

# Form und Funktion liturgischen Betens aus katholischer Sicht

*Martin Lüstraeten*

## 1. Einleitung

Beten ist ein Zusammenspiel aus Sprache, Klang und Gebärde, zu dem menschliche Wesen als Gruppe zusammenkommen, um über dieses Medium mit Gott zu kommunizieren.<sup>1</sup> Damit ist das Gebet keine Äußerung religiöser Erfahrung, sondern der eigentliche Ort, in dem Gotteserfahrungen realisiert werden: Hier handeln Gott und die „glaubenden Menschen im Medium der Sprache, aber auch vermittels des leiblichen Ausdrucks“<sup>2</sup>. Damit setzt liturgisches Beten grundsätzlich eine Ansprechbarkeit Gottes voraus, genau genommen eine Ansprechbarkeit in der Form der Anbetung, die zugleich Selbstaussdruck der Gemeinde ist. Zugleich gelten die Regeln, die auch für den Dialog gelten: Beten muss vollzogen werden, sprachlich, aber auch sozial, akustisch, räumlich, leiblich und zeitlich. Man kann ein Gebet nicht bloß denken.

Beten bezieht sich auf eine transzendente Größe und entzieht sich damit dem wissenschaftlichen Zugriff. Ein Außenstehender kann ein Gebet lediglich beobachten, beschreiben und interpretieren, jedoch nicht wissenschaftlich verstehen.<sup>3</sup> In dem Sinne soll zunächst das liturgische Beten näher beschrieben werden, bevor in einem weiteren Schritt die verschiedenen Funktionen liturgischen Betens näher beleuchtet werden können.

---

<sup>1</sup> Vgl. Bridget NICHOLS, Prayer, in: Juliette Day, Benjamin Gordon-Taylor (Hg.), *The Study of Liturgy and Worship. An Alcuin Guide*, London 2013, 43–52, hier: 43.

<sup>2</sup> Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn 2009, 232. Bereits diese Definition nimmt Reinhard Meßner zum Anhaltspunkt, um vor Fehlformen des Betens, beispielsweise der Indoktrinierung oder der Information über das Gebet vor der Gemeinde, zu warnen. Das Gebet ist kein Ort der Mitteilung, sondern ein Sprachgeschehen, vgl. Teresa BERGER, Die Sprache der Liturgie, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck, Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen 2003, 798–806, hier: 802.

<sup>3</sup> Vgl. Clemens LEONHARD, Martin LÜSTRAETEN, Prayer, in: Adam J. Silverstein, Guy G. Stroumsa, Moshe Blidstein (Hg.), *The Oxford Handbook of Abrahamic Religions*, Oxford 2015, 429–447, hier: 429.; Catherine BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford 2009.

## 2. Die Form liturgischen Betens

### 2.1 Die sprachlichen Aspekte liturgischen Betens

Beten geschieht vor allem durch Worte. Typisch für die Gebetsprache ist nicht nur der ihr eigene Duktus, sondern auch der starke Rückgriff auf biblisches Vokabular. Die christliche Liturgie arbeitet sehr stark mit biblischen Bildern, beispielsweise, wenn sie von „Vater“, „Sämann“ oder „Hirte“ spricht. Dabei bezieht sie ihre Bilder aber nicht nur aus der Bibel, die als kanonische Schrift den Maßstab für das christliche Beten vorgibt, sondern bildete zugleich den Rahmen, in dem die Schriften zur Verlesung kamen, die durch diese Praxis Aufnahme in den Kanon der Heiligen Schrift fanden. Die Bibel entstand also erst durch den liturgischen Vollzug, zugleich erfuhr der liturgische Vollzug die ihm wesentliche Prägung durch die Bibel.<sup>4</sup> Diverse biblische Texte haben sich beispielsweise im Ordinarium der Messe niedergeschlagen<sup>5</sup>, wodurch eine gewisse Intertextualität zwischen den regelmäßig wiederkehrenden Texten der Lesungen einerseits und den biblisch geprägten Gebeten der Liturgie andererseits entstand, die über Jahrhunderte hinweg bis in die Gegenwart hinein vor allem über die Stabilisierung des Lateinischen als Liturgiesprache bewahrt wurde<sup>6</sup>. Durch die volkssprachlichen Übersetzungen der liturgischen Gebete ging vieles von dieser Intertextualität verloren, was insbesondere von Seiten der Bibelwissenschaften bemängelt wurde<sup>7</sup> und was sich mit der nun anstehenden Einbindung der neuen revidierten Einheitsübersetzung der Bibel noch verschärfen wird.

---

<sup>4</sup> Dieser Zusammenhang und die damit verbundenen Konsequenzen für unsere gegenwärtige gottesdienstliche Praxis werden sehr anschaulich beleuchtet in: Gordon W. LATHROP, *Saving Images. The Presence of the Bible in Christian Liturgy*, Minneapolis 2017. Die Wechselseitigkeit hat sich im Prinzip bis heute bewahrt, wenn man bedenkt, dass viele Menschen nur in der Liturgie der Bibel begegnen, vgl. ebd., 2 f.

<sup>5</sup> Eine Auflistung der einzelnen Elemente, an denen direkt biblische Texte zitiert oder aufgerufen wurden mitsamt ausführlicher Kommentierung findet sich im „Luzerner Biblisch-Liturgischen Kommentar zum Ordo Missae“ (LuBiLiKOM): Birgit JEGGLEMERZ, Walter KIRCHSCHLÄGER, Jörg MÜLLER (Hg.), *Gemeinsam vor Gott treten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten* (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 1), Stuttgart 2014; Dies. (Hg.), *Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten* (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 2), Stuttgart 2015; Dies. (Hg.), *Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten* (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 3), Stuttgart 2016.

<sup>6</sup> Vgl. Norbert LOHFINK, *Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 247–259, hier: 251 f.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 253. Norbert Lohfink warnt in diesem Aufsatz sehr deutlich vor der „Gefahr zur Verdunstung des biblischen Duftes unserer Texte“ (ebd., 259.) und illustriert diese Sorge an einzelnen Beispielen der Messbuchübersetzung von 1975.

Unabhängig von ihrem biblischen Bezug funktionieren Texte im Gebet aber auch als Teil der Performanz liturgischen Betens ähnlich wie Gesten und können wie diese ihre semantische Funktion ablegen, bzw. deutlich über diese hinauswachsen.<sup>8</sup> Dies gilt beispielsweise für den Einsetzungsbericht im Eucharistischen Hochgebet, dessen ursprüngliche Funktion die einer Selbstvergewisserung des eigenen liturgischen Handelns war, der darüber hinaus aber zu „Wandlungsworten“ aufgewertet wurde.<sup>9</sup> Sehr anschaulich werden diese Prozesse mit Blick auf die sogenannte „tridentinische Messe“, deren Gebete im Wortlaut über 400 Jahre festgeschrieben waren, deren Deutungen und Umsetzungen jedoch einem erstaunlichen Wandel unterlagen.<sup>10</sup> Der Sinn eines Wortlauts kann also von der dem jeweiligen Gebet zugeschriebenen Bedeutung abweichen.

Eine Besonderheit der lateinischen Christenheit ist die Vermengung von Stilen, die auch heute noch die Gebetssprache prägt: Mit der Taufe des Frankenkönigs Chlodwigs 496 n. Chr. begann die Ausbreitung des römischen Ritus, denn nun kamen franko-germanische Bischöfe und Äbte als Pilger nach Rom, erfuhren dort die Liturgie und versuchten, den Geist dieser römischen Liturgie in die gallikanische Liturgie ihrer Heimat zu tragen. In der karolingischen Zeit im 8./9. Jhd. wurden dann die liturgischen Bücher Roms ins Frankenreich importiert und an die dort herrschenden Bedürfnisse angepasst. Im Zuge dessen wurden die jeweiligen Charakteristika römischen und gallischen Betens vermengt. Auf der einen Seite steht die römische *oratio*, die stets an Gott gerichtet ist und dabei auf rhetorische Stilmittel der altrömischen Religionen zurückgreift, also vor allem rhythmisch und prägnant formuliert ist<sup>11</sup>. Beispielhaft sei zunächst die römische Oration zum Weihnachtsfest zitiert, wie sie im *Sacramentarium Gregorianum-Hadrianum* enthalten ist:

Gewähre, wir bitten dich, allmächtiger Gott, dass die neue Geburt im Fleisch deines Einziggeborenen uns befreie, die wir durch die alte Knechtschaft unter

---

<sup>8</sup> Vgl. LEONHARD, LÜSTRAETEN, *Prayer* (s. Anm. 3), 431.

<sup>9</sup> Die Literatur zu genau diesem Beispiel ist zahlreich, vgl. für eine umfassende Darstellung: Reinhard MESSNER, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft* (Innsbrucker Theologische Studien 25), Innsbruck 1989; und mit Blick auf die ökumenische Verständigung Maxwell E. JOHNSON, *Recent Thoughts on the Roman Anaphora. Sacrifice in the Canon Missae*, in: *Ecclesia Orans* 35 (2018) 215–251.

<sup>10</sup> Hierzu: James F. WHITE, *Roman Catholic Worship. Trent to Today* (A Pueblo Book), Collegeville 2003.

<sup>11</sup> Vgl. Martin KLÖCKNER, *L'Intérêt de l'Étude du Vocabulaire des Textes Euchologiques*, in: *La Maison-Dieu* 282 (2015) 19–53.

das Joch der Sünde gebunden sind. Durch diesen unseren Herrn Jesus Christus [der mit Dir lebt und herrscht in Ewigkeit].<sup>12</sup>

Demgegenüber steht die gallische *collecta*, die aus antiarianischen Bestrebungen heraus häufiger an Christus gerichtet ist, sehr viel ausführlicher erscheint und vor allem narrativ und dramatisch entfaltet wird:

Gott, der du reich bist an Erbarmen, mit dem du uns, die wir der Sünde Gestorbene sind, durch Christus, deinen Sohn, wiederbelebt hast, indem er die Form deines Knechtes annahm, er, der alles geschaffen hat, so dass er, der in Göttlichkeit war, im Fleische geboren werde, dass er in Windeln gewickelt werde, er, der in den Sternen angebetet wurde, dass er in die Krippe gelegt werde, er, der im Himmel herrschte. Indem wir an das Ohr Deiner Herrlichkeit rufen, neige dieses gnädig her durch die unaussprechliche Liebe deines Erbarmens, dass wir, die wir jubeln über die Geburt deines Sohnes, der sowohl aus der Jungfrau geboren als auch aus dem Heiligen Geist hervorgebracht wurde, seinen Geboten gehorchen mögen, die er uns zum Heil gelehrt hat. Gewähre dies durch unseren Herrn Jesus Christus, deinen Sohn, der mit dir [lebt und herrscht in Ewigkeit].<sup>13</sup>

Texte aus beiden Traditionen sind in die Euchologie der römisch-katholischen Kirche eingegangen und stehen dort nebeneinander.<sup>14</sup>

Was die Gottesdienstsprache betrifft, war das Christentum von Anfang an volkssprachig: In Palästina und Syrien sprach man Aramäisch, im hellenisierten Kleinasien Griechisch, in Ägypten Koptisch, in Äthiopien Ge'ez, in Nubien Nubisch, in Armenien Armenisch und in Georgien Georgisch. Lediglich in Nordafrika wurde

---

<sup>12</sup> Im Original: „Concede quaesumus omnipotens deus ut nos unigeniti tui noua per carnem natiuitas liberet, quos sub peccati iugo uetusta seruitus tenet. Per eundum dominum nostrum iesum christum.“ (Nach: Jean DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses Principales Formes d'après les plus Anciens Manuscrits. Edition Comparative. Tome Premier: Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane [Spicilegium Friburgense]*, Fribourg 1971, 103.)

<sup>13</sup> Im Original: „Deus, qui diues es in misericordia, qua mortuos nos peccatis conuiuificasti Christo filio tuo, ut formam serui acciperit, qui omnia formauit: ut qui erat in deitate, generaretur in carne, ut inuolueretur in pannis, qui adorabatur in stellis, ut iaceret in praeseptio, qui regnabat in caelo. Inuocantibus nobis aurem maiestatis tuae propiciatus adcommoda donans hoc per ineffabilem tuae misericordiae caritatem; ut, qui exultamus de natiuitatem filii tui, qui uel ex uirgine natus uel ex spiritu sancto regeneratus est, pareamus praeceptis eius, quibus nos edocuit ad salutem. Praesta per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, qui tecum.“ (Nach: Leo C. MOHLBERG, *Missale Gothicum [Vat. Reg. lat. 317] [Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 5]*, Rom 1961, 6.)

<sup>14</sup> Martin Klöckner zeigt die Eigenarten römischen und gallischen Betens sehr anschaulich und detaillierter, als es hier geschieht, anhand der Orationen zum Epiphaniestag im *Sacramentarium Gregorianum-Hadrianum* einerseits und im *Missale Gothicum* andererseits; vgl. Martin KLÖCKNER, *Zeitgemäßes Beten. Messorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität*, in: Reinhard Meßner (Hg. u. a.), *Behahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie*. FS Hans Bernhard Meyer, Innsbruck 1995, 114–142.

die Liturgie bereits seit Papst Victor I. († 199) auf Latein gefeiert, obwohl man im Volk noch bevorzugt Punisch sprach. In Rom selbst wurde die Liturgie zunächst noch auf Griechisch gefeiert bis Kaiser Decius († 251) das Lateinische als Amtssprache einführte und Papst Damasus I. († 384) dann Latein als Liturgiesprache übernahm. Doch unterschied sich dieses liturgische Latein bereits erheblich von dem gesprochenen Latein und repräsentiert eher eine reine Schriftsprache.<sup>15</sup> Mit der Übernahme des Lateinischen und dem Festhalten daran, entfernte sich also die Gebetsprache von der Volkssprache. Mit der Völkerwanderung begann die besondere Wertschätzung des Lateinischen als Liturgiesprache auch außerhalb Roms und mit den Germanen übernahmen nun Völker die lateinischen Gebete, die kein Latein sprachen.<sup>16</sup> In der Folgezeit wurde beispielsweise im Zuge der Slawenmission<sup>17</sup> oder des chinesischen Ritenstreits<sup>18</sup> um die an-

<sup>15</sup> Vgl. Christine MOHRMANN, Sakralsprache und Umgangssprache, in: ALw 10 (1968), 344–354. Dies gilt wohl gemerkt nur für den römischen Ritus. Die übrigen lateinischen Riten weisen eine größere Nähe zum Vulgärlateinischen auf, vgl. KLÖCKNER, Intérêt (s. Anm. 11). Ebenfalls umfassend zu dem Thema und mit Schlaglichtern auf konkrete Probleme mit der Übersetzung liturgischer Texte: Predrag BUKOVEC, Latein und Liturgie. Zum systematischen Stellenwert der lateinischen Sakralsprache, in: Andreas Hans-Jürgen Feulner, Benjamin Leven, Andreas Bieringer (Hg.), Erbe und Erneuerung. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Folgen, Wien 2015, 225–263.

<sup>16</sup> Keith F. Pecklers formulierte die These, dass die von den Befürwortern der „außerordentlichen Form“ betonte Sakralität des Lateinischen möglicherweise von dem Umstand herrührt, dass Latein ausschließlich für die Liturgie verwendet wurde, die somit ebenso wie die Sprache selbst numinos wirkte, vgl. Keith F. PECKLERS, Worship. A Primer in Christian Ritual, Collegeville 2003, 41 f.

<sup>17</sup> Umfangreiche und trotz ihres Alters immer noch sehr lesenswerte und quellenkritische Darstellungen zur Slawenmission finden sich in: Francis DVORNIK, Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius, New Brunswick 1970; Josef BUJNOCH (Hg.), Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiuschronik (Slavische Geschichtsschreiber 1), Graz <sup>2</sup>1972. Konkret zum Argument, dass als Liturgiesprachen nur die Sprachen des Kreuzestitulus zulässig seien: Kujo M. KUJEW, Zur Geschichte der „Dreisprachendoktrin“, in: Byzantino-Bulgarica 2 (1966) 53–65. So fragwürdig und inkonsistent das Argument bereits ist, scheint es außerdem, dass dieser Kreuzestitulus ein rein literarisches Phänomen ist und es ihn historisch nie gegeben hat: vgl. Ingo BROER, Der Kreuzestitulus (Mk 15,26 parr.), in: Ulrich Busse (Hg. u. a.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung, Bonn University Press 2011, 267–283, hier: 283. Auf die Ironie, dass die Einführung des Kirchenslawischen kritisiert wurde, weil damit die Volkssprache in die Liturgie getragen würde und dass nun in der bulgarisch-orthodoxen, russisch-orthodoxen und serbisch-orthodoxen Kirche die Übernahme der Volkssprache zurückgewiesen und ausgerechnet am Kirchenslawischen als archaischer Liturgiesprache festgehalten wird, weist Teresa Berger hin: vgl. BERGER, Sprache (s. Anm. 2), 799.

<sup>18</sup> Eine umfassende Darstellung findet sich in: George MINAMIKI, The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times, Chicago 1985; und eine kompakte Darstellung in: Claudia VON COLLANI, Der Ritenstreit und die Folgen für die China-

gemessene Liturgiesprache und den Status des Lateinischen gerungen. Das Konzil von Trient sprach sich – unter dem Eindruck der Reformation – gegen die Verwendung der Volkssprache als Gebetsprache aus, was fälschlicherweise so verstanden wurde, dass auch Übersetzungen als Handbuch für den schweigenden Mitvollzug untersagt und erst 1897 ausdrücklich zugelassen wurden<sup>19</sup>.

Erst im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die Volkssprachen als Liturgiesprachen, also auch als Sprachen des gemeinsamen Gebets der versammelten Gemeinde, zugelassen. Dies wurde vor allem über die Ermöglichung der tätigen Teilnahme (*participatio actuosa*) aller am Gebet begründet. Bald schon zeigten sich grundsätzliche Probleme bei der Übersetzung liturgischer Texte aus dem Lateinischen in die Volkssprache, da der allgemeine Sprachgebrauch, Frömmigkeit und Mentalität ebenso kultur- wie zeitbedingt sind, aber notwendigerweise mit in eine Übersetzung einfließen. Bereits 1969 erließ Papst Paul VI. die Übersetzerinstruktion „Comme le Prévoit“ mit konkreten Richtlinien für die Übersetzung liturgischer Texte und dem erklärten Ziel einer normalen Sprache als Liturgiesprache, 2001 jedoch folgte die Übersetzerinstruktion „Liturgiam Authenticam“ der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung mit dem erklärten Ziel einer liturgischen Sondersprache, die die Eigenheiten der lateinischen Vorlagen konserviert.<sup>20</sup> Die laufenden Revisionsarbeiten wurden darum abgebrochen und neue Übersetzungen entsprechend der neuen Leitlinien wurden erforderlich.<sup>21</sup> Während die erneuerte Ausgabe der Kinder-

---

mission, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 90 (2006) 210–225.

<sup>19</sup> Vgl. Adolf ADAM, Winfried HAUNERLAND, Grundriss Liturgie, Freiburg 2012, 103.

<sup>20</sup> In wesentlichen Punkten widersprechen sich die Übersetzerinstruktionen ausdrücklich. Eine erste Hinführung zu den beiden Dokumenten gibt: Juliette DAY, Language, in: Juliette Day, Benjamin Gordon-Taylor (Hg.), The Study of Liturgy and Worship. An Alcuin Guide, London 2013, 65–73. Die Übersetzerinstruktion „Comme le Prévoit“ wurde abgedruckt in: Instruction sur la Traduction des Textes Liturgiques pour la Célébration avec le Peuple, in: Notitiae 5 (1969) 3–12. Die Übersetzerinstruktion „Liturgiam Authenticam“ findet sich in: Liturgiam Authenticam. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch. 28. März 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154), Bonn 2001. Die Kritik an „Liturgiam Authenticam“ fiel scharf aus. Albert Gerhards und Benedikt Kranemann formulierten: „Das Dokument ist nicht nur deshalb bemerkenswert, weil es in weiten Teilen einen Bruch mit der nachkonziliaren Übersetzungspraxis vollzieht; es dokumentiert auch ein neues Kirchenverständnis, das die Position der Ortskirchen zugunsten des Heiligen Stuhls schwächt.“ (Nach: Albert GERHARDS, Benedikt KRANEMANN, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2008, 191.)

<sup>21</sup> Vgl. Benedikt KRANEMANN, Ohne nähere zeitliche Perspektive. Das neue deutschsprachige Messbuch lässt auf sich warten, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 74–79, hier: 75 f.

taufe 2007 problemlos veröffentlicht werden konnte<sup>22</sup>, wurde das 2009 erschienene *Rituale-Faszikel zur Begräbnisfeier*<sup>23</sup> massiv kritisiert und durch die Herausgabe des *Manuale* von 2012<sup>24</sup> faktisch zurückgezogen. 2013 erfolgte dann eine Pressemitteilung von Seiten der Deutschen Bischofskonferenz, dass die Revisionsarbeiten am Messbuch gestoppt wurden<sup>25</sup> und eine Wiederaufnahme erst nach einer weiteren rechtlichen Klärung erfolgen wird. Dabei geht es jedoch nicht nur um die Frage der rechtlichen Zuständigkeit, sondern auch um die Frage nach der angemessenen Übersetzung. 2017 erließ schließlich Papst Franziskus das *Motu Proprio „Magnum Principium“*<sup>26</sup>, in dem er in das Approbationsrecht eingreift und die Rolle der Bischofskonferenzen stärkt<sup>27</sup>, die nun über die Angemessenheit der Übersetzung eines liturgischen Textes in ihrem Sprachgebiet selbst entscheiden können. Das grundsätzliche Problem bleibt jedoch: die Frage nach dem Verhältnis von Verhüllung und Verständlichkeit<sup>28</sup>, beziehungsweise der Treue der Übersetzung zur lateinischen Vorlage einerseits und der Sprache der konkreten FeiERGemeinde andererseits.<sup>29</sup>

Diese Spannung ist Folge einer doppelten Aufgabe der Sprache des Betens, die auf ein je unterschiedliches Verständnis von Liturgie verweist:

---

<sup>22</sup> Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der *Editio typica altera* 1973; *Rituale Romanum*. Auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht, Freiburg i. Br. 2007.

<sup>23</sup> Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der *Editio typica* 1969, Regensburg 2009.

<sup>24</sup> Die kirchliche Begräbnisfeier. *Manuale*, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012.

<sup>25</sup> Vgl. Hans LANGENDÖRFER, Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 27. September 2013: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2012/2013-165-Herbst-VV-Fulda-Pressebericht.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-165-Herbst-VV-Fulda-Pressebericht.pdf) [zuletzt aufgerufen am: 22.03.2019].

<sup>26</sup> Der Text wurde auf Latein, Italienisch und Englisch abgedruckt in: *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae „Magnum Principium“ quibus Nonnulla in Can. 838 Codicis Iuris Canonici Immutantur*, in: *Notitiae* 53 (2017) 6–17.

<sup>27</sup> Zwei sehr lesenswerte Kommentare zum *Motu Proprio* aus liturgiewissenschaftlicher Sicht sind: Andreas BIERINGER, Dieter BÖHLER, Thomas MECKEL, Heilsame Dezentralisierung? Papst Franziskus und die Zuständigkeit für die Übersetzung liturgischer Bücher, in: *Stimmen der Zeit* 236 (2018) 133–144; Benedikt KRANEMANN, *Magnum Principium*. Ein neues Kapitel für die Volkssprache in der Liturgie, in: *ET-Studies* 9 (2018) 205–225. Beide gehen auch jeweils ausführlich auf die Vorgeschichte ein.

<sup>28</sup> Vgl. GERHARDS, KRANEMANN, Einführung (s. Anm. 20), 183.

<sup>29</sup> Vgl. BERGER, Sprache (s. Anm. 2), 805.

Ist sie eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde, des Volkes Gottes, aller Initiierten oder ist sie eine Sache religiöser Spezialisten, der Ordinierten? Wird Liturgie als öffentlich zugängliche Feier der Kirche verstanden, die entsprechend auch Zeugnischarakter besitzt, oder ist sie ein sakraler Bezirk, der durch ein sprachliches Arkanum, also ein Verbergen, zu schützen ist? Soll sich die Liturgie mittels der Sprache einer Kultur öffnen und dadurch diese wiederum auch prägen, oder ist sie ein gleichsam aller Inkulturation entzogenes Geschehen?<sup>30</sup>

Diese Frage kann letztlich nicht einseitig aufgelöst werden. Zunächst und vor allem soll liturgische Sprache die Rede mit Gott ermöglichen und damit auch die Rede von Gott und die Artikulation religiöser Erfahrung.<sup>31</sup> Unabhängig von der gewählten Sprache ist die Sprache liturgischen Betens darum eine komplexe und stilisierte Sprache, die sich von der Alltagssprache abhebt. Je nach Kontext kann die Sprache des Betens außerdem eine poetische oder rhythmisierte Sprache sein, die manchmal auch begleitende Handlungen erfordert.<sup>32</sup> Es gibt typische Sprachelemente liturgischer Sprache, die sich eben nur in der liturgischen Sprache finden, ebenso wie eine Fülle rhetorischer Mittel und Figuren und ein ausgeprägtes Sondervokabular. Diese Besonderheit der Gebetssprache zeigt sich besonders anschaulich bei den Eröffnungs- und Schlussriten der Messe: „Der Herr sei mit euch“ ist keine alltägliche Begrüßungsformel und auch „Gehet hin in Frieden“ ist keine übliche Verabschiedung.

Weitere Besonderheiten der Sprache liturgischen Betens ergeben sich durch die Öffentlichkeit des Vollzugs: Ein gemeinschaftliches Gebet muss zum einen in einem einfachen Stil gehalten und akustisch verständlich sein. Insofern sind bei der Formulierung eines Gebets auch Rhythmus, Silbenzahl, Konsonantenfolgen und Atempausen zu berücksichtigen. Zum anderen muss es aber auch theologisch anerkannt sein und von der Gemeinde bestätigt werden, so dass die Gedankenführung im Gebet und die Struktur klar sein müssen.

## 2.2 Die sozialen Aspekte liturgischen Betens

Dass der laute Vortrag überhaupt berücksichtigt werden muss, ist dem Umstand geschuldet, dass liturgisches Beten immer in einer Gemeinschaft geschieht. In theologischer Hinsicht ist es „unmöglich für einen Christen, jemals ausdrücklich ‚privat‘ zu beten“<sup>33</sup>, da jedes Ge-

---

<sup>30</sup> GERHARDS, KRANEMANN, Einführung (s. Anm. 20), 185.

<sup>31</sup> Vgl. DAY, Language (s. Anm. 20), 70.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 68.

<sup>33</sup> Im Original: „making it impossible for a Christian ever to pray utterly ‚privately‘“

bet im Leib Christi vollzogen wird. Da die religiöse Erfahrung, auf die der Mensch im Gebet antwortet, eine gemeinschaftliche ist, kann auch die Antwort nur eine gemeinschaftliche sein. In der Praxis heißt dies, dass das gemeinschaftliche Gebet dem solitären Gebet vorausgeht und der Mensch im Gemeinschaftsgebet die Worte, Weisen und Anliegen des Betens erlernt.<sup>34</sup> Dieser Zusammenhang lässt sich heute vor allem in seiner Umkehrung beobachten: Christen mit fehlender liturgischer Sozialisierung, die aufgrund besonderer Ereignisse an einem Gottesdienst teilnehmen, zeigen eine gewisse liturgische Sprachlosigkeit und fühlen sich unsicher, wie sie sich in einem öffentlichen Gebet verhalten sollen.<sup>35</sup>

Der gemeinschaftliche Vollzug des liturgischen Betens ist aber nicht nur Ausdruck der Gemeinschaft in Christus, sondern darüber hinaus ein Garant für die Abwehr der Einseitigkeiten und Übertreibungen privater Frömmigkeit.<sup>36</sup> Liturgisches Beten ist überindividuell und als solches aus der Tradition heraus geformt und strukturiert und dieser Tradition verpflichtet. In verschiedenen Texten und Gattungen kommen dabei je verschiedene Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens zur Sprache.

Da die Form liturgischen Betens über eine lange Zeit gewachsen ist und entsprechend auf einer langen Tradition fußt, ist es so komplex, dass der Vorsteher oder die Vorsteherin über ein umfangreiches Wissen verfügen muss.<sup>37</sup> So gibt es in einem liturgischen Gebet Teile, die naturgemäß der Vorsteher oder die Vorsteherin sprechen muss oder sprechen darf, ebenso wie weitere Teile, die einem Diakon oder einer Gemeinde zukommen. Dass der Vorsteher jedoch zur Erfüllung seiner Aufgaben, insbesondere zum Vorsitz bei einer Eucharistiefeier, nicht nur ausgebildet und beauftragt werden muss, sondern darüber

---

(George GUIVER, *Prayer*, in: Paul F. Bradshaw (Hg.), *The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*, London 2005, 380–382, hier: 382.)

<sup>34</sup> Vgl. LEONHARD, LÜSTRAETEN, *Prayer* (s. Anm. 3), 434.; Vgl. Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1985, 367–373.

<sup>35</sup> Vgl. Patrick PRÉTOT, *La Liturgie, une Expérience Corporelle. Jalons pour une Grammaire du Corps en Liturgie*, in: *La Maison-Dieu* 247 (2006) 7–36, hier: 29 f.

<sup>36</sup> Vgl. TAFT, *Liturgy of the Hours* (s. Anm. 34), 369. Robert Taft verweist beispielhaft auf die Marien- und die Eucharistiefrömmigkeit, die jeweils einen einzelnen Aspekt so stark betonten, dass andere Aspekte dadurch in den Hintergrund traten und die durch die Liturgie ein Korrektiv erfahren haben.

<sup>37</sup> Dass es sich hierbei nicht um einen Experten handelt, der der Gesellschaft seine Dienstleistungen anbietet, ähnlich einem Arzt oder einem Bankangestellten, sondern im Falle des Betens nicht zwischen einem aktiven Individuum und einer passiven Gemeinschaft unterschieden werden kann, betont: Thomas O'LOUGHLIN, *Ministries*, in: Juliette Day, Benjamin Gordon-Taylor (Hg.), *The Study of Liturgy and Worship. An Alcuin Guide*, London 2013, 82–90, hier: 82 f.

hinaus als Priester agiert und zum Priester geweiht werden muss, ist das Resultat eines Sazerdotalisierungsprozesses, der erst im 4. Jhdt. einsetzte, in dem alttestamentliche Priestertypologien und römische kultische Vorstellungen vermischt wurden, und mit dem sich das Christentum von seinem ursprünglich dezidiert unkultischen Selbstverständnis entfernt hat<sup>38</sup>. Daraus entwickelte sich der Konflikt über das unklare Verhältnis von allgemeinem Priestertum einerseits und Weihepriestertum andererseits, der bis heute anhält. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und mit Blick auf die pastoralen Umbrüche unserer Zeit ist die Rollen der Laien in der Kirche allgemein und beim liturgischen Beten ein zunehmend drängenderes Thema, insbesondere bei der Frage nach liturgischen Feiern unter Vorsitz von Laien, beispielsweise der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier, Begräbnisfeiern, Taufen und Hochzeiten.

### 2.3 Die akustischen Aspekte liturgischen Betens

Obleich liturgisches Beten gemeinschaftlich vollzogen wird, werden einige Gebete des Vorstehers oder der Vorsteherin so vollzogen, dass sie für die Gemeinde nicht hörbar sind. Im römischen Ritus wurde bis zur nachkonziliaren Liturgiereform das gesamte Eucharistische Hochgebet leise vollzogen<sup>39</sup>. Ähnliches lässt sich auch in anderen christlichen Gemeinschaften beobachten, insbesondere im Kontext des Eucharistiegebets, stets jedoch sind dies Entwicklungen, die erst im Frühmittelalter aufkamen.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. Harald BUCHINGER, Liturgiegeschichte im Umbruch. Fallbeispiele aus der Alten Kirche, in: Albert Gerhards, Benedikt Kranemann (Hg.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte im neuen Licht*, Freiburg 2018, 152–184, hier: 177. Albert Gerhards weist auf zeitliche und inhaltliche Parallelen zu einer Kultisierung des jüdischen Synagogengottesdienstes hin, vgl. Albert GERHARDS, *Liturgie in den ersten Jahrhunderten*, in: Jürgen Bärsch (u. a.) (Hg.), *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*. Band 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 83–153, hier: 86.

<sup>39</sup> Diese Praxis ist für den römischen Ritus belegt, unter anderem im *Ordo Romanus XV*, 35 aus dem 8. Jhdt., wo es heißt: „Dann spricht der Pontifex mit zur Erde geneigtem Gesicht das Gebet über die Opfergaben, so dass niemand, außer Gott und ihm, es hört, bis ‚für alle Ewigkeit der Ewigkeiten‘.“ Im Original: „Tunc pontifex inclinato vultu in terra, dicit orationem super oblationis, ita ut nullus, preter Deum et ipsum audiat, nisi tantum Per omnia secula seculorum.“, Michel ANDRIEU (Hg.), *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge. III: Les Textes (Suite) (Ordines XIV–XXXIV) (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 24)*, Louvain 1951, 102.

<sup>40</sup> Beispielfhaft sei verwiesen auf den Byzantinischen Ritus, in dem die Anaphora frühestens seit dem 7. Jhdt. unhörbar vollzogen wurde, vgl. Panagiotis TREMBELAS, *L'Audition de l'Anaphore Eucharistique par le Peuple*, in: *L'Église et les Églises. 1054–1954. Neuf Siècles de Douleureuse Séparation ente l'Orient et l'Occident* (FS Lambert Beau-duin). Vol. 2, Chevetogne 1955, 207–220. Ebenso aber auch im ostsyrischen Ritus, den beispielsweise die syro-malabarische Kirche feiert und die Kušäppē seit dem

Außer durch die Lautstärke werden die Formen liturgischen Betens durch ihre Melodik geprägt. So können alle Texte im Gottesdienst auch kantilliert werden, wofür im lateinischen Westen unter Rückgriff auf griechische Vorbilder bereits im 8./9. Jhd. unter karolingischem Einfluss Kirchentönen entwickelt wurden. Mittlerweile weichen diese von unseren Hörgewohnheiten ab, da sie anders modulieren als die Dur- und Moll-Tonleitern, was wiederum den ganz eigenen Charakter der Klangsprache der Liturgie verstärkt.<sup>41</sup> Durch den melodischen Vollzug und eventuell sogar musikalische Untermalung können einzelne Textteile und Momente besonders betont werden. In verschiedenen christlichen Konfessionen werden liturgische Gebete gesungen oder durch Gesänge begleitet, wobei diese Aufgabe in der Praxis häufig stellvertretend für die ganze Gemeinde von einem Chor erfüllt wird<sup>42</sup>. Offen ist die Frage nach der instrumentalen Begleitung, die in vielen Ostkirchen unüblich ist, während die römisch-katholische Kirche und einige der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen traditionell die Orgel nutzen. Deren Gebrauch wiederum ist zurzeit rückläufig und immer häufiger werden aus wirtschaftlichen Gründen andere Begleitinstrumente gewählt.

## 2.4 Die räumlichen Aspekte liturgischen Betens

Liturgisches Beten ist außerdem lokal gebunden: Menschen suchen gezielt Orte auf, um dort zu beten, nicht, weil sie an der Ubiquität Gottes zweifeln, sondern zunächst, weil sie an diesen Orten die Gemeinschaft der Mitbetenden erfahren. In vielen christlichen Traditionen gibt es außerdem Vorstellungen von einer besonderen Beschaffenheit des Gebetsraumes, weshalb komplexe und lange Liturgien zur Widmung oder Weihe von Kirchengebäuden entstanden, um dauerhafte Sakralität herzustellen. Im Gebäude selbst gibt es besonders hochwertige Orte wie den Taufstein, den Altar, den Ambo und den Tabernakel, die je nach Epoche und Mentalität monumental oder minimal ausfallen. In der Regel wurde und wird der Altarraum besonders ausgestaltet, dabei wurden Zugang und Sicht versperrt, beispielsweise durch Chorschranken oder Lettner, im byzantinischen

---

4./5. Jhd. leise gesprochen werden, vgl. Bryan D. SPINKS, Priesthood and Offering in the Kuššāpē of the East Syrian Anaphoras, in: *Studia Liturgica* 15 (1982) 104–117.

<sup>41</sup> Vgl. Mary BERRY, Church Modes, in: Paul F. Bradshaw (Hg.), *The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*, London 2005, 116–117, hier: 117.

<sup>42</sup> Dies ist in den ostkirchlichen Gottesdiensten übliche Praxis und war es auch beim katholischen Hochamt bis zur nachkonziliaren Liturgiereform. Heutzutage sind Chöre bei besonders feierlichen Hochämtern üblich.

Ritus auch durch eine Ikonostase, um auf diese Weise die besondere Heiligkeit zu betonen. Im Katholizismus begann man im 20. Jhdt., die etablierte Raumaufteilung zu hinterfragen und neue Arrangements auszuprobieren, bei denen eine möglichst gute Sicht auf Altar und Ambo ermöglicht werden soll<sup>43</sup>, was gegenwärtig wiederum diskutiert und zum Teil revertiert wird<sup>44</sup>.

Die größte Herausforderung der Gegenwart dürfte aber die Schließung und Profanierung von Kirchen sein und insbesondere junge Christen zeigen zunehmend die Bereitschaft, auf der Suche nach der Gemeinde, in der sie sich aufgenommen fühlen, längere Wege oder auch die Überschreitung konfessioneller Grenzen in Kauf zu nehmen.<sup>45</sup> Das Konzept der Territorialgemeinde ist somit ebenso wie das Konzept der konfessionellen Trennung in der pastoralen Praxis zunehmend schwächer ausgeprägt, wodurch liturgisches Beten vor die Herausforderung der Anpassung gestellt ist. Der Umstand, dass die Kirchengebäude in der Regel für sehr viel größere Besucherzahlen ausgelegt wurden und nun in der Liturgie einige wenige Menschen im Raum verteilt sitzen, stellt dabei eine zu berücksichtigende Beeinträchtigung dar.

Mit der Gestaltung des Raumes liturgischen Betens hängt die Frage der Orientierung im Gebet eng zusammen: In den meisten christlichen Kirchen ist das Gebet nach Osten hin ausgerichtet, was zumindest in der Spätantike dem Bemühen um Ablösung des noch immer sehr beliebten Sonnenkults geschuldet war<sup>46</sup>. Ob der Vorsteher sich hierbei ebenso wie die Gemeinde nach Osten wandte oder ob er der Gemeinde gegenüberstand, wird sich für die Antike nicht endgültig klären lassen<sup>47</sup>. Durchgesetzt hatte sich jedoch in der Fol-

---

<sup>43</sup> Vgl. Christopher IRVINE, Space, in: Juliette Day, Benjamin Gordon-Taylor (Hg.), *The Study of Liturgy and Worship. An Alcuin Guide*, London 2013, 102–112, hier: 109.

<sup>44</sup> Ein prominenter Kritiker der Sichtbarkeit von Altar und Ambo ist Joseph Ratzinger, der erklärt, dass ein zentral auf dem Altar positioniertes großes Kreuz die Rolle des Amtsträgers relativieren und den christologischen Bezug der Eucharistiefeyer verstärken würde: vgl. Joseph RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, 73.

<sup>45</sup> Vgl. PECKLERS, *Worship* (s. Anm. 16), 176 f.

<sup>46</sup> Vgl. Bronwen NEIL, Pagan Ritual and Christian Liturgy. Leo the Great's Preaching on Sun-Worship, in: Wolfram Kinzig, Ulrich Volp, Jochen Schmidt (Hg.), *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche*, Leuven 2011, 127–140.

<sup>47</sup> Neil X. O'Donoghue argumentiert, dass sich das liturgische Beten zunächst auf den Altar hin orientiert haben wird und dass sich die Kirchbauten vor allem an der Topographie von Märtyrergräbern orientierten: vgl. Neil X. O'DONOGHUE, *Liturgical Orientation. The Position of the President at the Eucharist* (*Joint Liturgical Studies* 83), Norwich 2017, 8–13. Robin M. Jones zeigte, dass in den nordafrikanischen Kirchen des 4./5. Jhdts. der Altar im Zentrum der Kirchen stand und dass sich aus dem archäo-

gezeit, dass der Vorsteher mit dem Rücken zur Gemeinde stand, bis im Zuge der Liturgischen Bewegung vor allem aus didaktischen Erwägungen die Zelebration zur Gemeinde eingeführt wurde. Der Wechsel der Zelebrationsrichtung zur Gemeinde (*versus populum*) wurde dann nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Katholizismus weltweit schnell umgesetzt und erreichte auch die protestantischen Kirchen.<sup>48</sup>

Die anhaltende Debatte über die Zelebrationsrichtung des Vorstehers wurde vom Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Robert Kardinal Sarah, mehrfach befeuert, als er in einem Artikel im „Osservatore Romano“<sup>49</sup>, dann in einem Interview mit der französischen Zeitschrift „Famille Chretienne“<sup>50</sup> und zuletzt auf einer Konferenz in London<sup>51</sup> den Priestern empfahl, ab dem ersten Advent 2016 nach Osten hin zu zelebrieren. Es handelte sich hierbei jedoch nie um eine offizielle Direktive, sondern lediglich um ein persönliches Votum des Kardinals, wie der Vatikan in einer Pressemitteilung<sup>52</sup> nachdrücklich betonte.

## 2.5 Die leiblichen Aspekte liturgischen Betens

Die Debatte um die Orientierung im Gebet zeigt dabei nicht nur die räumliche Dimension des liturgischen Gebets, sondern auch die leibliche Dimension.

In der jüngeren Philosophie wurde das Konzept des „Embodiment“ entwickelt und entfaltet, das besagt, dass alle Aspekte des Denkens durch leibliche Vollzüge geprägt werden.<sup>53</sup> Der Mensch kann nur durch seine leibliche Verfasstheit hindurch die Welt wahr-

---

logischen Befund nicht ermitteln ließe, ob der Priester dennoch zur Apsis hin betete oder den Altar dann umrundete: vgl. Robin M. JENSEN, *Recovering Ancient Ecclesiology. The Place of the Altar and the Orientation of Prayer in the Early Latin Church*, in: *Worship* 89 (2015), 99–124, hier: 104–110.

<sup>48</sup> Vgl. O'DONOGHUE, *Liturgical Orientation* (s. Anm. 47), 5.

<sup>49</sup> Vgl. Robert SARAH, *Silenziosa Azione de Cuore*, in: *L'Osservatore Romano* (12.06.2015), 6.

<sup>50</sup> Vgl. Aymeric POURBAIX, Robert SARAH, „Tournons-nous ensemble vers le Seigneur qui vient“, in: *Famille Chretienne* 2002 (2016).

<sup>51</sup> Vgl. Robert SARAH, *Towards an Authentic Implementation of Sacrosanctum Concilium*, in: Uwe M. Lang (Hg.), *Authentic Liturgical Renewal in Contemporary Perspective. Proceedings of the Sacra Liturgia Conference held in London, 5–8 July 2016*, London 2017, 3–19.

<sup>52</sup> Vgl. Sala Stampa della Santa Sede, *Alcuni chiarimenti sulla celebrazione della Messa* (11.07.2016).

<sup>53</sup> Das Standardwerk zum Embodiment ist: George LAKOFF, Mark JOHNSON, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York 1999. Die Umsetzung für die Liturgiewissenschaft findet sich in: Frank C. SENN, *Embodied Liturgy. Lessons in Christian Ritual*, Minneapolis 2016.

nehmen und in ihr agieren. Dies betrifft freilich auch das liturgische Beten, das nicht nur mit Gedanken, sondern auch mit allen Sinnen erfasst wird<sup>54</sup>. Frank C. Senn betont die enge Verknüpfung von Glaube und Leiblichkeit, die in der Liturgie erfahrbar wird:

Glaube und Werte formen den Leib in vielfacher Weise, von der Stilisierung der äußeren Erscheinung (Kleidung und Verzierung oder Nacktheit eingeschlossen) über die Strukturierung leiblicher Handlungen und Verhaltensweisen (wesentliche Praktiken wie Essen und Fasten eingeschlossen) bis zu inneren Formen von Affekt (Gefühle, die somatisch wahrgenommen werden und die in kontrastierenden liturgischen Zeiten wie Fastenzeit und Ostern kultiviert werden).<sup>55</sup>

Das Konzept stellt insofern eine Neuerung dar, als dass es die Bedeutung der leiblichen Verfasstheit und Vollzüge stärker in den Focus der wissenschaftlichen Betrachtung rückt.

Was die Kleidung beim liturgischen Beten betrifft, so ist es üblich, dass lediglich die Amtsträger eine besondere Gewandung tragen. Diese ist aus der römischen Amtskleidung erwachsen und durch das Festhalten an ihr bei gleichzeitig wechselnden Konzepten für die Alltagskleidung zu einer Sonderkleidung geworden, mit der nicht nur die Funktion, sondern auch der Status eines Rollenträgers ausgedrückt wird.<sup>56</sup>

Mit der Leiblichkeit verknüpft sind auch Vorstellungen von ritueller Reinheit zum Gebet. Aus diesem Konzept heraus wurden in den verschiedenen Konfessionen die Fastenzeit<sup>57</sup>, die Selbstbezeichnung mit Weihwasser oder die Weihwasserspersion als stilisierte Reinigung<sup>58</sup> sowie die Händewaschung des Vorstehers bei der Gaben-

---

<sup>54</sup> Frank C. Senn verweist darauf, dass bei allen sakramentalen Feiern das jeweilige Sakrament durch leibliche Symbole, beispielsweise Wasser, Brot und Wein, Öl etc. vermittelt wird: vgl. ebd., 53.

<sup>55</sup> Im Original: „Beliefs and values shape the body in many ways, from the stylization of external appearance (including clothing and ornamentation, or no clothing) to the structuring of bodily actions and comportment (including essential practices like eating and fasting) and to inner modes of affect (moods that are felt somatically and that may be cultivated in contrasting liturgical seasons like Lent and Easter).“ (ebd., xix).

<sup>56</sup> Die enorme Bedeutung der Kleidung als Statussymbol für den Amtsträger wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass im sogenannten Investiturstreit eben um die Frage des Rechts der Einkleidung von Klerikern ein heftiger Machtkampf geführt wurde.

<sup>57</sup> Die Einführung der Fastenzeit geschah erst im 4. Jhdt., vorher beschränkte sich diese Praxis augenscheinlich auf das ägyptische Christentum: vgl. Paul F. BRADSHAW, *The Homogenization of Christian Liturgy. Ancient and Modern*, in: *Studia Liturgica* 26 (1996), 1–15, hier: 5.

<sup>58</sup> Vgl. Clemens LEONHARD, *Die Deutung des Weihwassers im Mittelalter und ihre Bedeutung für Feiern des Taufgedächtnisses in der Gegenwart*, in: *JLH* 54 (2015), 9–34., insbesondere ebd., 20–32.

bereitung<sup>59</sup> eingeführt. Gleichzeitig dienten diese Reinheitsvorstellungen oft auch als Argument für den weitgehenden Ausschluss der Frau vom Amt.<sup>60</sup>

Gemeinschaftlich vollzogenes liturgisches Beten schließt in der Regel auch gemeinschaftlich vollzogene Körperhaltungen ein, deren Grundgestalten nicht nur überkonfessionell, sondern oft auch überreligiös etabliert sind<sup>61</sup>. Diese Gebetshaltungen unterstützen das Gebet, indem sie die Verehrung bewusstmachen und Ablenkungen reduzieren.<sup>62</sup> Als besonders problematisch erweist sich hierbei das Sitzen, das durch Einführung der Kirchenbänke im Westen erst im Zuge der Reformation und der zunehmend ausgedehnteren Predigten aufkam, in den Ostkirchen jedoch als Phänomen der Selbstlatinisierung erst in jüngerer Zeit aufkam<sup>63</sup>. Durch die Kirchenbänke wird der Raum statisch und das liturgische Beten verliert an Dynamik<sup>64</sup>, verschiedene Körperhaltungen werden somit unmöglich oder zumindest reduziert und die aktive Teilnahme wird dadurch eingeschränkt.

## 2.6 Die zeitlichen Aspekte liturgischen Betens

Liturgisches Beten ist außerdem zeitlich strukturiert. Jedes Gebet hat einen erkennbaren Anfang und ein erkennbares Ende, obgleich die

---

<sup>59</sup> Eine umfassende Analyse der Geschichte und der theologischen Deutung der Händewaschung gibt: Martin LÜSTRAETEN, „Ich will meine Hände waschen inmitten der Unschuld ...“. Liturgiethologische Anfragen an den Ritus der Händewaschung, in: Diliانا Atanassova, Tinatin Chronz (Hg.), *Synaxis Katholikē*. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag, Münster 2014, 419–440.

<sup>60</sup> Zur Diskriminierung der Frau in der Liturgie und vielmehr noch in der Reflexion der Liturgie: vgl. Teresa BERGER, *Gender Differences and the Making of Liturgical History. Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham 2011. Darüber, wie Reinheitsvorstellungen als Argumente gegen die Zulassung von Frauen zum Amt verwendet werden, vgl. besonders: ebd., 95–126. Eine umfassende Übersicht aus orthodoxer Perspektive findet sich bei: Eva M. SYNEK, „Wer aber nicht völlig rein ist an Seele und Leib ...“. Reinheitstabus im Orthodoxen Kirchenrecht (Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. Sonderheft 1), Egling 2006.

<sup>61</sup> Vgl. Louis WEIL, *Worship*, in: Juliette Day, Benjamin Gordon-Taylor (Hg.), *The Study of Liturgy and Worship. An Alcuin Guide*, London 2013, 3–11, hier: 5.

<sup>62</sup> Vgl. NICHOLS, *Prayer* (s. Anm. 1), 45.

<sup>63</sup> Albert Gerhards geht davon aus, dass in den frühesten christlichen Gemeinden zum Gottesdienst noch gesessen wurde und diese Praxis erst im 4. Jhd. aufgegeben wurde. Er verweist dafür auf Belege in der syrischen Didaskalie und der *Historia Ecclesiastica* des Eusebius von Cäsarea: vgl. GERHARDS, *Liturgie* in den ersten Jahrhunderten (s. Anm. 38), 100 f. Zum Sitzen im orthodoxen Gottesdienst sei der im Tenor sehr deutliche Beitrag von Andriy Chirovsky empfohlen: Andriy CHIROVSKY, *Anathema ‚sit‘. Some Reflections on Pews in Eastern Christian Churches and Their Effects on Worshipers*, in: *Diakonia* 15 (1980) 167–173.

<sup>64</sup> Vgl. GERHARDS, *KRANEMANN, Einführung* (s. Anm. 20), 202.

Identifikation dieser Elemente nicht aus der Gestalt des Gebets hervorgehen muss, sondern durch die Beteiligten selbst definiert wird<sup>65</sup>.

Außerdem versteht sich liturgisches Beten als eine Handlung, bei der durch Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes in der Geschichte eine gegenwärtig ergehende Teilhabe am überzeitlichen himmlischen Gottesdienst möglich ist. Auf diese Weise treffen sich die verschiedenen Zeitebenen des gegenwärtigen Gebets mit Rekurs auf die Geschichte und Perspektive auf die Überzeitlichkeit im Gebet.

Des Weiteren zeigt sich die zeitliche Struktur liturgischen Betens an den verschiedenen Zyklen: dem Tageszyklus, dem Wochenzyklus und dem Jahreszyklus. Der Wochenzyklus wird definiert durch den Sonntag als den ersten und letzten Tag der christlichen Woche. Darüber hinaus hatten die Wochentage auch spezifische Prägungen, die jedoch mit dem *Missale Romanum* von 1970 weitgehend getilgt wurden. Der Tageszyklus ergibt sich durch die unmittelbare leibliche Erfahrung von Zeitlichkeit und Vergänglichkeit in Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Zur Heiligung des Tages wurden darum in der christlichen Tradition Morgen- und Abendgebete etabliert, die in monastischen Kreisen um weitere Gebetszeiten am Tag sowie ein nächtliches Gebet<sup>66</sup> ergänzt wurden.<sup>67</sup> Der Jahreszyklus ergibt sich durch die jährliche Feier des Osterfestes, die bald um die jährliche Feier von Weihnachten, die Heiligenfeste sowie die jeweils auf Ostern oder Weihnachten bezogenen Feste ergänzt wurde.<sup>68</sup> In der Geschichte des Katholizismus ist die Zahl der Feste dann so massiv gewachsen, dass Kalenderrevisionen erforderlich wurden und immer wieder neu erforderlich werden. Auf das liturgische Beten wirkt sich dies am deutlichsten darin aus, dass je nach Wochentag, Tageszeit und Kalendertag variierende Texte zu sprechen sind.

---

<sup>65</sup> Im römisch-katholischen Ritus ist es beispielsweise üblich, nach dem Segen und der ausdrücklichen Aufforderung zu gehen, noch den Auszug des Vorstehers abzuwarten. Im byzantinischen Ritus hingegen trifft die Gemeinde zumeist erst während der Gabenbereitung und somit zu Beginn der Wortliturgie ein. Ebenso ist die Einkleidung eines Priesters in vielen Konfessionen bereits liturgisch gestaltet, obgleich die Gemeinde noch nicht versammelt ist.

<sup>66</sup> Das nächtliche Gebet ist insofern problematisch, als dass der Schlafentzug in Verbindung mit der sensorischen Reduktion bei einem Gebet in der Nacht euphorisches Verhalten und alternative Bewusstseinszustände befördern kann. Das ehrbare theologische Anliegen kann bei dauerhafter Durchführung somit ernsthafte gesundheitliche Folgen haben, vgl. Mary W. HELMS, *Before the Dawn. Monks and the Night in Late Antiquity and Early Medieval Europe*, in: *Anthropos* 99 (2004) 177–191.

<sup>67</sup> Eine umfassende Einführung in das Tagzeitengebet innerhalb den verschiedenen christlichen Traditionen gibt: TAFT, *Liturgy of the Hours* (s. Anm. 34).

<sup>68</sup> Vgl. LEONHARD, LÜSTRAETEN, *Prayer* (s. Anm. 3), 441.

### 3. Die Funktion liturgischen Betens

#### 3.1 Anliegen formulieren und zusammenfassen

Christliches liturgisches Beten kennt fünf Grundtypen, die sich in ihrem Anliegen unterscheiden: Lobpreis, Klage, Fürbitte, Bekenntnis und Danksagung. Für liturgisches Beten haben sich feste Formen entwickelt, die die mögliche Kombination von Typen, den Rahmen und die Struktur des jeweiligen Gebets definieren. Das ist nötig, damit die Beteiligten das Gebet als solches erkennen und darin einstimmen können.

Eine Oration weist eine spezifische Struktur auf, in der die verschiedenen Aspekte liturgischen Betens berücksichtigt werden, da sich beim Beten zu Gott im Gegensatz zum Sprechen im Alltag kein verbaler Dialog entfalten kann. Zugleich ist das liturgische Gebet immer schon Antwort auf die bereits erfolgte Anrede durch Gott, was sich ebenfalls auf die Struktur<sup>69</sup> niederschlägt. Beispielhaft sei das Tagesgebet im Formular der 3. Weihnachtsmesse zitiert<sup>70</sup>:

<b>Anrede (Anaklese)</b>	Deus,	Allmächtiger Gott,
<b>Prädikation (Anamnese)</b>	qui humánæ substántiæ dignitatem et mirábiliter condidisti,	du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen
	et mirábilis reformásti,	und noch wunderbarer wiederhergestellt.
<b>Bitte</b>	da, quæsumus, nobis eius divinitátis esse consórtes,	Laß uns teilhaben an der Gottheit deines Sohnes,
	qui humanitátis nostræ fieri dignátus est párticeps.	der unsere Menschennatur angenommen hat.
<b>Lobpreis (Doxologie)</b>	Qui tecum vivit et regnat in unitáte Spíritus Sancti Deus:	Er, der in der Einheit des Heiligen Geistes
	per ómnia sæcula sæculórum.	mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.
<b>Zustimmung (Akklamation)</b>	Amen.	Amen.

<sup>69</sup> Eine ausführliche Kommentierung findet sich bei: MESSNER, Einführung (s. Anm. 2), 231–236, sowie: Frieder SCHULZ, Das Gebet, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hg. u. a.), HbLit., Göttingen 32003, 742–762.

<sup>70</sup> Lateinischer Wortlaut: Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Teil I: Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch; Die Karwoche deutsch, Einsiedeln 1975, 361. Deutscher Wortlaut: Ebd., 12.

Eine Oration beginnt mit der Anrede Gottes zur Kontaktaufnahme, an die sich eine Prädikation anschließt, in der das Heilshandeln Gottes vergegenwärtigt wird. Die Prädikation steht dabei im Perfekt („condidisti“, „reformasti“) und wird durch ein Relativpronomen („qui“) an die Anrede angeschlossen. Damit zeigt die Prädikation außerdem an, dass die gesamte Oration nicht in die Leere hinein formuliert wird, sondern sich an den Gott richtet, der sich in der Geschichte durch sein Heilshandeln offenbart hat. Darauf folgt eine Bitte („quæsumus“), die sich auf die Gegenwart oder Zukunft bezieht und entsprechend im Präsens („esse“) oder Futur steht. Damit werden in der sprachlichen Gestalt der Oration die zeitlichen Aspekte liturgischen Betens reflektiert. Der Zusammenhang ist logisch: Aus der Bezugnahme auf das erfolgte Heilshandeln Gottes folgt die Bitte um das gegenwärtige (oder zukünftige) Heilshandeln – beide Teile sind darum auch inhaltlich aufeinander bezogen, so dass der Mensch der Gegenwart letztlich um Einbezug in das bereits erfolgte Heilshandeln bittet. Zugleich werden an der sprachlichen Gestalt die sozialen Aspekte des Betens deutlich: Der Vorsteher oder die Vorsteherin spricht dieses Gebet zu Gott, jedoch als Sprecher oder Sprecherin für die ganze Gemeinde, weswegen die Bitte ausdrücklich in der ersten Person Plural („quæsumus“) formuliert ist. An die Bitte schließt sich sodann die Doxologie an, die Christus als Bürgen und Fürsprecher vor Gott nennt und die Bitte in den Horizont der endzeitlich zu erwartenden Vollendung stellt. Im Lateinischen erscheint die Oration als ein Satz, was für volkssprachliche Übersetzungen jedoch in der Regel nicht übertragbar ist. Ist die Oration beendet, stimmt die ganze Gemeinde mit der Akklamation „Amen“ ein. Diese Struktur bringt die Theologie liturgischen Betens hervorragend zum Ausdruck, sie ist historisch schon früh entwickelt<sup>71</sup> und wird dementsprechend nicht nur im römischen Katholizismus, sondern auch in den übrigen christlichen Konfessionen und in anderen Religionen verwendet<sup>72</sup>.

Eine solche Oration war ursprünglich ein Kollektengebet, mit dem ein gemeindliches Gebet abgeschlossen wurde.<sup>73</sup> Ähnlich der heute noch in den Ostkirchen vorfindlichen Praxis rief der Diakon zum

<sup>71</sup> Frieder Schulz weist darauf hin, dass bereits das Vaterunser die typische Struktur einer Oration aufweist, vgl. Frieder SCHULZ, Das Kollektengebet. Seine Frühgeschichte, die theologische Bedeutung seiner Gestalt und die Probleme seiner Rezeption in der Gegenwart, in: Walter Blankenburg (u. a. Hg.), Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel 1970, 40–56, hier: 51.

<sup>72</sup> Vgl. SCHULZ, Gebet (s. Anm. 69), 749. Martin Klöckener spricht mit Blick auf die Struktur einer Oration von „Allgemeingut religiöser Gebetssprache“, vgl. KLÖCKENER, Zeitgemäßes Beten (s. Anm. 14), 125.

<sup>73</sup> Vgl. SCHULZ, Gebet (s. Anm. 69), 750.

Gebet auf, es folgte eine Gebetsstille und die Gemeinde sprach dann eine Akklamation. Dies konnte sich litaneiarig mehrfach wiederholen und wurde dann mit der Oration durch den Vorsteher abgeschlossen. Im lateinischen Westen ist diese Struktur noch in den Karfreitagsföribitten erhalten, im Übrigen erscheint sie verkürzt, so dass auf die Gebetsaufforderung des Priesters („Oremus“ – „Lasset uns beten“) nach einer kurzen Stille direkt die Oration folgt. Hier wäre es für die Praxis wönschenswert, die Gebetsstille weiter auszuweiten, um der Gemeinde auch wirklich ein eigenes Gebet zu ermöglichen.

Einen Sonderfall liturgischen Betens stellt das Eucharistische Hochgebet dar, das sehr viel ausführlicher und sehr viel komplexer als eine Oration ist. Die ursprünglich einfache Struktur aus Gedenken, Darbringung und Bitte wurde seit dem 4. Jhd. um weitere Texte wie das Sanctus, den Einsetzungsbericht und die Epiklese, ergänzt<sup>74</sup> und dadurch verunklart.

Solche Strukturen im liturgischen Gebet geben nicht nur dem Vorsteher und der mitbetenden Gemeinde Orientierung, sondern dürfen in der Frühzeit des Christentums den Rahmen vorgegeben haben, innerhalb dessen Gebete improvisiert wurden, so dass klar war, welche Gebestypen und welche inhaltlichen Motive aufeinander folgen.<sup>75</sup> Ab dem 4. Jhd. wurden die Formulare liturgischen Betens jedoch zunehmend standardisiert und fixiert. Mögliche Gründe hierfür sind die durch den Status als Reichskirche erlangte Reisefreiheit, die den Austausch zwischen liturgischen Traditionen und insbesondere die Anpassung an die liturgischen Traditionen eines anerkannten Zentrums möglich machte<sup>76</sup>, des Weiteren das Ringen um Rechtgläubigkeit und die Festlegung von Lehrsätzen und Formeln auf den ersten ökumenischen Konzilen<sup>77</sup> sowie das Wachstum der Gemeinden, das zur Folge hatte, dass die liturgischen Praktiken an

---

<sup>74</sup> Vgl. BRADSHAW, *Homogenization* (s. Anm. 57), 4f. Auffällig bei der Entwicklungsgeschichte der Eucharistischen Hochgebete ist die enge Austauschbeziehung zwischen Rom und Alexandria, vgl. JOHNSON, *Thoughts* (s. Anm. 9), 223.

<sup>75</sup> Die Geschichte des Prozesses von der Improvisation zur Standardisierung wird nachgezeichnet bei: Allan BOULEY, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington 1981. Sehr anschaulich zeigt Achim Budde das konkrete Vorgehen bei der Improvisation von Hochgebeten, vgl. Achim BUDDE, *Improvisation im Eucharistiegebet. Zur Technik freien Betens in der Alten Kirche*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 44 (2001) 127–141.

<sup>76</sup> Vgl. Paul F. BRADSHAW, *The Fourth Century. A Golden Age for Liturgy?*, in: Wolfram Kinzig (Hg. u. a.), *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche*, Leuven 2011, 99–115, hier: 101f.

<sup>77</sup> Vgl. BRADSHAW, *Homogenization* (s. Anm. 57), 7.

die je neue Gemeindesituation und Gebäudesituation angepasst werden mussten<sup>78</sup>. Nicht zuletzt kann ein standardisiertes und vorformuliertes Gebet auch von einem weniger theologisch oder rhetorisch versierten Vorsteher vorgetragen werden. Heute wird das liturgische Gebet nur noch in den Gottesdiensten von Freikirchen und charismatischen Gemeinschaften improvisiert, in den meisten Konfessionen hingegen wird ein standardisiertes Gebet vorgeschrieben oder vorgeschlagen, was gerade im Hochmittelalter zu einer „Formstrenge“ führte, einer Auffassung, wonach ein falsches Wort bereits die Wirksamkeit eines Gebets zunichtemachen kann.<sup>79</sup>

### 3.2 Strukturen herstellen und verdeutlichen

Liturgische Gebete sind nicht nur in sich strukturiert, sondern unterstützen auch bei der Erschließung der Struktur einer liturgischen Feier. Die römisch-katholische Eucharistiefeier sieht drei Kollektengebete vor: das Tagesgebet, das Gabengebet und das Schlussgebet. Alle drei Gebete schließen dabei jeweils einen Teil der Eucharistiefeier ab: das Tagesgebet den Eröffnungsteil, das Gabengebet die Gabenbereitung und das Schlussgebet die Kommunion. Und allen drei Gebeten geht dabei jeweils eine Prozession mit Begleitgesängen voraus, die wiederum das Geschehen in Worte fassen und interpretieren: dem Tagesgebet der Einzug, dem Gabengebet die Gabenbereitung und dem Schlussgebet der Kommunionengang der Gläubigen. Daraus ergibt sich eine Grundstruktur von Prozession, Gesang und Gebet, die in der Eucharistiefeier dreimal wiederholt wird. Alle drei Orationen sind jeweils inhaltlich aufeinander und oft auch auf die Leseordnung und auf das liturgische Jahr abgestimmt und gehören damit zum Proprium des Tages.

Zugleich ist darauf hinzuweisen, dass in der Struktur der Eucharistiefeier ebenso Gebete bewahrt werden, die ihre ursprüngliche Funktion verloren haben, beispielsweise wurde das Vaterunser mit der Intention einer geistlichen Reinigung unmittelbar vor dem Kommunionempfang eingeführt.<sup>80</sup> Obgleich es diese Funktion nicht mehr hat, hat es doch seinen Platz in der Liturgie bewahrt. Auf diese Weise können bewahrte funktionslos gewordene Gebete die Wahrnehmung der Struktur einer liturgischen Feier stören.

---

<sup>78</sup> Vgl. BRADSHAW, *The Fourth Century* (s. Anm. 76), 104.

<sup>79</sup> Vgl. hierzu: ARNOLD ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 383–387.

<sup>80</sup> Vgl. ROBERT TAFT, *The Lord's Prayer in the Eucharistic Liturgy. When and Why?*, in: *Ecclesia Orans* 14 (1997) 137–155.

### 3.3 Identität stiften und abgrenzen

Die gegenwärtige Form liturgischen Betens ist historisch gewachsen und damit unter anderem das Ergebnis von Aushandlungsprozessen, bei denen die ursprüngliche Vielfalt reduziert wurde. Um unser liturgisches Beten heute verstehen zu können, ist es darum nötig, sich der alternativen Traditionen bewusst zu sein, die sich in der Geschichte nicht durchsetzen konnten.<sup>81</sup> Die Entscheidung für oder gegen eine Feierform ist dabei auch immer die Entscheidung für eine Identität und für oder gegen eine Zugehörigkeit, die im gemeinsamen Beten hergestellt oder ausgedrückt wird. In der Auseinandersetzung mit den heidnischen Kulturen seiner Zeit hat sich das Christentum nicht nur gegen das Heidentum abgegrenzt und pagane Praktiken überformt, sondern auch seine eigenen Riten an pagane Gebräuche angepasst.<sup>82</sup> Die Identität als Gemeinschaft wird stets neu verhandelt, weshalb in der Geschichte des Christentums kein Zeitalter eine endgültige Liturgie hervorgebracht hat.

Die Grenzen zwischen den Formen liturgischen Betens, die für die Identität der jeweiligen Gruppe so prägend sind, können aber überschritten werden, so beispielsweise bereits in der Antike bei der christlichen Umdeutung, Modifikation und Transformation von Grundgestalten jüdischen oder paganen Betens oder in der Frühgeschichte des Islams bei der Herausbildung von Formen muslimischen Betens in Adaption christlicher Gebetspraxis. Zudem fanden und finden interkonfessionell Wechselwirkungen statt, so beispielsweise bei der Übernahme der katholischen Leseordnung in protestantischen Kirchen oder bei der Modifikation der Basilios-Anaphora zum Vierten Hochgebet für die Verwendung im katholischen Gottesdienst. Hierbei hat die Geschichte gezeigt, dass Übereinstimmung in liturgischen Fragen oft der erste Schritt zu einer Verständigung in doktrinären Fragen ist.<sup>83</sup> Zugleich kann eine Übereinstimmung in doktrinären Fragen auch eine Einigung in liturgischen Fragen begünstigen.

---

<sup>81</sup> Vgl. BUCHINGER, Liturgiegeschichte (s. Anm. 38), 180.

<sup>82</sup> Paul F. Bradshaw nennt als Beispiele die Reliquienverehrung und die Anpassung des Taufritus an die Mysterienkulte, vgl. BRADSHAW, Homogenization (s. Anm. 57), 8f.; BRADSHAW, The Fourth Century (s. Anm. 76), 107.

<sup>83</sup> Vgl. BRADSHAW, Homogenization (s. Anm. 57), 12.

### 3.4 Halt geben und Bedeutung vermitteln

Eine Funktion liturgischen Betens, die außerhalb ihrer Form liegt, ist die Vermittlung von Halt. Liturgisches Beten ist ritualisiert und weist damit die typischen Eigenschaften von Ritualen auf, darunter auch die beruhigende Wirkung und die Orientierung gerade in Situationen des Außeralltäglichen. Ritualität ist bereits in der neuronalen Verfassung des Menschen angelegt und Voraussetzung für gemeinschaftliches Handeln, insofern Handeln strukturiert und Distanz zwischen Individuen abgebaut wird.<sup>84</sup>

Liturgie greift auf Symbole und Symbolsprachen zurück und ist selbst ein Symbolprozess, das heißt liturgisches Beten ist relational und nicht ontologisch zu erfassen<sup>85</sup>. Bedeutung wird dem liturgischen Beten somit entsprechend der Zeichentheorie „im Hinblick auf eine Sache oder Angelegenheit durch etwas bzw. jemanden zugeschrieben“<sup>86</sup>. Konsequenterweise heißt das wiederum, dass die religiösen Zeichen im Gottesdienst nicht im ontologischen Sinn sind, sondern verwendet und interpretiert werden.<sup>87</sup> Die Bedeutung einer liturgischen Handlung, und damit des liturgischen Betens, entsteht also im jeweiligen Subjekt selbst und entzieht sich einer objektiven Betrachtung, kann zugleich aber nicht von anderer Stelle vorgegeben werden<sup>88</sup>. Rückschlüsse auf die Bedeutung einzelner Aspekte liturgischen Betens sind jedoch möglich, wenn Minimalformen betrachtet werden: Das, was als mindestens notwendig für den Vollzug erachtet wird, ist das, was als besonders bedeutungsvoll angesehen wird. In ähnlicher Weise geben auch Ritualfehler Aufschluss: Wenn Beteiligte eines liturgischen Gebets den jeweils konkreten Vollzug als fehlerhaft bemängeln, ermöglicht die Betrachtung der Monita Rückschlüsse darauf, was als besonders bedeutungsvoll angesehen wird. Es zeigt sich jedoch, dass diese Einstellungen im Lauf der Zeit Veränderungen unterliegen. Die Liturgische Bewegung kritisiert den radikal transzendenten Gott, die klerikale Engführung der Kirche und die Unverständlichkeit der Liturgie und so zielte die nachkonziliare Liturgiereform auf das immanente Wirken Gottes, das Priestertum aller Gläubigen und die Verständlichkeit der Litur-

---

<sup>84</sup> Das Standardwerk zur Einführung in den Ritualbegriff und die Ritualtheorien ist: BELL, *Ritual* (s. Anm. 3).

<sup>85</sup> Vgl. Michael MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, 19.

<sup>86</sup> Ebd., 20.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>88</sup> Vgl. Andreas ODENTHAL, *Ritual Experience. Theology and Psychoanalysis in Dialogue about the Liturgy of the Catholic Church*, in: Silke Leopold, Hendrik Schulze (Hg.), *Body, Performance, Agency, and Experience*, Wiesbaden 2010, 409–422, hier: 416.

gie. Nun, weitere 50 Jahre später, werden einzelne Entwicklungen der Liturgiereform als fehlerhaft kritisiert und die Tendenzen scheinen sich wieder umzukehren.<sup>89</sup> Die Einstellungen variieren darüber hinaus entlang der beteiligten Gruppen – ausgebildete Priester mögen andere Aspekte liturgischen Betens als besonders bedeutungsvoll empfinden als interessierte Laien. Und so kann es sein, dass die Quellen, mit denen Liturgiehistoriker arbeiten, möglicherweise nur die Liturgieauffassung einer kleinen Gruppe reflektieren und die Auffassung der Mehrzahl der Christen der jeweiligen Zeit verschweigen.<sup>90</sup>

#### 4. Resümee

Form und Funktion liturgischen Betens bewegen sich somit in der Spannung zwischen Tradition und Innovation. Wesentliche Aspekte der Form liturgischen Betens sind historisch geprägt und damit Selbstaussdruck einer betenden Gemeinde, die sich als Teil dieser Tradition versteht. Zugleich muss liturgisches Beten zur Erfüllung seiner Funktion stets neu auf die Situation der Zeit, ihre Spiritualität und ihre Kultur, angepasst werden. In Zeiten der schwindenden Selbstverständlichkeit des Christentums, der wachsenden Bedeutung medialer Vermittlung und des zunehmenden interreligiösen und interkonfessionellen Interesses sind Innovationen und Anpassungen nicht nur legitim, sondern auch sinnvoll, solange sie in einem Bewusstsein um die Tradition und die historischen Determinanten liturgischen Betens erfolgen.

---

<sup>89</sup> Vgl. Lizette LARSON-MILLER, *Sacramentality Renewed. Contemporary Conversations in Sacramental Theology* (A Michael Glazier Book), Collegeville 2016, 37.

<sup>90</sup> Vgl. Buchinger, *Liturgiegeschichte* (s. Anm. 38), 178 f.