein Stückchen Erde genügen, um das Sterbesakrament zu empfangen ...

Der dritte Teil, *Brot und Wein des Glaubens*, entfaltet die subtile Argumentation im zunehmend erbitterten Streit der Konfessionen um das ‚richtige, natürliche, normale‘ Abendmahlsbrot, den die katholische Kirche mit minutioser Rubrizierung zu entscheiden trachtete – sehr zum Nachteil der seefahrenden Eroberer der Neuen Welt, da mit Entscheid des Konzils von Trient (16. Jh.) auf dem Meer keine Messe gefeiert werden durfte, um Verschütten, Erbrechen oder Fischfraß im Fall von Schiffbruch zu vermeiden. In den Traditionen der teils unterworfenen, teils entdeckten Kulturen in West und Fernost gab es Anknüpfungspunkte für die Lehre der Transsubstantiation, doch blieb die Verwendung landesüblicher Nahrungsmittel trotz der schwierigen Beschaffung der gültigen, erlaubten und würdigen Materie für die Eucharistie verboten. Die rigide Festlegung des Florentiner Konzils (14. Jh.) auf Brot aus gemahlenem Weizen und Traubenwein war nicht nur für die Inkulturation ein Hindernis, sondern wurde Jahrhunderte später „[...] im industriellen Zeitalter“ (163), als man Lebensmittel im großen Stil technisch und chemisch ‚verbesserte‘, zur Herausforderung besonderer Art. Die evangelischen Kirchen wiederum experimentierten im 19. Jahrhundert „im Kampf gegen den Schnaps“ (180) mit „unfermentiertem Wein“, um den Alkoholgehalt zu minimieren oder zu eliminieren oder rieten dazu, wie die altkirchliche Sekte der Aquarier, über-

haupt nur mit Wasser zu feiern. Zuletzt identifizierte der medizinische Fortschritt den Abendmahlskelch als „grausige bakteriologische Gefahr“. Dem neuen Gebot der Reinheit – diesmal körperlich und moralisch – trug der in Amerika entwickelte, propagierte und bald weitverbreitete Einzelkelch Rechnung. Im Europa des beginnenden 20. Jahrhunderts zwar bereits wieder verschwunden, griff man in den 1980er-Jahren erneut auf ihn zurück und findet ihn seit der Covid-19-Pandemie sehr vereinzelt auch in katholischen Pfarrgemeinden.

Was es seit 1970 Neues gibt, beschreibt der Autor als „Die Rückkehr der Vielfalt“ (187): In den evangelischen Kirchen werden bei Gluten-Unverträglichkeit Hostien aus Reis-Mais-Kartoffelmehl, manchmal auch Johannisbrot und Vollmilchpulver gereicht. Das besonders hygienische ‚Prepacked Communion Set‘ – ein Einwegplastikdöschen mit einem Schluck Wein und einer im Deckel keimfrei eingeschweißten Oblate – ist im Zweifelsfall beliebter als fallweise Versuche, das Abendmahl mit einem Freundschaftsmahl zu verbinden. Auch in der katholischen Kirche geht man einige vorsichtige Schritte mit der Zeit – unter Inkaufnahme der Aufweichung von Substanz und Akzidentien. Doch erst – schon aus dem Ritenstreit des 16. Jh. bekannte – theologische und pragmatische Argumente eröffnen im postkolonialen Diskurs tatsächlich neue Perspektiven. Sie stellen freilich das Bekennt-

nis Roms zur Inkulturation der christlichen Liturgie ebenso auf die Probe wie die rhetorisch stets bemühte Einheit in Vielfalt, die bisher nicht verhandelbar erscheint, sobald es um die sakramentale Präsenz Christi in der – zweifellos vielfältigen – „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“ geht. Die Anglikanische Kirche ist bereits damit konfrontiert, dass die „Speisen der europäischen Herrscher und ihrer Priester [...] nicht mehr die Speisen der von ihnen unterworfenen Völker“ (205) sind – und versucht in ihrer globalisierten Kirche doch noch festzuschreiben, was sich mit der Verwendung indigener Nahrungsmittel und lokaler Zeremonialgetränke inzwischen längst ver selbständigt hat. In der Gegenwart (oder Zukunft?) angekommen ist die methodistische „Coconut-Theology“, welche in Polynesien die Verwendung von Fruchtfleisch und Kokosmilch als Abendmahlselemente vorschlägt. Die im täglichen Leben allgegenwärtige Kokospalme – Holz, Blätter, Fasern, Frucht(fleisch), Milch und Schale – ist der Bevölkerung als gute Schöpfungsgabe ebenso einsichtig wie der ‚heilsgeschichtliche‘ Fall der Frucht aus der Höhe und ihr Zerbrechen als das „beste Symbol für das in Christus be-

gründete und geschenkte Leben“ (206).

Der Autor schließt seinen historischen Durchgang, der nicht einen abstrakten ‚urchristlichen‘ Kern des Abendmahls sucht, sondern jede seiner zeitgemäßen und zeitbedingten Ausdrucksformen vom Symposium über die mittelalterliche Messe bis zum Prepackaged Communion Set als authentisch würdigt, mit dem Be kenntnis: „Erst wenn das Abendmahl dieses Leben in all seiner Buntheit und Vielfalt nicht mehr darstellt, erst dann hat das Abendmahl seinen Sinn verloren.“ (212)

Wer einen Bruch mit ‚der‘ (im Singular wohl fiktiven) katholischen Tradition befürchtet, dem seien schon vorab die letzten Absätze von Schuberts Ausführungen ans Herz gelegt: Sie resümieren, wie sehr im „Gehorsam gegen das ewige göttliche Ge bot [...] das Abendmahl und seine Ele mente doch immer auch Spiegel ihrer jeweiligen Kultur“ (211) waren. Somit ist dieser Betrachtung des (katholisch) ‚Denkunmöglichen‘ eine Leserschaft ohne Berührungsängste zu wünschen, die alle Argumente prüft, um das Gute oder künftig vielleicht auch Bessere zu behalten.

Ingrid Fischer

Wien

Frank HÖNDGEN: Herrliche Stadt unseres Gottes. Die Antiphonen des muttersprachlichen Stundengebetes der Abtei Münsterschwarzach – eine Studie zur Entstehungsgeschichte und kompositorischer Struktur. Münsterschwarzach 2013 (Münsterschwarzacher Studien 54). ISBN: 9783896808653, (540 S., mit Notenbeispielen).

Heinz-Walter SCHMITZ: *Morgen- und Abendlob zum Beten und Singen*. Freiburg: Herder 2017. ISBN 978-3-451-32969-2, Hardcover (1020 S.).

Mit diesen beiden Publikationen liegen zwei sehr unterschiedliche Werke vor, die ein großes gemeinsames Anliegen teilen: die singend zum Klingen gebrachte Tagzeitenliturgie zu erschließen und zu fördern.

Die titelgebende „Herrliche Stadt unseres Gottes ...“ – eine von über 2100 von Frank Höndgen in seiner liturgie- und musikwissenschaftlichen Dissertation (2013) untersuchten Antiphonen des deutschsprachigen Chorgebets der Abtei Münsterschwarzach – steht exemplarisch für den biblischen, theologischen und spirituellen Kosmos, den jedes einzelne dieser kurzen Gesangsstücke gemeinsam mit seinem jeweiligen Psalm eröffnet: ein Sehnsuchtsort – und die verheißungsvolle Einladung zu einer Lektüre mit Nachhaltigkeitswert.

Die vom Verfasser im Vorwort eingestandene aus der liturgischen Teilhabe am Gesang der benediktinischen Gemeinschaft vor Ort resultierende „Befangenheit“ tut dem wissenschaftlichen Ertrag nicht nur keinen Abbruch, sondern macht die umfangreiche Arbeit besonders ergiebig – nicht zuletzt, indem sie den existentiellen Wert ihres Gegenstandes zu erschließen versteht. Von außerordentlicher Bedeutung ist zudem die „Sicherung von bisher nur mündlich tradierter (sic!) Informationen zu Entstehung und Intention

der vorliegenden Vertonungen im Sinne der „oral history“ (37) durch die noch zu Lebzeiten mit den beiden Protagonisten des Unternehmens, dem ehemaligen Benediktiner Prof. Dr. Godehard Joppich und P. Rhabanus Erbacher OSB, geführten Fachgespräche.

„Ohne Musik keine Religion“ – dieses der „Hinführung“ (34) vorangestellte und zu „Keine Liturgie ohne gesungenen Vollzug“ erweiterte Postulat hat in dem von Höndgen dargestellten dreibändigen deutschsprachigen Benediktinischen Antiphonale (1996) eine höchstkarätige und bis dato letzte (vgl. Kapitel „Work in Progress“, 316) Ausformung gefunden: Aus ihrer profunden Kenntnis, Erforschung und Jahrzehntelangen Übung des Gregorianischen Chorals haben die inzwischen verstorbenen Autoren gemäß den Vorgaben der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Erneuerung der Tagzeitenliturgie auch unter Verwendung der Landessprache befördert wissen wollte, ein Musterexemplar Deutscher Gregorianik entstehen lassen. Eine Pionierleistung, denn es war zwar bereits länger „der Nährboden für eine Reform des Offizium divinum vorhanden“ (62), doch stellte die Konzilskonstitution die Benediktinerklöster nun vor die neuartige Herausforderung, ein Offizium in der Volks-

sprache zu schaffen. „Während in den Pfarreien [...] teilweise seit über 150 Jahren Erfahrungen mit muttersprachlichen Fassungen der Tagzeitenliturgie gemacht“ (59) worden waren – so erfreute sich etwa die sogenannte „Deutsche Gemeindevesper“ mit ihren „Konstanzer Psalmen“ einiger Beliebtheit –, befürchtete man mit dem Verlust der lateinischen Gesänge am Heiligen Stuhl „einen immer tieferen Abstieg, [...] schmerzlich und betrüblich für die ganze Kirche“ (61). Es sollte nicht so kommen müssen.

Der den Vertonungen zugrunde gelegte deutsche Text basiert auf den akribischen philologischen Arbeiten der Alttestamentler P. Notker Füglister OSB und P. Georg Braulik OSB am „Deutschen Psalterium“ (1969). Dieser Text „sucht sich seinen Klangraum‘, so Godehard Joppich in einem Gespräch und genau dies war der Weg, den es in den folgenden Jahren zu beschreiten galt.“ (70) – und der erfolgreich zu Ende gegangen wurde.

Nach einem knappen Rückblick zur historischen Einordnung des Unternehmens sowie einem biografischen Einblick in das wissenschaftliche Leben von P. Rhabanus Erbacher und Godehard Joppich zeichnet der Autor detailliert die Entstehungsgeschichte des „Deutschen Antiphonale“ (1972/1974) als Vorläufer des „Benediktinischen Antiphonale“ (1996) nach, bevor er sich eingehend der Systematisierung des Antiphonenbestands beider Bücher nach Tonartenverteilung, sprachlicher Struk-

tur (ein- zwei-, drei- und mehrteilig) und im Abschnitt „Gesetzmäßigkeiten der deutschen Sprache und das ‚Pess-Problem‘“ (155) der Akzentstruktur mit ihren Sinnspitzen und sekundären Sinnakzenten im Deutschen widmet. Die aus Höndgens sprachlicher und melodischer Analyse erhobenen Kompositionsprinzipien der Deutschen Gregorianik erlauben sodann den Vergleich mit „den lateinischen Vorbildern des gregorianischen Offiziumschorals“ (36), um zu prüfen, „ob die Grundprämissen ‚Textakzent‘ erzeugt Melodieakzent‘ und ‚Spannungsverlauf Text‘ bedingt Spannungsverlauf Melodie‘ das ‚Prinzip Gregorianik‘ für die deutsche Sprache beweisbar umsetzen kann“ (36). Das Ergebnis sei vorweggenommen: Es konnte gezeigt werden, dass „Gregorianik“ nicht nur den traditionellen Gesang in lateinischer Sprache bezeichnet, sondern sich mit Philipp Harnoncourt auch „als Prinzip des einstimmigen Liturgiegesangs“ (494) in grundsätzlich jeder Sprache verstehen lässt.

Darüber hinaus enthält „Der geheime Vorrat“ (403) der deutschen Antiphonen manche „Direkte Anleihen“ aus dem lateinischen Repertoire“ (407), etwa die O-Antiphonen, die jedoch „zu keinem Zeitpunkt den Eindruck einer schlichten Kopie ohne eigene Kreativität erwecken“ (493). Als „Der ‚eigentliche‘ geheime Vorrat“ (449) für den sensiblen Umgang mit den Vorlagen aber erweist sich die Anwendung jener melodischen Formeln (Centones), die, im ‚Bau-

kastensystem‘ zusammengefügt, das gesamte Antiphonenrepertoire ausmachen. Über Modologie und Semio- logie hinausgehend, bietet die Cento- logie deshalb ein auch künftig noch ergiebiges Forschungsfeld.

In vieler Hinsicht und nicht zuletzt aufgrund seiner übersichtlichen Anhänge ist der vorliegende Band 54 der Münsterschwarzacher Studien ein wertvolles Nachschlagewerk – mit spirituellem Mehrwert: Die vom Verfasser jeder Antiphon beigegebenen knappen textlichen Erläuterungen verführen fast beiläufig zur (Schrift-) Meditation der schlichten, überwiegend psalmogenen Texte, deren jeder die Sängerinnen in einen bibli- schen Mikrokosmos stellt. Dazu trägt auch der im Kapitel „Der Erbacher-Doppelpunkt“ (376) eher liturgietheologische als nur sprachliche Sonderfall bei: Diese punktförmige „persönliche Zutat“ (376) von P. Rhabanus will aus einem bloß angehängten Halleluja jenen Ort machen, an dem sich die Betenden am intensivsten mit dem so- eben gesungenen Text identifizieren, ihn sich zu eigen machen und dazu ihre lobpreisende Zustimmung geben. Nur wer selbst singt, kann auf diese wunderbare Idee kommen.

Zumindest angesichts der deutschen Antiphonen des Benediktinischen Antiphonale haben sich die seinerzeitigen päpstlichen Be- fürchtungen einer volkssprachlichen „Schmalspur-Gregorianik“ als unbegründet erwiesen. Höndgens Stu- die belegt überzeugend ihre Qualität

als „eine gültige und geglückte Form muttersprachlichen liturgischen Singens [...], die Gottes Wort mit musikalischen Mitteln optimal zum Klingen bringt.“ (495) Diesem Resümee des Verfassers ist vorbehaltlos zuzustimmen – und seiner Arbeit breite wissenschaftliche und praktische Re- sonanz zu wünschen.

Hatten sich bereits Ende des 19. Jhs. und später mit Romano Guardini und Pius Parsch zarte, noch an der monastischen Tradition orien- tierte Anfänge eines gemeindlich ge- sungenen deutschsprachigen Stunden- gebets gezeigt, weiß sich auch das von Heinz-Walter Schmitz, ehemals Dom- kantor und bis 2009 Kirchenmusik- direktor des Bistums Passau, ent- worfene neue Morgen- und Abendlob (2017) dem Gesang der Tagzeiten- liturgie im gemeindlichen Kontext verpflichtet. Im Nachgang einer „Trie- rer Sommerakademie“ und einiger weiterer Studientage und Tagungen entstanden, liegt damit ein hand- liches Buch mit dem ausdrücklichen Anliegen und unbestreitbaren Vorteil seiner Eignung für den gottesdienst- lichen Gebrauch in einer Gemeinde vor. Es berücksichtigt ausdrücklich die dort seinerzeit von den Beteiligten „temperamentvoll vorgetragenen Wünsche und Anregungen“ (989) und bietet vollständige Horen für Lau- des und Vesper im Jahreskreis und in den geprägten Zeiten sowie „Das kleine Gebet“ am Mittag (952).

Damit möchte der Verfasser, wie er im Nachwort ausführt, all jene

„Kräfte“ stärken, „die trotz widriger äußerer Umstände das gemeinsame Stundengebet pflegen wollen, denen aber die bisherigen Vorlagen nicht mehr auf ihre jetzige Situation passen“ (989). Erst an dieser Stelle erhält man auch Auskunft über die verwendeten Elemente, über deren Herkunft und Aufbau und die überwiegend vom Verfasser stammenden Vertonungen der Antiphonen, denn „Stil und Kultur eines Stundengebetes konstituieren sich bei jeder konkreten Durchführung, nicht durch das in Vorworten niedergelegte Wollen“ (ebd.), wie Schmitz betont, obwohl die Offenlegung seiner Kriterien für die teils neue Gestaltung der Horen kein Schaden gewesen wäre. Eines davon – die möglichst weitgehende Vereinfachung – erschließt sich implizit durch den Versuch, „benennbare Schwierigkeiten oder erkannte Stolpersteine aus dem Weg zu räumen“ (990). Sie betreffen insbesondere jene „materiell-technischen Anforderungen“, die vor allem die Gesänge an „den Beter und Sänger“ stellen (ebd.). Daher röhrt zunächst die schlichte Buchorganisation, die einen unkomplizierten Vollzug – man benötigt tatsächlich nur zwei Einlegebändchen – erlaubt.

Anschlussfähig sind zudem die Verwendung der revidierten Einheitsübersetzung der Bibel (2016) sowie die weitgehende Übernahme des 4-Wochen-Psalters aus dem Stundenbuch (1978), in dem allfällige Doppelungen durch Psalmen und Cantica aus anderen Horen ersetzt wurden.

Leitend war überdies das Augenmerk auf „ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Abwechslung und Wiederholung“ (ebd.). Mit Blick auf die „neue soziologische Realität“ (992), dass kirchlich engagierte Personen vor allem in der Hohen Woche und in den Weihnachtstagen besonders gefordert sind, während andere Gemeindemitglieder in diesen Festzeiten gerne in Zweitwohnungen oder zu Verwandten verreisen und so vor Ort fehlen, wurde bewusst darauf verzichtet, eigene Psalmenreihen für diese Zeiten zusammenzustellen und statt dessen auf vertraute Formulare zurückgegriffen.

Um schließlich das Singen zu erleichtern, sind alle Gesänge (Antiphonen, Psalmtöne, Cantica, Responsorien und Hymnen) im Fünfliniensystem und „in der kirchenmusikalischen Tradition des Äqualismus notiert“ (991) sowie zudem mit Begleitakkorden für Zupf- und Tasteninstrumente versehen. Instrumental gestützt könne der Gesang stabilisiert und dem Absinken der Tonhöhe gewehrt werden. Demselben Zweck dient die Entscheidung, den Tonraum auf ho bis d1 mit Rezitationstönen zwischen fis und a zu beschränken und alle Modi in „einer vorzeichenarmen, gemeinsamen, diatonischen Reihe wechselseitig aufeinander bezogen“ einzuordnen, um „harte Brüche“ beim Übergang von einem Psalmton zu nächsten zu vermeiden (990).

In bewusster Anlehnung an die Deutsche Gregorianik wird einer

„kirchentonartlichen“ modalen Prägung der Gesänge, die eine „ausgeglichene, wohltemperierte Atmosphäre schaffen“, der Vorzug vor der nebenbei erwähnten „hochemotionalierte[n] Musik“ neuerer Gebetsbewegungen gegeben (991). Für das leider seit langem nicht mehr erhältliche Antiphonale zum Stundenbuch (1987) – für das mit Godehard Joppich und Rhabanus Erbacher dieselben Autoritäten der Deutschen Gregorianik als Autoren verantwortlich zeichnen wie für das oben besprochene Benediktinische Antiphonale – will und kann das Morgen- und Abendlob freilich kein Ersatz sein, nicht zuletzt, weil die sprachlich-musikalische Qualität der Antiphonen-Vertonungen des Antiphonale nicht erreicht wird. Ein Manko, das angesichts doch etlicher wohlbedachter Entscheidungen verschmerzbar erscheint.

Nur ansatzweise durchgehalten wurde das Vorhaben, „mutig“ einige – nicht alle – der im Stundenbuch getilgten ‚anstößigen‘ Verse „mit einem gewissen Pragmatismus“ (996) abzudrucken, denn „man kann als Beter besser etwas weglassen, als etwas Fehlendes hinzuzufügen“ (ebd.). Das Fehlen eines Register erschwert lei-

der die Suche bestimmter Psalmen (und damit die Überprüfbarkeit dieser Ankündigung), doch schon wenige Stichproben machen einen zwar versweise ausgewiesenen, aber doch deutlich über die inkriminierten Psalmen und Verse hinausgehenden Eklektizismus erkennbar: So fehlen z.B. im Morgenpsalm Ps 63,2–9 (651) die Verse 10–12; in Ps 73 die ersten 22 Verse; in Ps 106 die Verse 13–46; in Ps 110 Vers 6; in Ps 31 die Verse 10–19 etc. ...

Das Morgen- und Abendlob zum Beten und Singen ist, was es ist: ein leistbares, handfestes und in solider Hardcover-Aufmachung haltbares Stundenbuch, das sich an den Bedürfnissen und dem (vom Autor vorausgesetzten) Vermögen einer gern ‚durchschnittlich‘ genannten Gemeinde orientiert und so auf eigene Weise die klaffende Lücke zwischen dem meist doch nur in der Theorie hochgehaltenen gesungenen Vollzug der Tagzeitenliturgie und seiner Umsetzung in die Praxis zu schließen versucht. Möge es interessierte Käufer, „Beter“ und „Sänger“ (und hoffentlich auch Käuferinnen, Beterinnen und Sängerinnen) finden.

Ingrid Fischer

Wien

Gisbert GRESHAKE: Unterbrechung. Laudes – Vesper – Komplet. Sankt Ottilien: EOS 2024. ISBN978-3-8306-8234-9, Hardcover (592 S., vier Zeichenbänder).

Nicht der gemeinsam singend gefeierten Tagzeitenliturgie, sondern dem privaten Stundengebet dienen

soll das noch viel leichter in der Hand liegende Büchlein namens Unterbrechung (2024), das (wie das

Kleine Stundenbuch) die Kardinalhoren Laudes und Vesper sowie die Komplet bietet: in neuer Psalmenübersetzung aus der Feder der Altmeisters der systematischen Theologie Gisbert Greshake. Somit bietet dieses Stundenbuch eine nochmals andere Textfassung mit eigener Pragmatik als die beiden zuvor besprochenen.

Die von Greshake eingangs (im Vorwort) gestellte Frage „Warum ein neues Stundenbuch?, beantwortet er hauptsächlich mit Blick auf das Desiderat einer näher als die erste Einheitsübersetzung am Masoretentext orientierten deutschen Übersetzung der Psalmen. Die neue Übersetzung „von 2017 (sic!)“ genügt seinen Ansprüchen nicht: zwar enger am hebräischen Text, erscheint sie ihm dennoch „ziemlich frag-würdig“, „holprig und sperrig“ und teils „schwer verstehbar“ (VIII). Die der Praktikabilität geschuldeten Beschränkung auf nur drei Horen hätte überdies zur Folge, dass man etliche Psalmen niemals kennenlernen. Um diesen Mangel auszugleichen, schlägt der Autor einen ca. zweimonatigen Rhythmus vor, um – wie er zweimal eigens betont – „alle Psalmen“ unterzubringen, damit man „allen Psalmen“ (X) begegnen könne.

Leider wird dieses Versprechen nicht eingelöst, denn auch in seiner Zusammenstellung fehlen alle ‚amtlich‘ getilgten „sog. ‚Fluchpsalmen‘“ (VII) und Psalmverse (die Ausschüttungen sind – leicht zu übersehen – lediglich durch „...“ angedeutet). Ob-

wohl Greshake sich an anderer Stelle in seiner Einführung auf Erich Zenger beruft, übernimmt er nicht dessen passendere Rede von ‚Feindpsalmen‘ – und schon gar nicht dessen Plädoyer für unverschmitte Psalmen. Doch hätte die nochmalige Verbesserung (gegenüber der verschmähten) Einheitsübersetzung 2016 und die behauptete noch größere Treue zum hebräischen Text nicht auch seine vollständige Wiedergabe verlangt?

Innovativ ist der Umgang mit Ps 119, der hier nicht wie sonst auf die Mittagshoren, sondern auf die Zwei-ten Sonntagsvespern aufgeteilt wird, um die „in diesem Psalm unzählige Male gebrauchte Begriffe ‚Wort‘, ‚Weisung‘, ‚Gesetz‘, ‚Ordnung‘ Gottes u. dgl. im Gebet konkret auf das jeweilige Sonntagsevangelium zu beziehen“ (IX).

Es verwundert nicht, dass in dem kleinformatigen Stundenbuch weitere für den Solo-Beter entbehrlich scheinende Elemente entfallen (Responsorien außer in der Komplet), nicht ausformuliert (Fürbitten, erst der Anhang bietet einige Anregungen) oder vereinfacht sind (keine Differenzierung zwischen Bitten und Fürbitten) und auch sonst „behutsam“ gekürzt wurde: So sind z. B. an Werktagen nur zwei „Texteinheiten“ statt dreier Gesänge vorgesehen und viele Psalmen zwei- oder dreimal geteilt. Auch diese ermäßigende Adaptierung des komplexen „großen“ Stundenbuchs will dazu einladen, sich auf diese „vielleicht noch neue Gebetspraxis einzulassen“ (X).

Ein besonderes Anliegen des Autors war es, nicht nur eine neue Fassung der Psalmen, sondern auch fast alle Antiphonen neu zu formulieren, „damit sie das sein können, was sie sein sollen: die konzentrierte Zusammenfassung des gesamten Psalmtextes“ (ebd.). Ein durchaus ‚frag-würdiges‘ „Sollen“: Impliziert der Begriff ‚Antiphon‘ nicht einen klingenden Vollzug? Und bleibt die hermeneutische Funktion dieser ‚Lesehilfe‘ zum Psalm hier nicht unterbestimmt? Die im Liturgischen Jahr wechselnden Antiphonen zu ein- und demselben Psalm fassen diesen nicht zusammen, sondern jede von ihnen vermag eine andere Perspektive auf den einen Text zu eröffnen und eigene Akzente zu setzen. Genau das zeigen übrigens die vier (davon drei psalmogene) dem Psalm 143 beigegebenen Antiphonen (360; 552); bei der zufällig entdeckten überraschend anderslautenden Antiphon zu Psalm 139 (496; 279) handelt es sich hingegen offenkundig um einen (nicht den einzigen) Druckfehler. Hilfreich ist das Verzeichnis der Psalmen und Schriftstellen im Anhang.

Mit dem Titel „Unterbrechungen“ nimmt Greshake bewusst Anleihe bei Johann Baptist Metz, für den „Unterbrechung die wohl kürzeste Definition von Religion und Glaube“ (ebd.) ist. Dazu will das Stundenbuch im handlichen Taschenformat verlocken: im Alltag „Abschalten, Innehalten, Aufmerken, Schweigen [...]“ (ebd.); die Perspektive wenigstens zeitweise zu wechseln, um sich für eine andere, die göttliche Wirklichkeit zu öffnen.

Der Verfasser zeigt sich zuversichtlich, dass auch in Zeiten der Stundegebets-App das Buch nicht ausgedient hat, denn gerade im christlichen Glauben spielt „das Buch [der Heiligen Schrift] eine entscheidende Rolle“ (XI). Die pseudoliturgische Aufmachung der „Unterbrechung“ ist der des Kleinen Stundenbuchs nachempfunden – sofern die Vertrautheit mit bereits angeeigneten auswendig gewussten Texten nicht stärker wiegt, wird der Umstieg auf einen Band (statt drei) also doppelt leicht gemacht und mag dazu motivieren, es mit dem neuen Psalter zu versuchen.

Ingrid Fischer

Wien