

„Singen wie die Engel“?!

Modelle rituell-gottesdienstlicher Formierung christlicher Spiritualität in Geschichte und Gegenwart¹

Stephan Winter

1. Grundsätzliche Klärungen

1.1 Zum Verständnis einer Spiritualität aus dem Gottesdienst

Über liturgische oder gottesdienstliche Spiritualität zu sprechen, ist schon deshalb nicht ganz einfach, weil das Bedeutungsspektrum von ‚Spiritualität‘ im faktischen Gebrauch äußerst schillernd ist. Als minimales Kriterium einer irgendwie spirituellen Grundhaltung lässt sich vielleicht nur benennen, dass eine Wirklichkeitssicht das Materielle „übergreift“². Eine der Hauptursachen für diese Unübersichtlich-

¹ Dem Text liegt das Redetypuskript des entsprechenden Vortrags zugrunde, der als *Plenary Address* auf dem 25. Kongress der Societas Liturgica im August 2015 in Québec (Kanada) gehalten wurde. Für die Publikation wurde der Vortragsstil beibehalten. Die Überarbeitung beschränkte sich auf formale Korrekturen und Ergänzungen im Bereich der Anmerkungen.

² Vgl. *Josef Sudbrack*, Art. „Spiritualität. I. Begriff“, in: LThK IX (?2006), 852f. Vgl. auch die entsprechenden Artikel *Christian Schütz*, Art. „Spiritualität, christliche“, in: ders. (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität, Sonderausgabe*, Freiburg – Basel – Wien 1992, Sp. 1170–1180; *Anton Rotzetter*, Art. „Spiritualität“, in: ders., *Lexikon christlicher Spiritualität*, Darmstadt 2008, 567–569 (letztenannter Artikel bietet auch eine Grundorientierung für das gesamte, sehr hilfreiche Nachschlagewerk). – Damit muss noch nicht zwingend ein religiöser Standpunkt einhergehen, gemäß dem die Existenz übermenschlich verfasster Mächte vorausgesetzt würde. Vgl. für eine entsprechende Religionsdefinition *Martin Riesebrodt*, *Cultus und Heilsversprechen*, München 2007, 113: „Religion [ist] ein Komplex religiöser Praktiken, die auf der Prämisse der Existenz in der Regel unsichtbarer Mächte beruhen. Ich nenne dies die *religiöse* Prämisse. Die ‚Übermenschlichkeit‘ dieser Mächte besteht darin, daß ihnen Einfluß auf oder Kontrolle über Dimensionen des individuellen oder gesellschaftlichen menschlichen Lebens und der natürlichen Umwelt zugeschrieben werden, die sich direkter menschlicher Kontrolle gewöhnlich entziehen. Religiöse Praktiken bestehen in der Regel darin, durch kulturell vorgegebene Mittel Kontakt mit diesen Mächten aufzunehmen oder Zugang zu ihnen zu gewinnen. Was Kontakt oder Zugang bedeutet, hängt von der jeweiligen religiösen Imagination und den sozialen und kulturellen Formen der Zugänglichkeit ab.“

keit in Sachen Spiritualität liegt darin, dass es auch in modernen Gesellschaften nach wie vor ein relativ starkes Bedürfnis nach Praktiken gibt, die Menschen über ihre Alltagsroutinen hinausführen.³ Zugleich aber haben – unbeschadet notwendiger Differenzierungen – traditionelle, meist auch stark institutionell gebundene Optionen für entsprechende Lebensweisen und damit verbundene Techniken erheblich an Plausibilität eingebüßt.⁴ Konjunktur und äußerst vager Gebrauch des Spiritualitätsbegriffes haben jedenfalls ihre Wurzeln u. a. darin, dass man in verschiedenen Zusammenhängen einen Sammel- bzw. Hilfsbegriff benötigt, um die Suchbewegungen, wie sie durch die angedeutete Grundkonstellation hervorgerufen werden, irgendwie erfassen zu können.⁵ Aus theologischer Perspektive ist diese jüngere Begriffsgeschichte von „Spiritualität“ übrigens etwas überraschend: Zumindest im deutschen Sprachraum ist der Begriff noch vor kaum einer Generation in den Zusammenhängen, wie sie uns hier interessieren, überhaupt nicht vorgekommen.⁶

- 3 Vgl. Arno Zablawer, Sehnsuchtsbegriff Spiritualität. Beobachtungen zu einer erstaunlichen „Wort-Karriere“, in: J. Wohlmuth/C. Lücking-Michel (Hg.), *Inspirationen. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Spiritualität*, Paderborn – München – Wien 2006, 281–292.
- 4 Vgl. zu diesem Themenkomplex im Ganzen aus der Fülle jüngerer religionssoziologischer Studien exemplarisch die Ergebnisse des Bertelsmann-Religionsmonitors, der zwischen Religiosität und Spiritualität unterscheidet, um dann u. a. festzustellen: „Die meisten Menschen unterscheiden nicht zwischen Religiosität und Spiritualität – Spiritualität erscheint ihnen als ein Bestandteil von Religiosität. Darauf weist auch die enge Korrelation [...] hin, die länderübergreifend beobachtet werden kann. So wird Spiritualität wohl weitgehend als religiöse Erfahrung oder ein diffuses Gefühl von Religiosität verstanden. Dennoch ermöglicht dieses Verständnis von Spiritualität eine Unterscheidung von dem stärker mit den Institutionen der Religion verbundenen Begriff der Religiosität“ (Gert Pickel, *Religionsmonitor: verstehen, was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich*, Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2013, 19 – zugänglich im Internet unter: www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesaet_im_internationalen_Vergleich.pdf). Dementsprechend widmet sich ein wesentlicher Zweig zeitgenössischer Spiritualitätsforschung (vgl. dazu unten Anm. 6) der individuell erlebten Spiritualität. Vgl. exemplarisch Anton A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, 2., vollst. überarb. Aufl., Weinheim/Basel 2014.
- 5 Vgl. auch Michael N. Ebertz, „Spiritualität“ im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005), 193–208.
- 6 Nur ein Indikator: Noch die zweite Auflage des ebenso grundlegenden wie einflussreichen Lexikons für Theologie und Kirche von 1964 enthält nicht einmal das entsprechende Schlagwort. – Gegenläufig verhielt es sich mit Begriffen wie „Frömmigkeit“, „Mystik“ oder auch „Aszese“. Mittlerweile ist es jedoch so, dass der Spiritualitätsbegriff in seinen verschiedenen Gebrauchsweisen wesentliche Dimensionen von deren Bedeutung aufgenommen bzw. andere abgeschattet hat. Vgl. z. B. Bernd Jaspert, *Spiritualität oder Frömmigkeit? Beiträge zur Begriffsklärung*, Nordhausen 2013, und auch die Beiträge in Paul M. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – Mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz Kö-*

Angesichts dieser unübersichtlichen Lage ist es notwendig, wenigstens knapp das Vorverständnis offenzulegen, mit dem ich an die nachfolgenden Analysen gehen werde.⁷ Dieses Vorverständnis von „christlicher Spiritualität“ entnehme ich naheliegenderweise biblischen Einführungszusammenhängen. Dafür entscheidende Stellen rekurrieren auf den Ausdruck „*pneumatikos* – vom Geist beseelt“. So heißt es in Eph 5,18: „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ Diese Aufforderung zielt auf die Ausprägung einer geistgewirkten, gläubigen Existenz in geschichtlich bedingter Konkretion hin.⁸ Der Geist Gottes ist demnach gerade nicht eine rein geistige, also übersinnliche Größe, sondern lässt sich identifizieren an seinen „Früchten“ (so Paulus in Gal 5,22f), die im Gegensatz zu den „Werken des Fleisches“ (Gal 5,19ff) stehen. Diese Früchte gedeihen bei denen, die Christus angehören (vgl. Gal 5,25). – Christliche Spiritualität sei also verstanden als die Existenz der Christin/des Christen, die sich zum einen als vom Geist Gottes empfangen

nig, Ostfildern 2004. – Die entsprechenden Wandlungsprozesse haben international dazu geführt, dass die Spiritualitätsforschung in jüngerer Zeit nochmals einen erheblichen Schub erfahren hat. Für einen instruktiven Überblick vgl. z. B. *Karl Baier*, Spiritualitätsforschung heute, in: ders. (Hg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge – Traditionen – interreligiöse Prozesse*, Darmstadt 2006, 11–46. Für den aktuellen empirisch unterlegten Befund zu Semantik und Psychologie von Spiritualität vgl. *Heinz Streib/Ralph W. Hodd, Jr.* (Ed.), *Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis*, Springer International Publishing, Switzerland 2016, bzw. deutschsprachig: *Heinz Streib/Barbara Keller*, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland (RCR 20), Göttingen 2015. – Auch im deutschsprachigen Raum sind entsprechende Trends u. a. theologisch aufgegriffen und intensiv weitergeführt worden. Vgl. dazu u. a. das große Projekt der Übersetzung des ursprünglich niederländischen Handbuchs der Spiritualität von Kees Waaijman, das mit seinen drei Bänden wohl als eines der einschlägigen Standardwerke für die Forschung zu christlicher Spiritualität zu gelten hat. Vgl. *Kees Waaijman*, *Handbuch der Spiritualität*. Bd. 1: Formen; Bd. 2: Grundlagen; Bd. 3: Methoden (niederl. Original: *Spiritualiteit. Vormen, gronslagen, methoden*, Gent 2000), aus dem Niederländischen von *Elisabeth Hense*, © für die deutsche Ausgabe: Institut für Spiritualität/Philosophisch-Theologische Hochschule Münster, Mainz – Ostfildern 2004/2005/2007. Die Weiterentwicklung in diesem Bereich wird nicht zuletzt vorangetrieben durch das an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster angesiedelte Institut für Spiritualität; siehe dazu im Internet (auch zu aktuellen Forschungsprojekten):

http://www.pth-muenster.de/Institut_fuer_Spiritualitaet_Ueber_uns

⁷ Wie Gadamer es formuliert: Zwar heißt „Fragen [...] ins Offene stellen. Die Offenheit des Gefragten besteht in dem Nichtfestgelegtsein der Antwort“. Aber zugleich gilt, dass die „Offenheit der Frage keine uferlose“ ist, „vielmehr die bestimmte Umgrenzung durch den Fragehorizont“ einschließt (*Hans Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [GW Bd. 1: *Hermeneutik I*], 7., durchges. Aufl., Tübingen 2010, 369). Fragen braucht ein Vorverständnis, in dem es gewissermaßen gründet.

⁸ Vgl. *Bernhard Fraling*, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: *Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS)* (Hg.), „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18) – Beiträge zu einer Theologie der Spiritualität (Theol. d. Spir. Beiträge 4), Münster 2001, 6–30, 17.

versteht und aus diesem Verständnis heraus in die Vielfalt des Lebens hinein auszeitigt; und zum anderen sei damit eine Glaubenspraxis bezeichnet, die ihren Maßstab aus der Geschichte bezieht, wie sie durch Jesus von Nazaret eröffnet worden ist.⁹ Der eine Geist bewirkt dabei als seine Früchte die von ihm getragenen spirituellen Existenzen in ihrer jeweiligen Individualität.¹⁰ Insgesamt lässt sich diesbezüglich von einem biblisch normierten umfassenden Prozess der Menschwerdung sprechen, der die Gottebenbildlichkeit des Menschen (vgl. Gen 1,26f) immer mehr zur Geltung bringen will.¹¹ Die Bildwerdung in diesem Sinne wird als in Jesus Christus unüberbietbar verwirklicht angesehen¹²: Wie kein anderer Mensch hat er Gottes Liebe vollkommen empfangen, auf deren Geschenk mit Dankbarkeit geantwortet und diese Liebe bedingungslos weitergegeben. Im Geist Jesu Christi Mensch zu werden, heißt dann, den Menschen ebenso wie er umfassend zu dienen, vor allem jenen, deren Würde vielfältig angetastet wird. In der Kraft des Geistes bildet die Kirche nach dieser Konzeption – wie fragmentarisch und bleibend umkehrbedürftig auch immer – einen „Ort“ exemplarischer Menschwerdung¹³.

Welche Rolle spielt darin speziell der rituelle Gottesdienst? Der Geist Gottes ist prinzipiell auf Einheit und Gemeinsamkeit angelegt. Geistbegabung der Einzelnen und der Gemeinschaft sowie der Geist, insofern er sich im Ganzen der Wirklichkeit zeigt, stehen in einem unauflöselichen Ineinander und Zueinander.¹⁴ Insofern ist schon *prima facie* klar, dass rituell-gottesdienstliches Handeln in Gemeinschaft für die Ausbildung christlicher Spiritualität eine wesentliche Rolle spielt. Doch mit einer solchen Feststellung ist der eigentliche Punkt noch gar nicht erfasst: Im Gottesdienst ereignet sich vielmehr – um es mit Paulus zu sagen

⁹ Vgl. – mit Berufung auf Anton Rotzetter – *Schütz*, „Spiritualität“, Sp. 1172. Solche Spiritualität ist Geschenk des Geistes, also Nichts, was Menschen aus ihrer eigenen Kraft sich erdenken oder gar durch bestimmte, diszipliniert durchgeführte Übungen erlangen könnten; Nichts, was sich in genau einer ganz bestimmten Ordnung des Lebens äußert – wobei damit keineswegs gesagt sein soll, die Ausbildung und Reifung von Spiritualität brauchte keinerlei stabile Strukturen. Vgl. dazu auch *Gisbert Greshake*, ... wie man in der Welt leben soll. *Grundfragen christlicher Spiritualität*, Würzburg 2009, 12. – Wie sich seine Früchte jeweils in einer Lebensform zeigen, bestimmt der Geist also selber in absoluter Souveränität, wenn sich die Menschen für ihn öffnen und von ihm „regieren“ lassen, sich gerade nicht nach allen Seiten offen halten und meinen, sich selber entfalten und entwerfen zu müssen. Vgl. *Hans G. Ulrich*, Heiliger Geist und Lebensform, in: W. Brändle/R. Stolina (Hg.), *Geist und Kirche* (FS Eckhard Lessing), Frankfurt a. M. 1995, 55–78, 75.

¹⁰ Vgl. *Greshake*, *Grundfragen*, 15.

¹¹ *Waaizman*, *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 1, spricht von einem Prozess „gott-menschliche[r] Umformung“; vgl. dort 129–187.

¹² Vgl. dazu in fundamentaltheologischer Perspektive *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 42002, bes. 133–185.

¹³ *Schütz*, „Spiritualität“, Sp. 1177.

¹⁴ Vgl. *Schütz*, „Spiritualität“, Sp. 1173.

– paradigmatisch die in der Taufe geschenkte Existenz ἐν Χριστῷ. Sie gliedert in die Gemeinschaft der von Gott Herausgerufenen, in die ἐκκλησία, ein und ist zugleich neue Existenz κατὰ πνεῦμα.¹⁵ In der Terminologie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. bes. SC 6): Die Sendung der Apostel und dann der ganzen Kirche hat ihre Quelle darin, dass „die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt“ werden, wobei sich die entsprechende christliche Lebensform wesentlich in der Feier des Herrenmahls realisiert. Und: „All das geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes“ (Schluss von SC 6). So gesehen sind die rhetorische Verkündigung des Evangeliums von Erlösungstod, Auferweckung und Erhöhung des Gottessohnes und dessen symbolische Reinszenierung¹⁶ im rituellen Gottesdienst¹⁷ nicht nur ein zentraler Beitrag zur For-

¹⁵ „In der Taufe gelangt der Gläubige in den Raum des Christus, konstituiert sich die persönliche Christusgemeinschaft und hat die Erlösung real begonnen, die sich in einem vom Geist bestimmten Leben zu bewähren hat“ (*Udo Schnelle*, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart*. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie [GTA 24], 2., durchges. Aufl., Göttingen 1986, 120).

¹⁶ Zur Inszenierungskategorie in diesem Zusammenhang vgl. *Stephan Winter*, Löwe oder Lamm? Überlegungen zum Verhältnis von Liturgie und *Performance art*, in: K. Raschzok u. a. (Hg.), *Dokumentationsband der Internationalen Theologisch-Kunsthistorischen Studienwoche „Liturgie XVII“ vom 9.–13. September 2013 im Franz-Hitze-Haus, Münster mit dem Titel: HEILIGES SPIEL. Formen und Gestalten spielerischen Umgangs mit dem Sakralen (im Erscheinen)*.

¹⁷ Ich spreche in einem eher weiten Sinne von „Ritus“, „rituellem Handeln“ u. Ä. Josef Wohlmuth hat darauf hingewiesen, dass Liturgie, insofern sie unter dem Oberbegriff ‚Ritus‘ gefasst wird, nicht darauf reduziert werden darf, auf die „gewohnheitsmäßige, genormte Wiederholung eines kultischen Ursprungs ausgerichtet“ zu sein. Dem müsse „die ästhetische Verstehensweise“ korrigierend entgegengesetzt werden (*Josef Wohlmuth*, *Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente*, in: H. Hoping/B. Jeggle-Merz [Hg.], *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn u. a. 2004, 85–106, 102). Bei einem entsprechenden Verständnis von Begriffen wie „Ritus“, „Ritual“ u. ä. ist deren Anwendung auf die Liturgie aber nicht prinzipiell mit dem Charakter der damit bezeichneten Phänomene unvereinbar, denn: Genormte Wiederholbarkeit ist z. B. innerhalb einer operationellen Definition nur *ein* mögliches diakritisches Merkmal von Ritualen. Vgl. *Jan Platvoet*, *Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften*, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2006, 173–190, und dazu auch *Stephan Winter*, *Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu ‚Performance‘ und ‚Performativität‘ in liturgiewissenschaftlichem Interesse*, in: *BiLi* 84 (2011), 12–27, bes. 13f. Vielleicht sollte man hinsichtlich solcher Begrifflichkeiten eher davon sprechen, dass sie verschiedene Schwerpunkte bei der Reflexion auf dasselbe Materialobjekt repräsentieren. Aus ritualtheoretischer Sicht ist jedenfalls v. a. auf die Frage zu reflektieren, ob bzw. wie genau sich rituelle von nichtrituellen Handlungen abgrenzen lassen. Vgl. u. a. den Vorschlag in *Caroline Humphrey/James Laidlaw*, *Die rituelle Einstellung*, in: A. Belliger/D. J. Krieger, *Ritualtheorien*, 135–155. *Humphrey/Laidlaw* benennen als ein wesentliches Merkmal für das von ihnen so genannte „rituelle Engagement“, dass entsprechende Handlungen in einem gewissen Sinne „nicht-intentional“ seien, vorgeschrieben, archetypisch/elementar und wiederholbar. Nun ist gemäß den meisten üblichen Definitionen

mierung christlicher Spiritualität unter anderen, sondern deren Ursprungs- und Erhaltungsgrund. Man kann dann sogar sagen: Christlicher Gottesdienst ist das spirituelle Ereignis schlechthin. Hier eröffnet sich von Gott her, vollkommen von seinem Geist ermöglicht und getragen, für die Menschen aller Zeiten und an allen Orten die Möglichkeit, sich in die kanonisch bezeugten ‚Ur-Erfahrungen‘ der Heilsgeschichte hineinnehmen zu lassen.¹⁸

1.2 Methodologische Hinweise

Bislang habe ich mich weitgehend auf einer normativen Ebene bewegt und ein Verständnis von christlicher Spiritualität und rituellem Gottesdienst, der aus dem christlichen Glauben heraus vollzogen wird, als spirituellem Ereignis par excellence skizziert.¹⁹ Ich werde gleich im nächsten Schritt auf dieser Grundlage

gerade Intentionalität wesentlich Bestandteil des Handlungsbegriffs. Was Humphrey/Laidlaw aber meines Erachtens meinen, ist, dass sich in rituellen Handlungskontexten verschiedene Intentionen bzw. verschiedene Ebenen von Handlungsintentionalität unterscheiden lassen. Es sind die individuellen Intentionen, die in einer bestimmten Weise bei rituell engagierten Akteuren zurücktreten. – Die Ritualforschung tendiert im Übrigen in jüngster Zeit immer stärker dazu, weniger nach verschiedene Anwendungsbereiche übergreifenden Definitionen des Ritualbegriffs zu fragen, sondern eher danach, in welchen Bereichen wie genau und warum „Ritual“ verwendet wird. Vgl. dazu *Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode* (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen/Bristol 2013, darin bes. die Einführung der genannten Herausgeber/-innen: *Ritualforschung heute – ein Überblick*, 9–24.

¹⁸ Vgl. *Reinhard Meßner*, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 2., überarb. Aufl., Paderborn u. a. 2009, 19–34, der von einem umfassenden pneumatischen Überlieferungsvorgang spricht: von der einen *traditio*, die sich in verschiedenen Traditionen ereignet (so ebd., 27f.); ferner: ders., *Ansätze für eine ökumenische Liturgiewissenschaft*, in: W. Ratzmann (Hg.), *Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 9), Leipzig 2002, 127–137. Fundamentaltheologisch wird ein solches Verständnis von *traditio* genauer entwickelt in *Verweyen*, *Gottes letztes Wort*, dort bes. 51–56. – Regelmäßig wird solcher Gottesdienst insofern v. a. durch den Bezug auf den biblischen *Kanon*, in dem der Gottesdienst bzw. die ganze christliche Lebensform ihr Identitätszentrum besitzt. Vgl. auch *Eilert Herms*, *Überlegungen zum Wesen des Gottesdienstes*. Aus Anlaß des Entwurfs für eine „Erneuerte Agende“, in: *KuD* 40 (1994), 219–247, der vom Gottesdienst als „regelmäßige[r] Einkehr der Glaubenden in die Ursprungssituation des Glaubens“ spricht (ebd., 225).

¹⁹ Durch diese Einordnung des rituellen Gottesdienstes als *dem* zentralen spirituellen Ereignis suche ich von vornherein ein Verständnis zu unterlaufen, das Gottesdienst/Liturgie und Spiritualität zunächst als voneinander getrennt betrachtet und dann eher sekundär Brückenschläge identifiziert. Damit soll nicht gesagt sein, dass ein solcher Zugang nicht heuristisch (begrenzt) hilfreich sein kann. Auf dieser Spur bewegt sich m. E. der große einschlägige Beitrag des Handbuchs der Liturgiewissenschaft von Hans-Bernhard Meyer „Gottesdienst und Spiritualität“, der die meisten Aspekte des extrem weiten Feldes magistral aufarbeitet.

exemplarisch einige Faktoren für die Ausbildung konkreter christlicher Spiritualität näher zu beleuchten suchen. Ich gehe dabei von einer Hermeneutik aus, die konsequent in Rechnung stellt, dass die diversen verbalen wie non-verbalen Elemente eines rituell-gottesdienstlichen Geschehens²⁰ untereinander sowie als ein-

Vgl. für eine entsprechende Positionsbestimmung *Hans-Bernhard Meyer*, Gottesdienst und Spiritualität, in: GdK 2/2: Theologie des Gottesdienstes – Gottesdienst im Leben der Christen, Regensburg 2008, 159–279, bes. 167–170, und vom selben Autor auch: Liturgie und Spiritualität. Eine Problemskizze, in: ders., Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze, hg. von R. Meßner/W. G. Schöpf (Liturgica Oenipontana 1), Münster 2000, 233–244 (Erstabdruck 1991). Meyer beschränkt sich allerdings, wenn er von Liturgie im engeren Sinne spricht, auf die römische, offiziell geordnete Liturgie, ohne aus dem Blick zu verlieren, dass zwischen dieser und den Andachtsübungen des Volkes sowie gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen letztlich fließende Übergänge bestehen; vgl. *Meyer*, Gottesdienst und Spiritualität, 276, und dazu auch die weiteren Überlegungen im vorliegenden Aufsatz unter (2). Der Beitrag kommt in der Summe zu folgendem Verständnis von „Liturgische Spiritualität“: „Liturgische Spiritualität ist die geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz, in der die Konkretisation [sic!] des Lebens des Geistes in uns, außer durch die geschichtlich bedingten Zeit- und Lebensverhältnisse sowie durch die persönliche Eigenart der Einzelnen, durch die Liturgie der Kirche bestimmt wird“ (dieses und das nächste Zitat: *Meyer*, Gottesdienst und Spiritualität, 278). Das „letzte Ziel“ sei dabei „die unio mit Gott und die Teilhabe an seinem göttlichen Leben schon in dieser Welt“. – Ich schließe mich demgegenüber also eher einem Zugang an, der die gottesdienstliche „Feier selbst als genuinen Ausdrucks- und Vollzugsort christlicher Spiritualität“ begreift (so *Stephan Böntert*, Ein fruchtbares Spannungsverhältnis. Anstöße aus der Geschichte für das Verhältnis von Liturgie und Spiritualität in der Gegenwart, in: ders. [Hg.], Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität [Studien zur Pastoral liturgie 32], Regensburg 2011, 117–146, 119). Dabei setze ich beide Größen so ins Verhältnis zueinander, dass „Spiritualität“ der weitere Begriff ist, der die christliche Lebensform insgesamt beschreibt; diese wiederum hat im rituellen Gottesdienst ihr Gravitationszentrum. Eine früher dominierende Verhältnisbestimmung, die die Beziehung von Gottesdienst/Liturgie und Spiritualität als eine solche von „Wirkursache und Wirkung“ rekonstruiert, wird damit als überholt eingeordnet. Vgl. dazu *Simon Peng-Keller*, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 96. – Auch nur die wichtigsten einschlägigen Arbeiten zu Dimensionen und Entwicklung einer gottesdienstlichen/liturgischen Spiritualität zu nennen, würde hier zu weit führen. Ich verweise – neben entsprechenden Abschnitten der oben in Anm. 2 genannten Handbücher und Lexika – stattdessen auf die umfangreiche Literaturliste in *Meyer*, Gottesdienst und Spiritualität, 266–269, sowie auf den genannten Aufsatz von Stefan Böntert, der einen guten Einblick in das gesamte Problemfeld gibt und auch die Literatur bis 2011 integriert (vgl. bes. die Auflistung 119f., Anm. 13), ferner im selben Sammelband auf *Winfried Haunerland*, Gottesdienst zwischen kirchlichem Anspruch und individueller Spiritualität. Perspektiven liturgischer Erneuerung, in: S. Böntert, Objektive Feier, 171–186.

²⁰ Der vorliegende Text verwendet, um zunächst gar nicht erst in entsprechende Klärungen eintreten zu müssen, in der Regel Ausdrücke wie „Gottesdienst“ oder „rituell-gottesdienstliches Handeln“, weil ich meine, dass sich damit die zu analysierenden Phänomene in ihrer Vielschichtigkeit angemessen in den Blick nehmen lassen. Dabei diskutiere ich erst einmal nicht weiter, ob bzw. inwiefern die Unterscheidung nach Liturgie im engeren

zelle und im Gesamt wiederum mit ihrer engeren und weiteren Umgebung in komplexen Wechselwirkungen stehen.²¹ Es sind die rituell Handelnden, die dieses Zusammenspiel „prozeßhaft in der Dialektik von allgemeinem Wissen, von Institution und Rolle, von Rolle und Identität“²² (re)konstruieren. Das macht den rituellen Gottesdienst zu einem wesentlichen Vollzug der Menschwerdung im oben schon angedeuteten Sinne: Er „ist [...] kein abgeschlossenes Gegenüber im Sinne des traditionellen Bühnentheaters, sondern eine dynamische, alle einbeziehende Aktion, in der die Akteure das werden, was sie darstellen, und zwar nicht nur für die Dauer der Feier, sondern gerade auch für die ‚Liturgie des Alltags‘.“²³

Sinne, ortskirchlich geordnetem Gottesdienst (*sacra exercitia*) und Andachtsübungen (*pia exercitia*), wie sie durch die Liturgiekonstitution eingeführt worden ist (vgl. SC 13), heuristisch wie auch pastoraliturgisch durchaus hilfreich sein kann. Vgl. dazu ausführlich *Winfried Haunerland*, Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse, in: MThZ 57 (2006), 253–270, und auch *Stephan Winter*, Liturgie – „Quelle und Höhepunkt“. Josef A. Jungmann und Aimé-Georges Martimort, in: G. Steins/T. Nauerth (Hg.), Gesichter des Konzils. Eine Ringvorlesung zum Vaticanum II (1962–1965), Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück, Sommersemester 2013, Osnabrück 2014, 49–80 – Onlinepublikation, im Internet unter: https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/PDF/1_Ringvorlesung_-_Publikationen.pdf, bes. 72–80. Am Ende des Textes komme ich noch einmal auf diese Fragestellung zurück.

- ²¹ Anders gesagt: Rituell-gottesdienstliches Geschehen ist als ästhetisches Gebilde das Ergebnis vielfältiger Wechselwirkungen von Primärtexten christlicher Gott-Rede und deren kirchlichen wie soziokulturellen Kontexten. Vgl. dazu ausführlich *Stephan Winter*, Liturgie: Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (Theologie der Liturgie 3), Regensburg 2013, 20–72, bes. 20–29, sowie für entsprechende prinzipientheologische Differenzierungen zu den Grundformen christlicher Gott-Rede auch *Stephan Winter*, Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (Ratio fidei 13), Regensburg 2002, 81–105, und jetzt v. a. *Julia Knop*, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg i. Br. u. a. 2012, bes. 266–271. – Die entsprechenden, mittlerweile äußerst vielschichtigen methodologischen Diskussionen muss ich hier übergehen. Vgl. dazu u. a. das entsprechende Themenheft 50 des ALw und darin bes. den Beitrag *Benedikt Kranemann*, Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie, in: ALw 50 (2008), 128–161.
- ²² *Diana Güntner*, Das Prinzip der Participatio und die Strukturen der Lebenswelt. Eine soziologisch-theologische Studie, in: ALw 38/39 (1996/97), 25–41, 32. Dort heißt es weiter: „Mit Hilfe des allgemeinen Wissens findet sich der einzelne in dieser institutionalen Welt zurecht, indem es ihn dazu befähigt, ihr gemäß in den passenden Rollen zu handeln. Jedoch spielt er diese Rollen nicht, sondern der einzelne ist die jeweilige Rolle seiner Identität.“
- ²³ *Albert Gerhards*, Gottesdienst und Menschwerdung. Vom Subjekt liturgischer Feier, in: M. Delgado/A. Lob-Hüdepohl (Hg.), Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit (Schriften der Diözesanakademie 11), Berlin 1995, 275–292, 289. – Letztlich hat das gottesdienstliche Handeln „wirklichkeitskonstitutives Potential und darum auch eine ebensolche Relevanz [...]. Handeln, Wissen und Wirklichkeit bilden somit eine dynamische Einheit“ (*Güntner*, Prinzip der Participatio, 39). Vgl. die entsprechende Unterscheidung transzendentaler und kategorialer Setzungsakte innerhalb rituell-gottesdienstlicher Vollzüge in *Winter*, Gottes Raum, 543–548; ders., Rituelles Sprachspiel.

Die folgenden Überlegungen zielen also darauf ab, den umfassenden Menschwerdungsprozess, den die Ausbildung christlicher Spiritualität darstellt, exemplarisch auf einige seiner entscheidenden Einflussfaktoren hin zu analysieren, wobei der Fokus auf dem für die Ausbildung solcher Spiritualität letztlich formgebenden rituell-gottesdienstlichen Bereich liegt.²⁴ Nun kann man eine solche Analyse natürlich schon angesichts der Komplexität des Materialobjekts mit ganz unterschiedlichen Akzenten durchführen.²⁵ Ich werde sozusagen in einem Längsschnitt und damit diachron orientiert drei paradigmatische Gottesdienste bzw. Grundsituationen gottesdienstlicher Feier an einem bestimmten, für die Ausbildung christlicher Spiritualität explizit ausgewiesenen Ort betrachten. Ich habe eine Kloster- und Wallfahrtsstätte ausgewählt, die für das Bistum im Norden Deutschlands, in dem ich hauptsächlich tätig bin, von besonderer Bedeutung ist. Damit bewege ich mich zugegebenermaßen erst einmal auf regional begrenztem und ziemlich römisch-katholischem Boden. Wir werden sehen, wie weit das Beispiel etwa in ökumenischer Perspektive hilfreich ist. Jedenfalls scheint mir aber der Zugang über einen solchen speziellen Ort gerade für eine auch diachron angelegte Untersuchung deshalb besonders geeignet zu sein, weil an Orten dieses Typs oftmals wechselseitige Einflüsse innerkirchlicher, biographischer und gesellschaftlich-kultureller Faktoren auch über längere Zeiträume hinweg recht gut dokumentiert sind,²⁶ und für die Ausbildung der entsprechenden Konstellationen rituell-

²⁴ Es geht um den Menschen, insofern er „mittels symbolgetragener Aktionen, gemeinhin ‚Kult‘ genannt, den Sinn seiner Existenz zu ergründen und darzustellen und somit zu gewinnen sucht, sucht und weiterhin suchen wird“, um den Menschen, „der weltgeschichtlich gesehen, hier und da dies in Gestalt der Liturgie der Kirche, der Kirchen, geübt hat, übt und auch in Zukunft üben wird“ (*Angelus A. Häußling*, Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hg. von M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz [LQF 79], Münster 1997, 321–333, 326f.). – Vgl. zu diesem Fokus aus spiritualitätstheoretischer Sicht auch *Waaïjman*, *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 1, dort den Abschnitt „Liturgische Spiritualität“, 144–156.

²⁵ Vgl. – neben *Meyer*, *Gottesdienst und Spiritualität* – z. B. die ganz verschieden angelegten Beiträge in *Böntert*, *Objektive Feier*, und zu den Methoden der Erforschung christlicher Spiritualität allgemein *Waaïjman*, *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 3. Gemäß der Nomenklatur von *Waaïjman* hat die nachfolgende Studie Anteile formbeschreibender, hermeneutischer und mystagogischer Forschung.

²⁶ Gerade Wallfahrten im Sinne von Reisen aus religiösen Motiven sind „geradezu als Spiegel der Wirklichkeit einer Religion“ (*Christian Meyer*, *Die „religiöse Reise“*. Zum Verständnis eines allgemeinen Erfahrungsmusters im Bereich der Religion, in: *ZRGG* 49 [1997], 11–33, 31) zu begreifen. Hinsichtlich der genaueren Eingrenzung des Materialobjekts ist zu beachten: „It is extremely difficult, perhaps impossible to determine the boundaries between pilgrimage proper (if there is such a thing) and other kinds of travel such as tourism. Indeed, one might say that for the religious minded (or for those with a tendency to become so) any kind of journey has the potential to become a pilgrimage“ (*Jas Elsner/Ian*

gottesdienstliche Vollzüge (einschließlich von Gebets- und Andachtsübungen in ihren unterschiedlichsten Formen) eine tragende Rolle spielen.²⁷ – Im Einzelnen wird die Analyse auf das Zusammenwirken von Faktoren aus verschiedenen Bereichen der Spiritualitätsentwicklung zu achten haben, insofern sich diese in bestimmten Gottesdiensten/gottesdienstlichen Grundsituationen ereignet. Vier dieser Bereiche seien unterschieden²⁸:

Bereich 1: die persönliche Eigenart und Situation, in der ich von Gott berufen bin, sein Wort höre, zu verstehen suche und einzelne Aspekte der Frohen Botschaft gewichte;

Bereich 2: die soziokulturelle und politische Situation, die für die Ausprägung kulturspezifischer bzw. zeitbedingter Spiritualitätstypen im Sinne von Grundtönungen individueller Spiritualität sorgt;

Bereich 3: die Zugehörigkeit zu einer (im soziologisch weiten Sinne des Wortes) Gruppe, die ebenfalls das konkrete geistliche Leben nicht unwesentlich fokussiert;

Rutherford, Introduction, in: dies. [Hg.], *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2005, 1–38, 5).

²⁷ Existenzielle Dichte, Ganzheitlichkeit, Schöpfungsnähe und zeitliche Erstreckung werden u. a. genannt, um zu begründen, warum die Wallfahrt als *locus theologicus* zu gelten hat. Vgl. aus systematisch-theologischer Sicht *Michael Rosenberger*, *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*, 2., überarb. Aufl., Würzburg 2008. Auch in der neueren Liturgiewissenschaft sind etwaige frühere Vorbehalte gegenüber einer offensiven Beschäftigung mit Wallfahrten als gegenüber der (Hoch-)Liturgie (lediglich) „frommen Andachtsübungen“ (*pia exercitia*; vgl. dazu auch oben Anm. 20) weitgehend gewichen. Vgl. die ausführliche Darstellung einer entsprechenden liturgiewissenschaftlichen Hermeneutik für die Untersuchung von Wallfahrten, die die einschlägige Literatur angemessen einbezieht und würdigt: *Stefan Böntert*, *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heiligland-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts* (Reihe *Liturgia Condenda*), Leuven 2013, 14–62. Vgl. ferner (auch im Blick auf das unten gewählte Beispiel aus der nämlichen Epoche): *Jörg Bölling*, *Zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit. Wallfahrten im Spätmittelalter*, in: S. Böntert, *Objektive Feier*, 35–62. – Grundlegend führt in das Arbeitsfeld „Liturgie und Volksfrömmigkeit“ der gleichnamige Beitrag des GdK ein: *Philipp Gahn*, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, in: GdK 2/2, 281–358. Wallfahrten werden dort im Abschnitt „Schnittpunkte und Träger von Liturgie und Volksfrömmigkeit“ behandelt, wo sich weitere wichtige Differenzierungen aus liturgiewissenschaftlicher Sicht finden; vgl. ebd., 337–345. – Unter Papst Franziskus ist im Übrigen die Wertschätzung der Volksfrömmigkeit als originärer Ausdruck des *sensus fidei* enorm gestiegen; vgl. dazu bes. das Apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium*, Nr. 122–126.

²⁸ Vgl. *Greshake*, *Grundfragen*, 16f. – Hier wird damit auf ein Raster zurückgegriffen, das gegenüber ausgearbeiteten Forschungsansätzen zugegebenermaßen relativ schlicht ist. Dies scheint mir aber für den vorgegebenen Rahmen heuristisch hilfreich und ausreichend zu sein. Für eine genauere Untersuchung einschlägiger Phänomene müsste sicherlich die Methodik erheblich verfeinert und nicht zuletzt auch um empirische Instrumente erweitert werden. Vgl. dazu die Ausführungen in den einschlägigen Handbüchern, v. a. in *Waaajman*, *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 3.

Bereich 4: schließlich Personen bzw. Grundformen geistlichen Lebens aus der langen Tradition der Kirche, die einleuchten und dazu einladen, die eigene Spiritualität an ihnen und ihrer Glaubenspraxis zu orientieren.

Damit steht das Instrumentarium der nachfolgenden Analysen bereit.

2. Konstellationen gottesdienstlicher Spiritualität in Geschichte und Gegenwart anhand eines norddeutschen Kloster- und Wallfahrtsortes

2.1 „Singen wie die Engel“: Hochmittelalterliche Liturgie im Kloster Marienbrunn/Rulle nach dem Zeugnis des Codex Gisle

Das heute knapp 5000 Einwohner umfassende Dorf Rulle in der Nähe von Osnabrück²⁹ hat seine besondere geistliche Prägung durch eine jahrhundertealte und bis heute lebendige Wallfahrtstradition erhalten. Diese Tradition hat ihre Wurzeln nicht zuletzt in dem 1230–1803 hier bestehenden Zisterzienserinnenkloster Marienbrunn. Die Geschichte des Klosters ist in vielerlei Hinsicht – auch konfessionsgeschichtlich – äußerst bemerkenswert, worauf ich aus Raumgründen nicht weiter eingehen kann.³⁰ Nur so viel: Für die Etablierung des Klosters gerade an diesem Ort war eine der Legende nach wundersam entdeckte Marienquelle, die namengebend geworden ist, von erheblicher Bedeutung. In der Zeit der Ausbreitung der Pest kam außerdem 1347 das sogenannte „Ruller Blutwunder“ hinzu, in dessen Zentrum wiederum gemäß einer Legende fünf Hostien stehen, die in einer elfenbeinernen Büchse verwahrt und gestohlen wurden, dann aber später vom Blut Christi umflossen in der Nähe des Klosters wieder aufgefunden werden konnten. Höchste seelische und körperliche Nöte ließen die Menschen damals nach göttli-

²⁹ Vgl. <http://www.wallendorst.de/rathaus/ortsportraet/einwohnerdaten.html>. Genauer gesagt ist Rulle ein Ortsteil im Osten der Gemeinde Wallendorf im Landkreis Osnabrück in Niedersachsen. Das Dorf liegt circa drei Kilometer östlich des Gemeindezentrums und sechs Kilometer nördlich des Zentrums der Großstadt Osnabrück.

³⁰ Vgl. – neben der im Folgenden verwendeten Literatur – als Überblick *Werner Delbanco*, Art. „RULLE – Zisterzienserinnen“, in: J. Dolle (Hg.), *Niedersächsisches Klosterbuch. Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810, Teil 3: Marienthal bis Zeven* (Veröffentlichungen des Instituts für historische Landesforschung der Universität Göttingen 56,3), hg. unter Mitarb. von D. Knochenhauer, Bielefeld 2012, 1329–1337 (am Ende dieses Artikels auch Hinweise auf weitere Literatur).

chen Zeichen Ausschau halten, die viele auf Pilger- und Wallfahrten zu finden hofften. Blutwunder wie in Rulle waren vor diesem Hintergrund durchaus zeittypisch: „Die konsekrierte Hostie war dem Hoch- und Spätmittelalter die Gottespräsenz schlechthin und damit die wirksamste Heilmaterie“³¹, weshalb man es auch zu „den besonderen Gnaden zählte [...], durch die Hülle der konsekrierten Hostien hindurchblicken zu dürfen und den wahren Inhalt zu sehen: Jesus mit seinem Fleisch und Blut. [...] Im Blut sah die mittelalterliche Frömmigkeit den wahren Gehalt der Eucharistie offengelegt.“³² In Rulle trat also in dieser Entwicklungsphase die Verehrung der Bluthostien neben die der Gottesmutter Maria „und begründete so ein unentschiedenes Nebeneinander zweier Wallfahrtsintentionen, das Rulle bis heute prägt“³³. – Eine Notiz am Rande: Das Feld war in Rulle Mitte des 14. Jahrhunderts für ein eucharistisch orientiertes Wunder offensichtlich schon bereitet. So feierte der kleine Konvent bereits 1275 Fronleichnam, während es im Bistum Osnabrück erst ein Jahr später eingeführt wurde, und 1317 erhielten die Schwestern vom Generalkapitel der Zisterzienser sogar die Sondererlaubnis zur Feier zweier heiliger Messen am Fronleichnamstag, weil offensichtlich der Zuspruch so überaus groß war.³⁴

So bildeten sich im Ausgang von den Gründungslegenden äußerst lebendige spirituelle Praxen heraus, die sich v. a. dem Bereich sogenannter Volksfrömmigkeit zurechnen lassen. Worauf es mir aber jetzt im Weiteren ankommt, ist ein beeindruckendes Zeugnis für die Ausprägung einer spezifisch klösterlich konnotierten, rituell-gottesdienstlichen Spiritualität in Rulle. Jüngst wurde der sogenannte Codex Gisle (Osnabrück, Diözesanarchiv, Ma 101) aufwändig faksimiliert,³⁵ der

³¹ *Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 2., überarb. Aufl. Darmstadt 2000, 505.

³² *Angenendt*, *Geschichte der Religiosität*, 506f.; vgl. ebd., 503–508 sowie *Wolfgang Brückner*, Art. „Blutwunder“, in: *LMA 2* (1983), Sp. 292f.

³³ *Hermann Queckenstedt*, *Vom Wunder zur Wallfahrt. Das Zisterzienserinnenkloster Marienbrunn in Rulle, in: Singen wie die Engel. Eine Einführung in den Codex Gisle und seine Gesänge. Mit Beiträgen von H. Queckenstedt u. a., Luzern 2014*, 13–21, 16.

³⁴ Vgl. *Queckenstedt*, *Wunder*, 15.

³⁵ Vgl. zum Gesamtprojekt die Informationen im Internet: <http://www.quaternio.ch/der-codex-gisle>. Zum Codex Gisle vgl. grundlegend *Judith H. Oliver*, *Singing with angels: liturgy, music, and art in the gradual of Gisela* von Kerssenbrock, Brepols 2007. Viele der im Folgenden nur angedeuteten Aspekte sind dort ausführlich dargestellt. Allerdings ist Olivers feministisch angelegte Studie teilweise etwa bezüglich der Möglichkeit exakter Zuweisungen einzelner Arbeiten am Codex an konkrete Personen (dort v. a. das 2. Kap., 33–68) doch manchmal etwas zu optimistisch. Vgl. zu diesem Buch insgesamt *Rachel Fulton*, Rezension zu „Judith H. Oliver: *Singing with Angels: Liturgy, Music, and Art in the Gradual of Gisela* von Kerssenbrock“, in: *Studies in iconography* (Western Michigan University) 31 (2010), 219–223.

zu großen Teilen im Skriptorium des Klosters gefertigt worden ist.³⁶ Den äußeren Anlass seiner Herstellung bildete die 1300 vollzogene Altarweihe durch Bischof Ludwig von Ravensberg, mit der die Schwestern endlich den Ostchor ihrer eigenen Schwesternkirche in Betrieb nehmen konnten. Dies brachte erheblich verbesserte Rahmenbedingungen für die klösterliche Liturgie mit sich. Stifterin war die adelige Cantrix (Sangmeisterin) des Klosters Gisela von Kerssenbrock.³⁷ Der Codex wie auch ein im Zusammenhang der Altarweihe nach Rulle gelangter prächtiger Kelch, der sich heute im Osnabrücker Domschatz befindet, dokumentieren „den hohen geistlichen Anspruch auf ästhetisch-künstlerisch inspirierende Gottesdienste, dem eine ernüchternde wirtschaftliche Realität gegenüberstand“³⁸. Tatsächlich musste der Konvent von Beginn seiner Existenz an um seine ökonomischen Grundlagen ringen, weshalb auch gemäß der engen Grenzen der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit hier immer nur zwischen sechs und elf Nonnen lebten.

Dieser Codex Gisle darf als das bedeutendste Zeugnis der Buchmalerei zwischen 1250 und 1400 im norddeutschen Raum gelten. Es handelt sich um ein Graduale zisterziensischer Prägung³⁹, das die Gesänge zur heiligen Messe enthält, die die Nonnen in der Klosterkirche anstimmten. Die meisten Initialen finden

³⁶ Diese Schreibwerkstatt hat wohl über weite Phasen ihres Bestehens auf hohem Niveau arbeiten können, wie verschiedene entsprechende Werke belegen, die erhalten geblieben sind. Vgl. dazu knapp *Queckenstedt*, Wunder, 14f.

³⁷ Ausweislich einer Inschrift zum Jahr 1300, die sich am Beginn des Codex findet, sind alle Arbeiten – außer dem Einband – in irgendeine Verbindung mit der Nonne „Gysela de Kerzenbroeck“ zu bringen. In zweien der fünf innerhalb des Bildprogramms besonders groß angelegten Initialen taucht zudem der Name „GISLE“ auf: in den Initialen der Messen des Weihnachtstages und des Ostersonntags. Und im Memorienbuch des Klosters wird Gisela von Kerssenbrock als Stifterin eines besonders schönen Graduale um das Jahr 1300 erwähnt: „Verschiedene Schreiber und Malerhände legen es dabei nahe, dass die Handschrift wohl zumindest in (wesentlichen) Teilen im Kloster geschrieben und mit Noten, Überschriften, einfachen Initialen und Paginierungen versehen wurde, zumal es für nicht in die Musikkultur der Zisterzienser eingeführte Kräfte überaus schwierig war, korrekte Gesänge zu Pergament zu bringen. Hier dürfen wir eine führende Rolle bei Gisela von Kerssenbrock vermuten“ (*Harald Wolter-von dem Knesebeck*, *Der Codex Gisle*, in: *Singen wie die Engel*, 11f., 11). Vgl. diese Einführung auch zu weiteren Details bzgl. Entstehung, Format und Ausstattung der Handschrift.

³⁸ *Queckenstedt*, Wunder, 14f.

³⁹ Vgl. zur Entwicklung der Zisterzienser-Liturgie z. B. den Überblick in *Jörg Oberste*, *Die Zisterzienser*, Stuttgart 2014, bes. 98–106; *J. Lekai*, *Cistercensi*. Liturgia, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Bd. 2, Roma 1975, Sp. 1065–1067. Speziell zur zisterziensischen Buchmalerei vgl. *Hiltrud Reinecke* (Hg.), *Buchmalerei der Zisterzienser*. Kulturelle Schätze aus sechs Jahrhunderten. Katalog zur Ausstellung „Libri Cistercienses“ im Ordensmuseum Abtei Kamp, Stuttgart/Zürich 1998, zur wichtigen Rolle der Skriptorien innerhalb des Gesamtableaus zisterziensischer Bildungseinrichtungen auch *Jörg Oberste*, *Zisterzienser*, 114–126.

sich beim jeweiligen Introitusgesang. Die Anordnung aller Gesänge folgt dem Kirchenjahr und so beginnt die Reihe der Hochfeste mit dem 1. Adventssonntag, darauf folgen die Heiligenfeste, beginnend mit dem Apostel Andreas.⁴⁰ Die geistliche Orientierung am Herrenjahr wird dadurch gefördert, dass es gerade die zentralen Ausfaltungen des Christusgeheimnisses sind, die durch besonders große, fünf- bis sechszeilig angelegte Initialen hervorgehoben werden.⁴¹ Für unseren Zusammenhang ist die Weihnachtsinitiale besonders interessant.⁴²

Weihnachtsinitiale des Codex Gisle

Bildnachweis: BAOs, Foto: Hartwig Wachsmann

- ⁴⁰ Vgl. zur Illustration des *Sanctorale* im Codex Gisle *Judith H. Oliver*, *Singing with angels*, 185–206.
- ⁴¹ Im Einzelnen sind dies: die Ankündigung des Agnus Dei; die Inkarnation zu Weihnachten; die Auferstehung zu Ostern; darauf folgen die Geburt der Kirche zu Pfingsten und die Erlösung und Erhöhung der Kirche, die zu Mariä Himmelfahrt anhand des Exempels vom Tod Marias, ihrer Aufnahme in den Himmel und ihrer Krönung thematisiert werden. Vgl. die entsprechenden Bildtafeln samt Erläuterungen in: *Harald Wolter-von dem Kneesebeck*, Beschreibung der Zierinitialen, in: *Singen wie die Engel*, 49–58. Die übrigen eher historisierenden Initialen sind jedenfalls der großen geistlichen Achse des Codex zugeordnet, die offensichtlich durch die Herrenfeste bestimmt wird.
- ⁴² Vgl. zur Einordnung dieser Initiale in das Programm des Codex Gisle speziell zur Advents- und Weihnachtszeit bzw. dessen mariologischen Cantus firmus *Judith H. Oliver*, *Singing with angels*, 93–118.

In der römischen Liturgie konzentriert sich die dritte Messe an Weihnachten, die *Missa in die*, auf die Fleischwerdung des göttlichen Logos um der Erlösung des Menschen und der ganzen Schöpfung willen.⁴³ Der Introitus-Vers lautet: „Puer natus est nobis et filius datus est nobis – Ein Kind ist uns geboren und ein Sohn ist uns geschenkt“ (vgl. Jes 9,5). In der Initiale wird oben der göttliche Vater in einem Medaillon im Brustbild gezeigt. Er hält das „EGO IPSE QVI LOQUEBAR ASSV[M]“ („Ich bin es, der sagt: Ich bin da“; vgl. Jes 52,6). Damit ist ein Querweis auf Christus als Lamm Gottes gesetzt, wie es die erste Introitusinitiale des Codex zur Adventszeit präsentiert, auf der das Lamm von sich sagt: „ECCE ASSUM MITTE ME“ („Siehe, hier bin ich, sende mich!“; vgl. Jes 6,8). Die Darstellung bringt nun die historische Geburt Jesu mit der je aktuellen gottesdienstlichen Feier in engsten Zusammenhang: Die liegende Maria und der ebenso wie sie ungewöhnlich groß und würdig dargestellte Josef heben das Agnus Dei gemeinsam aus der Krippe in die Bildmitte – so wie der Priester in der heiligen Messe dieses wahre Osterlamm unter den Gestalten des Brotes und des Weines erhebt.⁴⁴ Man beachte: Die Krippe ist dementsprechend ähnlich wie ein Altar gestaltet.⁴⁵

Wie sich die Teilhabe am gefeierten Heilsereignis durch den Vollzug des Gottesdienstes genauer ereignet, stellt in wunderbarer Weise der untere Teil der Initiale dar: Der Konvent von Rulle wird vor dem Graduale gezeigt. Er ist unter dem Lager Mariens platziert, und es ist wohl die Sangmeisterin Gisela selber, die mit ihrer rechten Hand auf den dort zu lesenden Dank- und Lobeshymnus „GRATES NV[N]C OM[NE]S REDAM[VS] D[OMI]N[O] DEO“ verweist. Der Text lautet vollständig: „Grates nunc omnes reddamus Domino Deo qui sua natiuitate nos liberavit de diabolica potestate. Huic oportet ut cantamus cum angelis semper gloria in excelsis – Wir wollen alle Dank sagen Gott dem Herrn, der durch seine Geburt uns befreit aus der Macht des Teufels. Darum ist es recht, dass wir mit den Engeln das ewige Ehre in der Höhe singen“. Der aufgeschlagene Codex verweist also direkt auf die Liturgiefeier, zu deren Gestaltung er maßgeblich dient; der verbale Text nimmt das *Gloria in excelsis Deo* der Engel im Himmel auf, das auch im Bildprogramm der Initiale den transzendenten Bezugspunkt des Gesangs der Nonnen bildet. Das Gloria des Konvents wird damit als dankende Antwort – *Grates nunc omnes* – auf das himmlische Gloria eingeordnet, die irdische Liturgiefeier mit dem Codex Gisle als mit derjenigen der Engel aufs Engste verbunden vorgestellt. Einigende Mitte ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes in der

⁴³ Vgl. *Winter*, Gottes Raum, 396–421.

⁴⁴ Zur zentralen Rolle der Elevation für die hochmittelalterliche Eucharistieförmigkeit vgl. *Angenendt*, Geschichte der Religiosität, 505f.; *Hans Bernhard Meyer*, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther, in: ZKTh 85 (1963), 162–217.

⁴⁵ Das Hineinnehmen der liturgischen Versammlung in das gefeierte Mysterium umspielen im Übrigen die Texte der weihnachtlichen Gottesdienste immer wieder in kunstvoller Weise, worauf ich nicht näher eingehen kann. Vgl. ausführlich *Winter*, Gottes Raum, Kap. 6.

Geburt Jesu Christi, durch die alle aus der Macht des Bösen befreit werden.⁴⁶ – Damit liegt die Theologie der Initiale voll innerhalb des von der römischen Liturgie gesetzten Gesamtkonzeptes. Nicht zuletzt anhand des Zusammenspiels gerade des Gloria in excelsis mit anderen Elementen der weihnachtlichen gottesdienstlichen Texte ließe sich zeigen, wie in diesem Rahmen vielschichtige Bezüge zwischen konkreter Fei ergemeinde, verkündetem Weihnachtsevangelium sowie gesamtbiblisch bezeugter Geschichte des Heils gesetzt werden.⁴⁷

Nun war der Codex ursprünglich dafür bestimmt, auf dem Sängerinnenpult im Altarraum der Klosterkirche aufgelegt zu werden: zum gemeinsamen Gebrauch für die Cantores und ihre Cantrix, die um das Pult gruppiert waren. Seine ästhetische Wirkung und damit verbundene geistliche Kraft vermochte das Prachtmanuskript insofern letztlich nachhaltig nur für den kleinen Kreis der Schola bzw. den Ruller Konvent zu entfalten. Für ein solches Werk wie auch reich bestickte Paramente und aufwändige sakrale Geräte und Gefäße konnte es gerade angesichts der wirtschaftlich durchaus prekären Lage des Klosters demnach nur eine Motivation geben: „All dieser Aufwand an Materialpracht und künstlerischer Arbeit erfüllt nach monastischer Spiritualität letztlich seinen Sinn in der Gloria Dei, wie auch die gefeierte Liturgie mit ihrem gregorianischen Gesang zuallererst als Lobpreis Gottes verstanden sein will.“⁴⁸ Aber so gesehen hat die Trias von bildlicher Präsentation, alternierendem Schola- und Sologesang und dessen integraler Einbettung in die übrigen verbalen und nonverbalen Elemente der gefeierten Liturgie strukturell auch über den konkreten Kontext hinaus Bedeutung für die Ausbildung gottesdienstlicher Spiritualität überhaupt. Darauf ist zurückzukommen. Zunächst aber ein Sprung in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts:

⁴⁶ Vgl. für diesen Interpretationsansatz *Wolter-von dem Knesebeck*, Zierinitialen, 51. – Zusammenhänge zwischen der Menschwerdung Jesu und anderen Ereignissen der biblisch bezeugten Heilsgeschichte werden in weiteren Details der Darstellung präsent gemacht: Hinter Maria kann man den Stall mit Ochs und Esel sehen. Außer den fünf Engeln, die in den himmlischen Sphären das „GLORIA IN EXCELSIS DEO“ („Ehre sei Gott in der Höhe“, Lk 2,14) anstimmen, finden sich noch musizierende Engeln in den beiden oberen Medailonfeldern der Ranke und zwei weitere, die unten links und rechts einen Propheten flankieren. Zwei Propheten werden zudem in der Ranke rechts vom Buchstaben gezeigt. Der nimbierte König in diesem Bereich – wohl David – trägt das Spruchband „DE FRUCTU VENTRIS TVU PON[AM] – Von der Frucht deines Leibes will ich [einen auf deinen Thron] setzen“ (Ps 131,11).

⁴⁷ Vgl. *Winter*, Gottes Raum, 308–354, bes. 333–354, und darin wiederum u. a. die Übersichtstabelle, 333.

⁴⁸ *Franz-Josef Rabe*, Psallite sapienter. Liturgische und musikalische Anmerkungen zu einigen Propriumsgesängen aus dem Codex Gisle, in: *Singen wie die Engel*, 23–29, 23f.

2.2 „im Interesse der Menschlichkeit“: Die Rolle der Ruller Wallfahrt in der Amtszeit von Erzbischof Wilhelm Berning

Im November 1802 wurde das Hochstift Osnabrück durch hannoversche Truppen annektiert. Neuer Landesherr war nun König Georg III. von England, Kurfürst von Hannover, der die meisten Klöster und Stifte aufhob, auch den Konvent in Rulle. So ließ dann auch das Interesse an der einstmals blühenden Wallfahrt in den folgenden Jahrzehnten erheblich nach. Erst gegen Ende des Ersten Weltkriegs gab es den entscheidenden Neuaufbruch: Als 37-Jähriger wurde Wilhelm Berning 1914 zum Bischof von Osnabrück geweiht und blieb bis zu seinem Tod 1955 im Amt.

Offizielles Gedenkbild zur Bischofsweibe am 29. September 1914

Bildnachweis: BAOs

1917 kündigte Berning öffentlich während einer Wallfahrt an, angesichts der Schrecken des Krieges den alten Pilgerort als ein geistliches Zentrum wieder aufzuwerten. Während etwa das „Pilgerbuch für die Wallfahrt nach Rulle“, das 1917 erschienen ist, vor allem die eucharistische Traditionslinie wieder aufgreifen wollte,⁴⁹ setzte Berning auf die marianischen Potentiale und fasste den Plan, die als wundertätig verehrte barocke Pietà zum Kern der Wallfahrt zu erheben.

⁴⁹ Autor bzw. Redaktor war der damalige Meppener Kaplan Alphons Preuin.

Mittlerweile übermaltes Bild des Osnabrücker Kunstmalers Rudolf Frisch von 1919, das früher in der Ulrichskirche zu sehen war. Es zeigt Bischof Berning und verschiedene, z. T. auch identifizierbare Geistliche und Mitglieder der Rulle Gemeinde unter dem Schutzmantel der Gottesmutter Maria.

Bildnachweis: Norbert Linke

Oben: *Wallfahrt nach Rulle am 27. Mai 1934 und Osnabrücker Frauenwallfahrt im Juni 1934 mit Bischof Berning vor der Pietä* – Bildnachweis: BAOs; unten: *Pfarr- und Wallfahrtskirche Rulle seit der baulichen Umgestaltung unter Berning im sogenannten Heimatschutzstil, Ansicht von der Friedhofsseite her mit Blick auf den Außenaltar* – Bildnachweis: Norbert Linke

Umfangreiche Baumaßnahmen folgten: So ließ Berning den östlichen Chorabschluss der Schwesternkirche abbrechen und nach Plänen des Kölner Baumeisters Heinrich Renard durch eine polygonale, neugotische Halle ersetzen, die seither Langhaus und Ulrichskirche vorgelagert ist. Zudem wurde durch den Osnabrücker Bildhauer Ludwig Nolde die Ausstattung der Kirche maßgeblich verändert.⁵⁰ So waren schließlich alle äußeren Voraussetzungen gegeben, um Rulle für die Wallfahrer wieder attraktiver zu machen und dort angesichts der Zeichen der jeweiligen Zeit auch geistlich-programmatische Richtungsanzeigen vorzunehmen, bzw. zuerst auch, um in Kriegszeiten baldigen Frieden zu erbitten. Aber die Rolle des Wallfahrtsortes veränderte sich noch weiter sehr dynamisch. Um dies angemessen zu erfassen, müssten nun ausführlicher verschiedene Aspekte der langen Amtszeit Bernings als Bischof von Osnabrück beleuchtet werden, v. a. seine Aktivitäten während des Dritten Reiches.⁵¹ Wie viele andere katholische Würdenträger war Berning – geprägt noch vom Kulturkampf und den Erfahrungen aus Erstem Weltkrieg und Weimarer Republik⁵² – zunächst der Meinung, die Haltung des Nazi-Regimes zu Kirche und Religion entscheidend mitprägen zu können. In diesem Jahr, da sich das Ende des Zweiten Weltkriegs zum 70. Mal jährt, ist mit Nachdruck daran zu erinnern: Nicht wenige Gläubige und vor allem auch maßgebliche Verantwortliche innerhalb der Kirchen haben lange Zeit die Augen davor verschlossen, welches menschengemachte Grauen nach und nach die Bühne der Weltgeschichte zu erobern begann und Millionen das Leben gekostet hat. Christinnen und Christen haben schwere Schuld auf sich geladen, weil sie sich dem Regime nicht entgegenstellten oder gar mit ihm sympathisierten.⁵³ Bischof Wilhelm wurde längere Zeit zu denen gerechnet, die sich sehr weitgehend auf die Machthaber einließen, was unter anderem daran lag, dass er in der dreißiger Jahren (nach innerkirchlicher Abstimmung dieses Schritts) zum Preußischen Staatsrat ernannt worden war. Mittlerweile zeichnet die historische Forschung jedoch ein differen-

⁵⁰ „Im Hochaltar thematisierte er [Nolde] die Geheimnisse des schmerzhaften Rosenkranzes und verband so das Leiden Christi mit dem Gebet zur Gottesmutter. Ein weiteres Relief schlägt die Verbindung zum Blutwunder: Es zeigt den aus der Seitenwunde blutenden Gekreuzigten mit Maria und Johannes“ (*Queckenstedt, Wunder*, 20).

⁵¹ Vgl. zum Ganzen v. a. *Klemens-August Recker*, „Wem wollt ihr glauben?“ Bischof Berning im Dritten Reich, Paderborn u. a. 1998; ders., *Streitfall Berning: Bischof in Kaiserreich, Demokratie und NS-Diktatur 1914 – 1955*, Münster 2014.

⁵² Vgl. *Carina Holz*, *Caritas Christi urget. Bischof Wilhelm Berning von Osnabrück und sein soziales Engagement in Kaiserreich und Weimarer Republik*, Osnabrück 2015.

⁵³ Vgl. dazu die Gesamtdarstellung *Klaus Scholder*, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bde. 1–3; 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen, 1918–1934*, Berlin 1977; Bd. 2: *Das Jahr der Ernüchterung 1934*, Berlin 1985; Bd. 3: *Gerhard Besier, Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937*, Berlin 2001. Instruktiv ist auch *Karl-Joseph Hummel*, *Kirche und Katholiken im Dritten Reich*, in: ders. (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung: Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe B, Forschungen, Bd. 100), Paderborn u. a. 2004, 59–81.

zierteres Bild und weist ihm eher eine „Mittelstellung“ im deutschen Episkopat zu: Berning habe – nach anfänglicher grundsätzlicher Zustimmung zum neuen Staat – zwar niemals zu letztlich entschiedenem, offenem Widerstand gefunden bzw. aufgerufen, aber wenigstens zunehmend die Gefährlichkeit des Nazi-Regimes erkannt, die Kirche demgegenüber abgegrenzt und verteidigt. Und (was wesentlich wichtiger ist): Er hat schließlich wohl auch die menschenverachtende Ideologie der Nazis und deren Vernichtungsideologie und -praxis wenigstens in Ansätzen angeprangert.⁵⁴

Worauf es mir jetzt in unserem Zusammenhang ankommt: Berning nutzte weiter planvoll den Wallfahrtsort Rulle wie auch andere ähnliche Orte im Bistum, um die ihm anvertrauten Gläubigen innerhalb des zunehmend antikirchlichen und antichristlichen, aber vor allem radikal antimenschlichen Umfeldes geistlich zu formieren. In Rulle hielt er z. B. auf der großen Männerwallfahrt der Diözese, an der jährlich am Dreifaltigkeitssonntag Tausende teilnahmen, programmatische Predigten. Nur ein Beispiel: Der Münsteraner Bischof Clemens August von Galen teilte Bischof Berning in einem Brief vom 26. Mai 1941 seine Gewissensnöte angesichts der Zurückhaltung der Bischöfe gegenüber den nationalsozialistischen Unrechtstaten mit: „Wenn wir das ohne öffentlichen Protest hinnehmen dürfen, wo ist dann überhaupt noch der Punkt, an dem es für uns Pflicht wird, für die Freiheit der Kirche öffentlich einzutreten und gegebenenfalls die eigene Freiheit und das Leben zum Opfer zu bringen?“ Galen hatte in diesem Brief noch gar

⁵⁴ „Innerhalb des Episkopats verkörperte Berning mit seiner Haltung zum NS-Staat [...] eine Mittelstellung. Seine Sache war es nicht, die Gläubigen in einen direkten Kampf gegen den Staat zu führen. Dafür glaubte er die Kirche zu schwach“ (Recker, Berning im Dritten Reich, 420). Recker fährt fort: „Wenngleich er [Berning] daher die Form des Galenschen Vorgehens [gemeint ist die Oppositionsstrategie des Münsteraner Nachbarbischofs und späteren Kardinals Clemens August von Galen; S. W.] in den dreißiger Jahren noch nicht teilte, so wies er die Angriffe des NS-Regimes wie dieser öffentlich und entschieden zurück. [...] Bernings Abwehrkonzept bezog zudem eine Intensivierung des religiösen Lebens unter anderem durch Einführung des Ewigen Gebetes und der Katholischen Aktion ein.“ Am Ende kommt Recker zum kritischen Resümee: „Eher enttäuschend ist aus heutiger Sicht die Verarbeitung des NS-Staates und des Erlebten während dieses Zeitraumes durch Berning nach dem Kriege. Indem er die Frage der eigenen bedingten Unterstützung der Herrschaftsetablierung der Nationalsozialisten im Jahre 1933 nicht öffentlich reflektierte, beraubte er sich der Chance einer kritischen Auseinandersetzung mit all den Folgen für seine eigene Person. Die Grenzen des bischöflichen Wirkens, aber auch die genutzten Chancen im Interesse der Einhaltung der Menschenrechte verschwammen so zu einer Perspektive, in der die Tätigkeit des Bischofs nicht mehr erkennbar war.“ Letztlich falsch sei allerdings der in der Forschung von daher vielfach gezogene Schluss, „Berning sei als Staatsrat Partei des NS-Staates gewesen und habe sich wesentlich mehr als andere Bischöfe, wenn nicht für die Interessen des Staates, so doch zu wenig für die Interessen der Kirche eingesetzt. Daß dem nicht so war, erhellt aus den vorgelegten Forschungsergebnissen“ (Recker, Berning im Dritten Reich, 424).

nicht die systematischen Tötungsprogramme der Nazis angesprochen, gegen die er selber dann ab Juli 1941 gepredigt hat. Nicht zuletzt für diese Predigten, die weite Verbreitung fanden, wurde er später berühmt: Sie sind zentraler Ausdruck seines Glaubenszeugnisses, das 2005 durch die Seligsprechung gewürdigt worden ist. Jedenfalls überrascht es angesichts des Fehlens der Euthanasiethematik in Galens Brief sogar positiv, dass Berning bei seiner Ruller Predigt vom 8. Juni 1941 nicht nur ausdrücklich Galens Stoßrichtung in Richtung einer offensiven Verteidigung der kirchlichen Rechte aufnahm, sondern sogar bereits anfänglich ungerechte Tötungen durch das Regime kritisierte: Berning beschwor die christlichen Grundsätze der Kirche und rief den Gläubigen zu, dass derzeit der „Schutz des menschlichen Lebens und Leibes gar nicht beachtet“ werde. – Diese Predigt ist ein Beispiel dafür, dass sich der Osnabrücker Bischof zunehmend darauf ausrichtete, „im Interesse der Menschlichkeit“ zu agieren, wie er am 11. Februar 1941 in seinem Tagebuch notiert hat, und auf diesem Weg die ihm anvertrauten Gläubigen mitnehmen wollte.

Zum Gesamtbild dessen, was auf den Wallfahrten an Formierungsprozessen ablief, gehört im Übrigen, dass sich die Tausenden von Wallfahrern bei den Prozessionen und Versammlungen mit ihren Fahnen und ähnlichen Elementen der zeitgenössisch auch von den Nazis favorisierten Ästhetik bedienten.⁵⁵ Natürlich ist nicht auszuschließen, dass sich manche der Teilnehmenden auf den Kundgebungen der Partei durch derartige Gestaltungsformen ebenso angesprochen fühlten. Aber etwa das Treuegelöbnis, das der Bischof den Männern bei deren diözesaner Wallfahrt abnahm, suchte Glauben und katholische Kirche als die wahren identitätsstiftenden Größen herauszustellen und markierte unzweideutig, worum es gerade hier in Rulle ging.⁵⁶ Welche Wechselwirkungen letztlich stattgefunden haben, lässt sich im Rückblick schwer sagen: Hat die in der umgebenden Kultur dominierende Ästhetik die Ausdrucksformen gottesdienstlicher Spiritualität womöglich teilweise korrumpiert? Oder bzw. inwiefern ist es der geistlichen Tradition und zeitgenössischen Wallfahrtspraxis doch gelungen, gegenüber den Zwängen des Umfelds standzuhalten? Zumindest einschlägige Vermerke in der Akte Bernings bei der Geheimen Staatspolizei, in denen man festhielt, dass der Osnabrücker Bischof bei den Veranstaltungen in Rulle immer wieder über das Maß des Erlaubten hinausgehe, deuten darauf hin, dass sich ein gegenüber äußeren Einflüssen widerständiges Potential rituell-gottesdienstlicher Vollzüge Geltung verschafft hat.

⁵⁵ Vgl. *Queckenstedt*, Wunder, 20, v. a. auch das dort präsentierte Bildmaterial.

⁵⁶ Vgl. z. B. die Predigt anlässlich der Männerwallfahrt am 23. Mai 1937, abgedruckt in *Recker*, Berning im Dritten Reich, 448–454, 454: „Gelobt ihr, diesen Glauben in Wort und Tat zu bekennen, die katholische Kirche zu lieben und in ihrer Gemeinschaft bis zum Tode zu beharren?“

Festzuhalten ist jedenfalls, dass der alte Wallfahrtsort Rulle in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die geistliche Formierung ganz neue Bedeutung erhielt. Auch während des Zweiten Weltkrieges setzte sich diese Entwicklung fort. Nur ein Beispiel: Als geistliche Kraftquelle wurde Rulle durch viele Gläubige in schwerer Zeit wahrgenommen, als Berning die Diözese Osnabrück 1940 am Gedenktag des Erzengels Michael, also am 29. September, seinem eigenen Bischofsweihtag, hier unter den Schutz der Gottesmutter Maria stellte. Daran erinnert bis heute ein Tympanonbild von Nolde über dem Eingang der Ulrichskirche. Wenn die Pietà bei den großen Wallfahrten als Gnadenbild festlich geschmückt das Zentrum der Versammlungen bildete, war dies von daher eine sprechende Botschaft.

Tympanon über dem Eingang zur Ulrichskirche von Ludwig Nolde, 1942: Bischof Berning stellt 1940 das Bistum angesichts von Nazi-Herrschaft, Krieg und Gewalt unter den Schutz der Gottesmutter Maria.
Bildnachweis: Norbert Linke

In den Jahrzehnten nach dem Krieg wurden im Blick auf das geistliche Profil der Ruller Wallfahrt dann vielfältige neue Akzente gesetzt, auf die ich nicht weiter eingehen kann.⁵⁷ Die Pfarr- und Wallfahrtskirche selber spiegelt jedenfalls heute nach einer grundlegenden Umgestaltung zu Beginn des Jahrtausends⁵⁸ mittlerweile

⁵⁷ Die jährliche diözesane Männerwallfahrt existiert immer noch – wenn auch mit wesentlich geringerer Beteiligung. Für die bleibende Bedeutung nach dem Krieg hatte zudem gesorgt, dass Berning und sein Nachfolger Helmut Hermann Wittler den Flüchtlingen und Heimatvertriebenen der Diözese mit der Hedwigswallfahrt eine geistliche Heimat schenken. Zum ganz eigenen Profil des Ortes trägt heute weiterhin die Jugendbildungsstätte „Haus Maria Frieden“ bei, die im ehemaligen Äbissinnenhaus eingerichtet ist. Die damit ursprünglich auch angedachte Idee, Rulle zu einem Schwerpunktwallfahrtsort der katholischen Jugend zu machen, hat sich allerdings nicht durchgesetzt.

⁵⁸ U. a. drückt sich nun auch wieder deutlicher aus, dass in der Tradition des Zisterzienserinnenkonvents der Ort durch den Dualismus von Marienverehrung und Christuszentrierung geprägt ist: „Mit der liturgischen Neugestaltung der Pfarr- und Wallfahrtskirche ging nach der Jahrtausendwende eine erneute Rückbesinnung auf die eucharistische Frömmigkeit einher, die sich in der ständigen Aussetzung des Allerheiligsten in der historischen ‚Blutmonst-

das durch die Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums reformierte Gottesdienstverständnis sehr gut wieder. So ist u. a. der Taufbrunnen an eine herausgehobene Stelle gewandert. Von daher noch kurz zu einer letzten Station:

2.3 „Christ werden – Christ sein – Christsein bekennen“: Ein Taufgedächtnisgottesdienst im Rahmen des „Katechetischen Prozesses“ im Bistum Osnabrück

5. Dezember 2009: In der Ruller Pfarr- und Wallfahrtskirche St. Johannes Apostel haben sich in den Abendstunden etwa 70 Personen zu einem Taufgedächtnisgottesdienst unter Leitung von Bischof Dr. Franz-Josef Bode versammelt. Der Kirchenraum bietet dafür einen guten äußeren Rahmen, seit der Taufbrunnen sehr zentral am Übergang zwischen mittelalterlicher „Schwesternkirche“ und neugotischem Chorraum aufgestellt wurde und damit sinnfällig die über Jahrhunderte gepflegten spirituellen Quellen dieses Ortes vom Taufgeschehen her neu justiert.

*Pfarr- und Wallfahrtskirche Rulle: Grundriss
heutige Aufteilung nach der jüngsten Renovierung und Neuordnung*
Bildnachweis: Katholische Kirchengemeinde Rulle; vgl. im Internet:
<http://www.st-johannes-rulle.de/index.php/home/unsere-kirchen>

ranz' im Ostabschluss der Ulrichskirche spiegelt. Seitlich besteht die Gelegenheit zum Kerzenopfer vor der Pietà als dem Ruller Gnadenbild“ (*Queckenstedt*, Wunder, 20f.).

*Ansicht Innenraum; oben: Blick von der „Neuen Kirche“ in die „Schwesternkirche“;
unten: umgekehrte Blickrichtung
Bildnachweis: Norbert Linke*

Bei den Versammelten handelt es sich um die sogenannte Lerngemeinschaft von jungen und älteren Menschen, Frauen und Männern, Ordinierten und Nicht-ordinierten usw., die im Bistum Osnabrück die Keimzelle eines umfangreichen, auf mehrere Jahre angelegten „Katechetischen Prozesses“ bildet.⁵⁹ Innerhalb dieses Prozesses wurde und wird auf verschiedenen Ebenen und in ganz unterschiedlichen Formen auf die aktuelle Situation der Glaubenskommunikation geschaut, um zukunftsfähige Weisen der Katechese zu entdecken und zu fördern. Dabei geht es im Kern um Entwicklung christlicher Spiritualität im oben beschriebenen Sinne. So legte der Bischof in seinem Hirtenwort zum Auftakt das biblische Leitwort „Vom Wort des Lebens sprechen wir“ (vgl. 1 Joh 1,1) entsprechend aus: „Unsere persönlichen Glaubenserfahrungen sind angesprochen; wir sind aufgerufen, sie mit Hand und Fuß, mit Herz und Kopf, also mit einem konkreten Gesicht lebendig werden zu lassen. [...] Auf der vor uns liegenden und vielleicht langen Wegstrecke ist jeder Einzelne, der vom Glauben bewegt ist, wichtig. [...] Alle sind eingeladen, ihre Taufgnade neu entfachen zu lassen. [...] Wichtig ist dabei: Erst im Hören auf den Geist Gottes öffnet sich dieser Weg“⁶⁰. Es gehe um „Christ werden – Christ sein – Christsein bekennen“ im Heute.

Ich kann hier nicht weiter auf den Gesamtprozess eingehen. Maßgeblich ist dessen Architektur dadurch geprägt, dass sie sich am Erwachsenenkatechumenat als Paradigma aller Katechese orientiert.⁶¹ Als eine der zentralen Inspirationen wurde dementsprechend der Bezug aller Glaubenskommunikation zur Liturgie herausgestellt.⁶² Im Dezember 2009 sind diese Überlegungen in die Konzeption des Tages, den die Lerngemeinschaft in Rulle verbracht hat, eingeflossen. Die Teilnehmenden haben in der Rückschau davon gesprochen, dass sie kraftvolle und intensive Erfahrungen gemacht hätten. Gerade die liturgische Feier der Tauf-erneuerung sei sehr bewegend gewesen: „Sie empfanden diesen Tag als eine Stärkung ihrer Berufung zum Christsein sowie ihres Auftrages, anderen Menschen

⁵⁹ Zu diesem Prozess ist eine Website eingerichtet: www.katechetischer-prozess.de; dort finden sich alle wichtigen Informationen und umfangreiche Materialien. – Zur Rolle der Lerngemeinschaft vgl. das Heft 2 der Handreichung zum Katechetischen Prozess „Vom Wort des Lebens sprechen wir. Grundlagen – Herausforderungen – Anregungen“, Osnabrück, November 2010, bes. 35–41 – zugänglich im Internet: http://www.katechetischer-prozess.de/fix/files/902/doc/katechetischer_prozess_heft2.pdf.

⁶⁰ Aus dem Hirtenwort von *Bischof Dr. Franz-Josef Bode* am Hochfest Allerheiligen 2009 zur Eröffnung des Katechetischen Prozesses im Bistum Osnabrück „Vom Wort des Lebens sprechen wir“ (vgl. Joh 1,1). Zugänglich im Internet unter: http://www.katechetischer-prozess.de/fix/files/902/doc/kprozess_hirtenwort_bode.pdf.

⁶¹ Vgl. v. a. das Materialheft 2 (s. Anm. 59), dort bes. 27–34.

⁶² Vgl. Materialheft 2 (s. Anm. 59), 33f.

Anteil zu geben am Glauben.“⁶³ Auf ein Detail will ich eigens hinweisen, das für unsere Überlegungen zur Ausbildung einer spezifischen Spiritualität über Jahrhunderte hinweg große Bedeutung hat: Die Feier am Ende konnte u. a. deshalb mystagogische Kraft entfalten, weil sie getragen war von einer eingehenden und ganzheitlichen Beschäftigung mit Texten der Zisterzienserin Gertrud von Helfta zum Geheimnis einer menschlichen Existenz aus der Taufe.⁶⁴ Die Auswahl sowohl des Ortes Rulle für die Durchführung dieses Tages wie auch die Auswahl gerade dieser Autorin als wichtiger Bezugsperson für den gemeinsamen Weg waren natürlich alles andere als ein Zufall, wenn man bedenkt, dass die geistlichen Wurzeln Rulles in einem kleinen Zisterzienserinnenkonvent liegen. Indem also bestimmte Spuren der Tradition ausdrücklich hervorgehoben wurden, konnte für die Gegenwart die Taufe als Quelle aller christlichen Spiritualität neu bewusst werden. Dafür kann das Gebet Gertruds stehen, das am nämlichen Tag und dann durch die Lerngemeinschaft weitergetragen in weiteren Zusammenhängen eine wichtige Rolle gespielt hat (Esp. I 137ff):

Eia, Jesus, Quellbrunn des Lebens!
 Aus dir selber lass mich trinken den Becher mit dem Wasser,
 das erquickt zum Leben: dass, wenn ich dich gekostet habe,
 ich auf ewig nach nichts mehr dürste außer nach dir.
 Tauche mich ganz ein in die Tiefe deiner Barmherzigkeit (...).
 Erfülle mich wieder mit deinem Lebensgeist
 und nimm ganz Besitz von mir, rein an Körper und Seele. Amen.

3. Bündelung: Zu wesentlichen Elementen einer christlichen Spiritualität aus dem Gottesdienst

Die Ergebnisse der Analysen verschiedener Grundkonstellationen, in denen in Geschichte und Gegenwart am alten Kloster- und Wallfahrtsort Rulle Spiritualität aus dem Gottesdienst heraus formiert worden ist, habe ich in einer Übersicht zusammengestellt (siehe unten den Anhang). Diese Übersicht ist nach den Bereichen der Spiritualitätsentwicklung strukturiert, wie sie oben zu Beginn des vorliegenden Textes eingeführt worden sind. Ich beschränke mich zum Abschluss auf einige summarische Bemerkungen zu den Beispielen (b) bzw. Richtungsanzeigen

⁶³ Heft 3 der Handreichung zum Katechetischen Prozess „Aus den Quellen der Taufe schöpfen. Grundlagen – Herausforderungen – Anregungen“, Osnabrück, November 2010, 5–6 – zugänglich im Internet:
www.katechetischer-prozess.de/fix/files/902/doc/katechetischer_prozess_heft3.pdf.

⁶⁴ Vgl. Materialheft 3 (s. Anm. 63), 12–75.

zur gegenwärtigen Situation (c), benenne aber zunächst Desiderate für weitere Forschungen (a).

(a.1) Formierung einer christlichen Spiritualität im bzw. aus dem Gottesdienst vollzieht sich in Geschichte wie Gegenwart innerhalb eines komplexen Spannungsfeldes diverser Faktoren. Wer innerhalb der jeweiligen Konstellation auf welche Weise an rituell-gottesdienstlichen Vollzügen partizipiert, ist hochgradig von dessen Platzierung innerhalb des damit aufgespannten Feldes abhängig, wobei zum Teil äußerst komplizierte Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen Formierungsprozessen entstehen. Schon der Blick auf nur drei geschichtliche Entwicklungsstationen eines einzigen ausgewählten geistlichen Ortes hat insofern in methodologischer Hinsicht gezeigt: Will man rituell-gottesdienstliche Spiritualitätsentwicklung sachgerecht rekonstruieren, ist man stark auf die Perspektive „von unten nach oben“ angewiesen. Fragen danach, wer genau bei wem und mit welchen Mitteln zur Ausbildung je spezifischer Spiritualitäten beiträgt und *mit welchen Intentionen* dies geschieht bzw. in welchem Maße *planvoll gesteuert* etc., sind nicht einfach durch Präsentation allgemeiner Muster zu beantworten. Letztere bleiben zwar heuristisch unverzichtbar, müssen aber durch Einzelstudien auf möglichst breiter Quellenbasis immer wieder überprüft und ggf. verfeinert werden. Dabei sind erstens die Kompetenzen kontextuell orientierter Theologen gefordert sowie weit über die Theologie hinaus interdisziplinär angelegte Arbeiten zu fördern. Und zweitens wäre viel genauer, als ich es getan habe, das konkrete Erleben derer zu rekonstruieren, die rituell-gottesdienstliche Formierungsprozesse durchlaufen.⁶⁵ Dabei ist auch kreativ nach neuen Quellen Ausschau zu halten.

(a.2) Wichtig wird es in diesem Zusammenhang darüber hinaus sein, das Zusammenspiel verschiedener rituell-gottesdienstlicher Formen weiter zu bedenken. Dabei wird es in vielen Fällen nicht ausreichen, kirchenamtlich festgelegte Liturgie den regional gebundenen bzw. situativ auftretenden und privaten Formen der Andacht einfachhin gegenüberzustellen. Dies funktioniert in vielen Fällen schon deshalb nicht, weil bestimmte rituell geprägte Handlungsvollzüge im Laufe der Zeit faktisch und auch offiziell die „Seiten gewechselt“ haben. Deshalb ein Vorschlag: Vielleicht liegt ein hermeneutischer Schlüssel darin, eine Grundlinie des römisch-katholischen „Direktorium[s] über die Volksfrömmigkeit und die Litur-

⁶⁵ Vgl. dazu exemplarisch *Friedrich Lurz*, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003; *Robert F. Taft*, *Through Their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw It*, Berkeley 2006; ders., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. VI: The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* (OrChrA 281), Roma 2008, 66–79. – Für interessante Beispiele entsprechender Einzelstudien vgl. jetzt auch *Dominik Fugger/Benedikt Kranemann/Jenny Lagaude* (Hg.), *Ritual und Reflexion. Historische Beiträge zur Vermessung eines Spannungsfeldes*, Darmstadt 2015, und darin bes. auch den grundlegenden Beitrag *Louis van Tongeren*, *Ritualkritik und Liturgiegeschichtsforschung. Möglichkeiten und Grenzen*, 209–228.

gie“⁶⁶ aufzunehmen. Der Text weist zwar einerseits deutlich darauf hin, dass Liturgie und Volksfrömmigkeit nicht deckungsgleich sind und um der Identität beider willen auch nicht vermischt werden sollten. Aber andererseits wird hervorgehoben, dass Volksfrömmigkeit für die Inkulturation von Liturgie im engeren Sinne fruchtbar zu machen ist (vgl. Nr. 91f.) und damit auch der Evangelisation dient. Für historische Analysen wie auch gegenwärtige Positionsbestimmungen ergeben sich daraus Ansatzpunkte: Volksfrömmigkeit könnte stärker als Vehikel oder Medium zur Förderung kirchenoffizieller Liturgie verstanden werden. Und auch heutige Gemeindegottesdienste wären aus dieser Sicht letztlich Ergebnis regionaler Inkulturationsprozesse, ohne mit einem solchen Zugang „die historischen Unterschiede zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit zu verwischen oder [...] moderne Kriterien für heutige Gottesdienste rundweg in Frage zu stellen“⁶⁷. Vor diesem Hintergrund ein paar Bemerkungen zu den drei Beispielen:

(b.1) Die Formierung durch die hoch artifizielle klösterliche Liturgie, wie sie die Zisterzienserinnen vom Kloster Marienbrunn im hohen Mittelalter erfahren haben, ist in vielerlei Hinsicht ganz anders geartet als die, die sich durch Praktiken der Volksfrömmigkeit an Pilgerinnen und Pilger in der selben Epoche an diesem Ort vollzogen hat. Eine zentrale Frage hierbei ist, worin die Gründe für die sogenannte Volksfrömmigkeit bzw. unter diesen Sammelbegriff zu fassende Praktiken eigentlich jeweils liegen. Für das Mittelalter sind volksfrommes Brauchtum bzw. volksfrommer Glauben zumindest soziologisch dadurch gut abgrenzbar, dass sie den nicht der Schrift kundigen Laien („illiterati“) zugeordnet sind. Für die entsprechenden Praktiken dürften demnach zum einen Interessen der einfachen Landbevölkerung mit ihren alltäglichen Nöten maßgeblich gewesen sein (erinnert sei speziell für Rulle etwa daran, dass das Blutwunder im Kontext einer Pestepidemie stand). Dabei wollte man sich wohl durch eigene Ausdrucksformen der Frömmigkeit, an denen das weit verbreitete Analphabetentum nicht hinderte, durchaus selbstbewusst von anderen Schichten absetzen. Zum anderen dürften aber auch Steuerungsinstrumente – wie v. a. Ablässe und Predigt in der Volkssprache – quasi von oben förderlich gewirkt haben. Dabei mag man durch gezielten Einsatz der entsprechenden Mittel diese Maßnahmen sogar so angelegt haben, dass Spiritualität dauerhaft schichtenspezifisch blieb, um Herrschaftswissen abzusichern. Doch bei näherer Hinsicht zeigt sich, dass auch diesbezüglich noch Differenzierungen anzubringen sind: Wenigstens ab dem Spätmittelalter betrachteten

⁶⁶ *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen (VApS 160), Bonn 2001. – Vgl. zu diesem Dokument aus liturgiewissenschaftlicher Sicht jetzt *Stephan Böntert*, Das „Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie“ von 2001. Eine kritische Relecture vor aktuellem Hintergrund, in: LJ 65 (2015), 3–26.

⁶⁷ *Bölling*, Liturgie und Volksfrömmigkeit, 40. – Vgl. diesen Aufsatz insgesamt zu den nachfolgend nur angedeuteten Überlegungen.

z. B. auch gebildete Humanisten sogenannte volksfromme Praktiken wie Wallfahrten mit Wohlwollen und förderten diese, weil sie darin die ländliche Idylle ganz neu erschlossen fanden. Für die betrachtete geschichtliche Situation galt somit: „Volksfrömmigkeit war [...] nicht einmal in Bezug auf die zur Verfügung stehenden Lenkungsmethoden schichtenspezifisch differenzierbar und evozierbar“; „[s]elbst dort, wo von kirchenamtlicher Seite eine strikte Trennung zwischen Frömmigkeitsformen von Klerikern und denen von Laien beabsichtigt worden sein mag [...], ließ sich die angeblich intendierte Dichotomie nicht dauerhaft durchsetzen.“⁶⁸ – Speziell aus genderorientierter Perspektive fällt darüber hinaus auf: Unter solchen Gegebenheiten wie in Rulle sind es Frauen, die für die ästhetisch hochstehende Gestaltung kirchenoffizieller (hier: ordensspezifisch geprägter, klösterlicher) Liturgie maßgeblich Verantwortung tragen. Diesbezüglich wäre weiter zu untersuchen, was dies unter den damaligen gesamtkirchlichen/gesellschaftlichen Bedingungen für deren Selbstverständnis im Gesamtgefüge der verschiedenen Rollenträger/-innen bedeutete. Nur eine Andeutung: Interessant wäre etwa im Blick auf den Codex Gisela, die für die Entstehungszeit ungewöhnlichen Kombinationen verschiedener Typen von Spruchbändern genauer zu untersuchen. Diese sind maßgeblich auf die spirituellen Prozesse zurückzuführen, die im klösterlichen Kontext durchlaufen wurden, und die nicht zuletzt rituell-gottesdienstlich getragen sind. Oliver notiert dazu: „One of the most striking features of the historiated initials in Gisela’s Gradual is their copious use of inscribed scrolls. Figures within the narratives of historiated initials, and marginal figures commenting upon them, all wave speech scrolls. They are energetic, active elements within the pictorial space of the initial and surrounding framework.“⁶⁹ Diese Dynamik können die Spruchbänder nicht zuletzt deshalb entfalten, weil sie keine direkten Zitate aus biblischen Texten sind, sondern Ausdruck der gottesdienstlich geformten Spiritualität und eben auch subjektiv eingefärbten Wahrnehmung derer, die sie an den jeweiligen Stellen eingesetzt haben: „They were thus not written with a text exemplar beside the scribe, but were composed from memory, based on the scribe’s intimate knowledge of liturgical texts.“⁷⁰ Dabei wurde wohl letztlich analog zur entsprechenden Technik der Centonisation bei der Komposition der liturgischen Gesänge agiert.⁷¹ Im Ganzen ergibt sich:

„The collection of quotations within one image, and correlations across images invite the viewer to link them together thematically as medieval authors did in sermons, creating chains or *catena* of associations. Beyond evoking the liturgical

⁶⁸ Bölling, Liturgie und Volksfrömmigkeit, 42f.

⁶⁹ Oliver, Singing with angels, 80. Vgl. für die Belege im Einzelnen ebd., 80–91.

⁷⁰ Oliver, Singing with angels, 81f.

⁷¹ Vgl. zu den entsprechenden seit dem Frühmittelalter entwickelten Techniken und ihrer theologischen Bedeutung *Emmanuela Koblhaas*, Musik und Sprache im Gregorianischen Gesang (Beihefte zum Archiv für Musikwissenschaft 49), Stuttgart 2001, 13–59.

chants and the contexts in which they were sung, the inscriptions also convey theological exegesis on the meaning of the feast. They engage the nuns' intellectual understanding of the liturgy as well as providing inspiration for contemplative prayer. On this more profound level, the images in Gisela's Gradual function as a living part of the liturgy. Like vestments and liturgical objects, dramatic movement and song, the images engage the worshipper in reentering the temporal world of the feast being celebrated, involving both the eye and the ear, and memory of the liturgical round of the Christian year all at the same time.⁷²

(b.2) Die Modernisierung Europas brachte grundlegende Verschiebungen auch für die Prozesse mit sich, innerhalb deren sich die Formierung christlicher Spiritualität aus dem bzw. durch den Gottesdienst vollzog.⁷³ Die Kirche verlor in der Neuzeit zunehmend die staatlichen und gesellschaftlichen Sanktionsmittel, mit denen sie bis dahin ihre Geltungsansprüche durchgesetzt hatte, und sie reagierte darauf in dreierlei Weise: 1. mit dem Aufbau von konfessionell orientierten Sozialbeziehungen, die möglichst alle Lebensbereiche umfassen sollten; 2. mit dem Aufbau einer flächendeckenden innerkirchlichen, maßgeblich von Klerikern besetzten Bürokratie; 3. mit der Entwicklung einer voll entfalteten Theorie ihrer selbst als *societas perfecta*. Das damit umrissene „Projekt konservativer kirchlicher Zentralisierung um einen disziplinierten Klerus“⁷⁴ hatte für die einzelne Katholik/in/den einzelnen Katholiken den Effekt, von der wachsenden Komplexität ihrer/seiner Lebenswelt abgekoppelt und dem damit verbundenen enormen Problemdruck jedenfalls partiell entlastet zu werden. Die Frage, wie denn das Evangelium in einer zunehmend verwirrenden Welt ganz konkret gelebt werden könnte, beantworteten andere: die Vertreter der klerikalen Führungselite. Instrumente waren zunehmend detailliertere Verhaltenskataloge für alle Lebensbereiche, der Aufbau einer Kirchenbürokratie, die immer effektiver wurde und nicht zuletzt die immer stärkere Reglementierung der kirchenoffiziellen Liturgie, wobei dem Einzelnen zugleich das weite Feld volksfrommer Praktiken eröffnet wurde. Ent-

⁷² *Oliver*, *Singing with angels*, 82f.

⁷³ Natürlich stellen sich im Zusammenhang der Frage, was man überhaupt unter „Modernisierung“, „Moderne“ usw. verstehen soll, äußerst komplexe Fragen, denen hier nicht weiter nachgegangen werden kann. Vgl. dazu jetzt z. B. *Oliver J. Wertz* (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne* (FTS 73), Münster 2015, darin u. a. vom Herausgeber: *Katholische Kirche und Moderne. Welche Moderne – welche Kirche?*, 1–66.

⁷⁴ *Rainer Bucher*, Was sind und wozu brauchen wir Priester? Laien und Kleriker in der Kirche des Konzils, in: ders., *Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen – Grundlagen – Perspektiven*, Würzburg 2010, 89–104, 97. – Vgl. für eine differenzierte Darstellung der einschlägigen Entwicklungen *Klaus Schatz*, *Kirchengeschichte der Neuzeit II*, Düsseldorf 32008, bes. 65–145, und für deren ausführlichere Reflexion *Karl Gabriel*, *Modernisierung als Organisation von Religion*, in: ders./M. Krüggeler/W. Gebhard (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel* (Veröffentlichungen der Sektion ‚Religionssoziologie‘ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2), Opladen 1999, 19–37.

scheidend war: „Personeller Träger beider Zugriffe auf den Einzelnen [...] war der Priester, exklusiver Vermittlungsweg beider Zugriffe die priesterliche Hierarchie.“⁷⁵ – Das von Erzbischof Berning in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gezielt und mit strategischen Interessen entwickelte Programm einer Formierung konfessionell ausgeprägter Spiritualität durch rituell-gottesdienstliches Tun ist nur vor diesem Hintergrund angemessen zu verstehen. Kann man für das Hochmittelalter noch von einer „soziologischen Diskrepanz von normativer Zentrierung und Partikularismus sowie eruptiver bis revoltartiger Frömmigkeitsbewegung und reformorientierter Frömmigkeitstheologie“⁷⁶ sprechen, hat sich nun das klerikal geprägte Steuerungsregime durchgesetzt. Einzelbeichte sowie besonders die volkssprachliche Predigt – weniger als in früheren Zeiten hingegen Ablässe – bildeten die wichtigsten Lenkungsinstrumente.

Noch weiter zu untersuchen wären die Wechselwirkungen mit dem soziokulturellen Umfeld. Wie anhand der Ästhetik der Prozessionen und Großgottesdienste unter Berning in der Zeit des Nationalsozialismus angedeutet wurde: Ähnliche Formierungspraktiken hatten schon seit dem Hochmittelalter bis dahin eher anarchische religiös begründete Wanderungsbewegungen zunehmend abgelöst; sie erhielten aber nun innerhalb des politisch hochgradig aufgeladenen faschistischen Umfeldes bzw. angesichts von dessen Ästhetik mit ihrem totalitären Anspruch nochmals eigenes Gewicht für die spirituelle Zurüstung.

(b.3) In der Weise, wie Berning vorgeht, lässt sich heute natürlich längst nicht mehr agieren. Entsprechende Formierungsansätze waren an den „Zustand einer ‚halbierten Moderne‘“ gekoppelt: daran, dass es über lange Zeit möglich war, konfessionelle Großmilieus aufzubauen und dadurch ungeliebte Modernisierungsfolgen abzufedern.⁷⁷ Doch diese Möglichkeiten sind mittlerweile kaum noch gegeben, abgeschottete Subkulturen zum äußerst selten anzutreffenden Phänomen geworden.⁷⁸ Dementsprechend folgen zeitgenössische Bemühungen zur Formie-

⁷⁵ *Bucher*, Priester, 97.

⁷⁶ *Bölling*, Liturgie und Volksfrömmigkeit, 43.

⁷⁷ Vgl. *Bucher*, Priester, 97.

⁷⁸ Vgl. *Bucher*, Priester, 98. Genauer dargestellt werden die entsprechenden Entwicklungen z. B. in *Wilhelm Damberg*, Katholische Kirche und Katholizismus in Deutschland im 18./19. Jahrhundert zwischen Abschottung und Integration, in: E. Arens/M. Baumann/A. Liedhegener/W. Müller/M. Ries (Hg.), *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven* (Religion – Wirtschaft – Politik 10), Baden-Baden 2014, 117–131, sowie in ders., *Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland*, in: K.-J. Hummel (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 100), Paderborn 2004, 115–129. Vgl. zum Ganzen auch diesen Sammelband insgesamt (darin u. a. *Ulrich Hebl*, *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung: Versuch einer Standortbestimmung*, 15–28) sowie jetzt *Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel* (Hg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegen-*

rung christlicher Spiritualität aus dem Gottesdienst vielfach einem anderen Grundansatz, so auch der „Katechetische Prozess“ im Bistum Osnabrück. Wir hatten gesehen: Hier wurden an den Anfang des Gesamtprojektes ein Tag und ein diesen abschließender Gottesdienst gestellt, die sich geistlich ganz an der Taufe orientierten. Und: Der Katechumenat gibt nicht zuletzt aufgrund seines Anspruchs, die rituelle Dimension sowie biographische Gegebenheiten gezielt in die Einübung christlicher Existenz einzubeziehen, für die Gesamtarchitektur des Projektes die Richtung vor. Das nimmt die ekklesiologischen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, gemäß denen – vor jeder Differenzierung in unterschiedliche Dienste hinein – alle Glaubenden qua Taufe auf der gemeinsamen Basis stehen, Volk Gottes zu sein bzw. zu werden. Gott selbst ist es, der alle Menschen beruft, sein Volk zu bilden, und darin liegt das Paradigma gegliederten Menschseins, biblisch gesprochen: eines Lebens in Fülle, wie es nicht zuletzt die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*⁷⁹ programmatisch zu Beginn formuliert: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1).

(c) Kern der Lebensform aus der Taufe ist eine Grundhaltung, in der der Mensch seine Existenz als radikal abkünftig und verdankt thematisiert, theologisch gesprochen: in der er sich der Gnadenhaftigkeit des eigenen Daseins wie allen Seins überhaupt bewusst ist und aus diesem Bewusstsein heraus sein Leben gestaltet.⁸⁰ Unter den Bedingungen unserer pluralistischen Gesellschaften besteht

wart (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen), Paderborn u. a. 2015.

⁷⁹ „Es geht, so macht dieser Titel [*Gaudium et Spes* – Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute; S. W.] klar, um die Kirche; aber sie wird nicht von sich her, sondern von außen her betrachtet. Ihr Ort wird verhandelt, nicht ihre Selbstbegründung. Sie setzt nicht mit dem an, wer sie ist, sondern wo sie sich befindet.“ „Den Ort über die Selbstbegründung der Kirche zu setzen und ihre Identität aus der Identifizierung mit dem Ort zu gewinnen, den sie unter den Menschen heute einnimmt, bedeutet ein damals geradezu anstößiges Durchbrechen der Ordnung der Dinge, mit der sich die Kirche bis dahin selbst verstanden hatte“ (Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: P. Hünemann/B. J. Hilberath [Hg.], Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. IV, Freiburg im Br. u. a. 2005, 581–886, 706).

⁸⁰ Vgl. Thomas Schärth, *Grace as a Form of Life: An Essay on the Interferences of Liturgy and Ethics*, in: M. Stuflesser/S. Winter (Hg.), „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (StPaLi 22), Regensburg 2009, 49–71.

ein wesentlicher Auftrag für die christlichen Kirchen darin, ein entsprechendes Dasein innerhalb der großen Vielzahl an Lebens- und Sinnentwürfen als mögliche Form selbstbewusster Subjektivität offensiv herauszustellen. Sie haben zu profilieren, inwiefern diese Option das Humanum mehrt und sich dann auch im Blick auf die Umwelt – biblisch gesprochen: die ganze Schöpfung – lebensförderlich auswirkt. Wie es u. a. Charles Taylor beschrieben hat: Es geht seitens des Christentums darum, in pluralistischen, aufgrund der Vielzahl wählbarer Lebensentwürfe fragilen Kontexten den eigenen Glauben und dessen Praxen als originären Weg zur Wiedergewinnung der Fülle (fullness) menschlichen Daseins neu plausibel zu machen. Dies aber kann nicht allein durch diskursive Sprache geschehen. Die Vermittlungsprozesse brauchen nicht zuletzt die Teilnahme an rituell-gottesdienstlichen Vollzügen. In diesen Vollzügen lässt sich neu das „Gefühl für das Gute“ wieder finden: „Wenn wir [...] uns in den Bereich der Liturgie begeben, erkennen wir, daß der Ausdruck über die Grenzen der Sprache im normalen und engen Sinne hinausgeht. Die Gestik des Ritus, seine Musik, seine Darbietung sichtbarer Symbole – alle diese Elemente führen in ihrer jeweils eigenen Art und Weise unsere Beziehung zu Gott vor.“⁸¹ Dabei sind große geistliche Traditionen oder vorbildhafte Praxen einzelner Personen zwar nicht einfach kopierbar; Traditionalismus – gar in seiner ästhetisierenden Ausprägung – ist nicht das Gebot der Stunde. Und dennoch lassen sich geistliche Schätze aus der langen Geschichte des Glaubens für das Heute heben. Sie müssen allerdings durch je konkrete Subjekte resp. Gemeinschaften, die sich auf einem geistlichen Weg befinden, bewusst und nachhaltig angeeignet werden. An unserem Beispiel: Im Zentrum der Spiritualität des Ruller Zisterzienserinnenkonvents stand im Hochmittelalter u. a. die Erfahrung, sich in rituell-gottesdienstlichen Vollzügen mitten auf Erden mit dem himmlischen Lobpreis der Engel zu vereinen. Diese Erfahrung speiste sich offensichtlich nicht unwesentlich aus einer ästhetisch äußerst anspruchsvollen Gestaltung dieser Vollzüge. Nun steht der Himmel in der entfalteten Moderne nicht mehr in dieser Weise offen; aber er kann neu und für selbstbewusste Subjektivität nachvollziehbar erschlossen werden.⁸² In der Tradition bewährte Techniken, wie sie in bestimmten Phasen nur privilegierten Gruppen verfügbar waren, können

⁸¹ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (Original: *A secular Age*, Harvard University Press 2007), aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2009, 176. Zu Taylor als Gesprächspartner der Theologie bzw. speziell der Liturgiewissenschaft für die entsprechenden Fragestellungen vgl. Stephan Winter, *Quelle der Solidarität und des Selbst?! Liturgie in der entfalteten Moderne 50 Jahre nach der Verabschiedung von Sacrosanctum Concilium*, in: *BiLi* 87 (2014), 161–178; dort auch Verweise auf andere einschlägige Literatur.

⁸² Vgl. Stephan Winter, *Religiös-rituelles Handeln als paradigmatischer ‚Ort‘ der Selbstdeutung selbstbewusster Subjektivität. Gedanken zu einer möglichen Konvergenz philosophischer, fundamental- und liturgietheologischer Reflexion im Anschluss an Klaus Müller*, in: T. Schärtl/S. Wendel (Hg.), *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 113–137.

dazu wirksam adaptiert (nochmals: nicht kopiert!) werden, so etwa die ganzheitliche Formierung mittels ästhetischer Inszenierung der gefeierten Mysterien. Letztlich ist dies gemeint, wenn das Konzil von der „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst spricht, die für alle Mitfeiernden ermöglicht werden soll (vgl. SC 14 u. ö.).⁸³ Durch solch eine Feier kann dann zum Ausdruck kommen, dass unser Leben weiter reicht als die natürliche Spanne zwischen Geburt und Tod in der diesseitigen Welt; und in einem nächsten Schritt: dass dieses weitere Leben von dem Gott geschaffen, erhalten und auf Vollendung hin angelegt ist, der sich im Antlitz Jesu Christi offenbart und den Menschen begegnen will. Durch gespürte Berührung Gottes wird dann neue Berührung der Menschen untereinander möglich auf „Grundlage eines wechselseitigen Passens“⁸⁴. Die Fleischwerdung Gottes wird in der Kraft seines Geistes letztlich in der Kirche als einem „Netzwerk“ konkret: „[E]s ist ein Knäuel von Beziehungen, das einzelne, einzigartige Personen aus Fleisch und Blut miteinander verbindet.“⁸⁵ Und dieses Beziehungsnetzwerk bildet sich nach Überzeugung des Glaubens grundlegend erst mittels der rituell-gottesdienstlichen Feier, vor allem durch und in Taufe und Eucharistie: Hier liegt die Quelle dafür, dass „das [ganze] Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird“. Dies geschieht nicht um der Kirche selbst willen, sondern damit die Gläubigen aufgerichtet „zum heiligen Tempel im Herrn [...], zur Wohnung Gottes im Geist [...] Christus verkünden. So stellt sie [die Liturgie] de-

⁸³ Vgl. dazu u. a. *Martin Stiffler*, *Actuosa participatio*. Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: *LJ* 59 (2009), 147–186; *Winfried Haunerland*, *Participatio actuosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: *IKaZ* 38 (2009), 585–595.

⁸⁴ *Taylor*, *Zeitalter*, 1223.

⁸⁵ *Taylor*, *Zeitalter*, 1222. Taylor sieht dabei im „offizielle[n] Christentum“ eine Entwicklung, innerhalb der es „die verkörperten, ‚fleischlich‘ realisierten Formen des religiösen Lebens hinter sich gelassen [hat], um Formen anzunehmen, die eher ‚im Kopf‘ gegeben sind. Diese Entwicklung verläuft parallel zum Gang der Aufklärung und der modernen areligiösen Kultur generell“ (*Taylor*, *Zeitalter*, 923). Die gegenläufigen Bewegungen zu fördern müsste dementsprechend heißen, die Praxis des Glaubens wieder stärker zu einer rituell-gottesdienstlichen Praxis werden zu lassen, in der die Gemeinschaft der Glaubenden tatsächlich als aus der Kraft göttlicher Agape sakramental gestiftete Gemeinschaft erfahrbar wird. Taylor spricht konkret von der zentralen Rolle von Festen: „Die Menschen suchen nach wie vor jene Augenblicke der Verschmelzung, die uns aus dem Alltag herausreißen und mit etwas Jenseitigem in Verbindung bringen“ (*Taylor*, *Zeitalter*, 863). Ob sich innerhalb der Feier des Festes mehr ergibt als eine diffuse Ahnung von etwas, das eigenes Selbst und innerweltliche Werte übersteigt, hängt – mit Taylor gesprochen – u. a. davon ab, ob mittels der entsprechenden rituellen Vollzüge der Zugang zur körperlichen Realität wieder stärker eröffnet wird (vgl. dazu *Taylor*, *Zeitalter*, 863–873). Nur durch Letzteres lässt sich wieder eine intensivere Einbindung ins Netzwerk der Agape erreichen, „die ihrerseits nur durch Verkörperung zustande kommen kann“ (*Taylor*, *Zeitalter*, 1225).

nen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern. Unter diesem sollen sich die zerstreuten [Töchter und] Söhne Gottes zur Einheit sammeln, bis eine Herde und ein Hirt wird“ (SC 2).

Anhang

Tabellarische Zusammenschau der analysierten Konstellationen einer rituell-gottesdienstlich geprägten Spiritualitätsentwicklung in Geschichte und Gegenwart

<p>Epoche</p> <p>Bereich der Spiritualitätsentwicklung</p>	<p>Zisterzienserinnenkonvent im Hochmittelalter</p>	<p>Ära Erzbischof Berning, 1. Hälfte 20. Jh.</p>	<p>Katechetischer Prozess, Gegenwart</p>
<p><i>Persönliche Eigenart und Situation</i></p>	<p>– Möglichkeit zur Übernahme prägender Rollen bei der geistlichen Bildung durch rituell-gottesdienstliches Handeln war für Einzelne in bestimmtem Umfang möglich (vgl. Gisela von Kerssenbrock als adlige Cantrix)</p> <p>– Größerer Teil der Gläubigen profitiert über z. T. volksfromme Praktiken v. a. im Kontext der Wallfahrt indirekt von der stabilen, am Herrenjahr orientierten liturgischen Praxis des Konvents, wobei Zeugnisse zur Situation einzelner Individuen praktisch nicht existieren</p>	<p>Glaube der Einzelnen extrem herausgefordert durch soziokulturelle und politische Umstände (s. unten)</p>	<p>Christentum aus Entscheidung der Einzelnen innerhalb eines ...</p>

<p><i>Soziokulturelle und politische Situation</i></p>	<p>Ständisch gegliederte Gesellschaft und Kirche mit hochgradig unterschiedlichen Zugängen zu div. Formen rituell-gottesdienstlicher Praxis</p>	<p>– Vielschichtige Prozesse der Modernisierung – Zunächst Monarchie, dann demokratisches, aber hochgradig fragiles System, schließlich faschistischer Staat mit den entsprechenden verheerenden Konsequenzen, v. a. dem Holocaust – Katastrophen beider Weltkriege und deren bis heute nachwirkende Folgen</p>	<p>... durch fortschreitende Modernisierungsphänomene geprägten Kontextes</p> <p>Soziologisch relevante Megatrends: – Pluralisierung – Individualisierung – Globalisierung – Mediatisierung/Digitalisierung</p>
<p><i>Zugehörigkeit zu einer Gruppe</i></p>	<p>Privilegierte Stellung von Ordensfrauen, die in einem ästhetisch stark aufgeladenen liturgischen Zeichenkosmos agieren, sich aber zugleich innerhalb des (kirchen-)politischen Gesamtgefüges immer wieder ihre (ökonomische) Position sichern müssen</p>	<p>– Religionssoziologisch gesehen zunehmend milieu-gebundenes kirchliches Leben und stark durch den Klerus gesteuerte geistliche Formierungsprozesse – Insofern stärkere Identitätsbildung über Zugehörigkeit zu einem Bistum bzw. Unterordnung unter einen Bischof – Gesteigerte Rolle kirchlicher Verbände</p>	<p>Bewusste Partizipation an einer geistlichen Gruppe/Gemeinschaft innerhalb der Kirche, die sich ...</p>

<p><i>Personen bzw. Grundformen geistlichen Lebens aus der Tradition</i></p>	<p>– Orientierung an der benediktinischen Tradition in zisterziensischer Ausprägung – Zeitgenössisch eingebettet unterschiedliche Schwerpunktsetzungen in Richtung marianischer, dann v. a. auch eucharistisch orientierter Christusfrömmigkeit</p>	<p>Anknüpfung an marianische und z. T. auch noch christozentrische Frömmigkeitsbewegungen</p>	<p>... ausdrücklich an einer aus der Taufe wachsenden Spiritualität orientiert und entsprechende geistliche Quellen der Tradition reaktiviert – Paradigma: Katechumenat</p>
--	---	---	---