

WINFRIED HAUNER LAND

## Brauchen wir ein neues Fest?

### Schöpfungsfrömmigkeit und Liturgie

*Weil christliches Handeln grundlegend aus einer ganzheitlichen christlichen Haltung erwachsen muss, ist eine tragfähige Schöpfungsethik nicht denkbar ohne eine entsprechende Schöpfungsfrömmigkeit. Der Linzer Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie fragt, welche Impulse von der Liturgie ausgehen und welche Herausforderungen sich für diese ergeben. (Redaktion)*

Ein eigenes Fest der Schöpfung ist in den vergangenen Jahren mehrfach gefordert worden. Der Vorschlag erscheint aktuell und plausibel. Denn Schöpfungsfrömmigkeit darf nicht nur Partikularspiritualität einiger franziskanisch geprägter Menschen sein oder sich auf einige wenige Kleinschriften oder Gottesdienstmodelle beschränken, sondern geht alle Christen an. Wenn sie aber als integrale Dimension christlicher Frömmigkeit verstanden wird, muss sie auch durch den Gottesdienst der Kirche Förderung finden. Wie dies in der Liturgie geschieht und geschehen kann, ist allerdings näher zu betrachten.

#### 1. Schöpfungsgedächtnis in der Liturgie

Hinweise auf die Schöpfung finden sich nicht selten in den Texten der Liturgie. Bei der Feier der Stundenliturgie erinnern die Psalmen und zahlrei-

che Hymnen immer wieder an den Schöpfer, das Werk der Schöpfung und die Geschöpfe<sup>1</sup>. Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung hat einen prominenten Platz als erste Lesung in der Feier der Osternacht. Und für das nachkonziliare Messbuch und seine Hochgebetstexte hat Balthasar Fischer wohl zu Recht von einem „Durchstoß zum Thema ‚Schöpfung‘“<sup>2</sup> gesprochen. Nur an einem einzelnen Beispiel kann gezeigt werden, wie das Schöpfungsmotiv sehr bewusst auch und gerade durch die jüngste Reform aufgegriffen worden ist. Bedenkt man, dass der Sonntag theologisch als Tag der Auferstehung Christi zu bestimmen ist<sup>3</sup>, so ist der Text einer Sonntagspräfation bemerkenswert:

„In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, allmächtiger Vater, zu danken und dich mit der ganzen Schöpfung zu loben. Denn du hast die Welt mit all ihren Kräften ins Dasein gerufen und sie dem Wechsel der Zeit unterworfen. Den Menschen aber hast

<sup>1</sup> Vgl. etwa zu den für die Vesper der ersten und dritten Woche außerhalb der geprägten Zeiten vorgesenen Hymnen Friederike Kiedl: Schöpfungsgedächtnis und Menschenbild in Vesperhymnen des Römischen Breviers, in: Anfänge der Theologie. Hg. v. Norbert Brox u.a. FS Johannes B. Bauer. Graz-Wien-Köln 1987, 295–310. Das Motiv findet sich freilich auch in vielen anderen Texten.

<sup>2</sup> Balthasar Fischer: Vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI. Ein Vortrag, in: LJ 26 (1976) 2–18, hier 8. – Vgl. hierzu insgesamt Manfred Probst: Das Schöpfungsmotiv im Eucharistischen Hochgebet, in: LJ 31 (1981) 129–144.

<sup>3</sup> Vgl. SC 106; ähnlich Grundordnung des Kirchenjahres und des Römischen Kalenders Nr. 4: EDIL/DEL 1275; zur Sache auch Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben *Dies Domini*. 31. Mai 1998 (VAS 133). Bonn 1998, v.a. 19–27 (Zweites Kapitel: Dies Christi. Der Tag des auferstandenen Herrn und des Geschenkes des Geistes; Nr. 19–30).

*du auf dein Bild hin geschaffen und ihm das Werk deiner Allmacht übergeben. Du hast ihn bestimmt, über die Erde zu herrschen, dir, seinem Herrn und Schöpfer, zu dienen und das Lob deiner großen Taten zu verkünden durch unseren Herrn Jesus Christus.“<sup>4</sup>*

Der Text, der allein den Dank für die Schöpfung ausspricht, ist kein altehrwürdiger Text der Tradition, den man aus Respekt erhalten wollte. Lediglich als Ausgangspunkt diente ein Präfationstext aus ambrosianischer Tradition, der für den 2. Sonntag der Osterzeit vorgesehen war. Dieser Text beschränkte sich nicht auf den Schöpfungsdank, sondern hatte den einleitenden Hinweis auf die Schöpfung der Welt und des Menschen mit Elementen des Erlösungsgedächtnisses weitergeführt: Wiedergeburt durch die Taufe und der Sieg über den Urheber des Todes waren dort Motive, die an einem Sonntag theologisch durchaus konventionell sind<sup>5</sup>. Der neue römische Text ist also nicht die mehr oder weniger zufällige Übernahme einer liturgischen Vorlage, sondern eine bewusste redaktionelle Bearbeitung oder auch Neuschöpfung. Ein deutlicher und in gewisser Weise exklusiver Akzent soll offensichtlich gelegentlich auch am Sonntag auf das Schöpfungsgedächtnis gelegt werden.

Dabei ist es ja keineswegs selbstverständlich, dass das Schöpfungsgedächtnis im Horizont einer nachkonziliaren Liturgietheologie einen Platz findet. Denn zu Recht hat das 2. Vati-

kanische Konzil in der Liturgiekonstitution das Pascha-Mysterium als die zentrale Mitte der Liturgie herausgestellt. Die Kirche muss sich ganz von Christus her verstehen und von seinem Heilswerk, das in seinem Tod und in seiner Auferstehung kulminiert. Ohne das Osterereignis ist die Kirche nicht denkbar, und genau deshalb ist die Liturgie auch in ihrer Sinn- und Feiergestalt wesentlich vom Pascha-Mysterium geprägt und muss dies auch bleiben<sup>6</sup>. Trotzdem hat das Schöpfungsgedächtnis einen Platz in der katholischen Liturgie römischer Prägung. Sind die schöpfungstheologischen Elemente Reste einer vorchristlichen Religiosität? Oder gibt es eine theologische Vermittlung zwischen erlösenden- und schöpfungstheologischen Dimensionen unserer Liturgie?

#### *Zur theologischen Begründung sonntäglichen Schöpfungsgedenkens*

Hilfreicher Ausgangspunkt kann der Übergang vom jüdischen Sabbat zum christlichen Sonntag sein. Authentisches Erkennungszeichen des Herrentages ist schon in früher Zeit das Herrenmahl, nicht aber die Arbeitsruhe, die das Charakteristikum des jüdischen Sabbats ist. Damit drängt sich der Eindruck auf, dass die theologische Sinnspitze des jüdischen Sabbats das Schöpfungsgedächtnis ist, weil die Sabbatruhe Gottes am Ende des Sechs-Tage-Schöpfungswerkes maßgeblich für die Sabbatfeier ist. Die theologische Sinnspitze des christlichen Sonntags

<sup>4</sup> Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Einsiedeln u.a. 1988, 406f (Präfation für die Sonntage V).

<sup>5</sup> Vgl. dazu Corpus Praefationum. Textus Q-V (CChr.SL 161C). Turnholti 1980, 349 (Nr. 1134 und 1135); zu den Quellenangaben Corpus Praefationum. Apparatus Q-V (CChr.SL 161D). Turnholti 1980, 555 (Nr. 1134 und 1135).

<sup>6</sup> Vgl. die Zusammenschau bei Irmgard Pahl: Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93.

ist hingegen das Erlösungsgedächtnis, insofern das Christusereignis den authentischen Bezugspunkt bildet. Der Verlust einer lebendigen Schöpfungsfrömmigkeit erscheint in diesem Kontext dann als unvermeidlicher Preis für den Übergang von der Sabbatfeier zur Sonntagsfeier. Diese Kontrastierung von sabbatischem Schöpfungsgedächtnis und von sonntäglichem Erlösungsgedenken kann jedoch einer kritischen Rückfrage nicht standhalten.

Natürlich wird in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung der siebte Tag als Einrichtung Gottes am Ende des Schöpfungswerkes herausgestellt (Gen 2,3). Und dies begründet nach der Exodus-Fassung des Dekalogs die Einhaltung des Sabbats (Ex 20,8–11, hier V. 11). Allerdings motiviert die ältere Fassung des Dekalogs in Dtn 5,12–15 die Einhaltung des Sabbats mit dem Gedächtnis an die Befreiung aus Ägypten; sie steht für eine heilsgeschichtliche oder auch befreiungstheologische Sicht alttestamentlicher Sabbatfrömmigkeit<sup>7</sup>. Insgesamt kann man sagen: „Zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments ist der Sabbat Zeichen des Bekennen zu JHWHs Wirken in der Schöpfung und in der Geschichte des Bundesvolkes sowie der begründeten Hoffnung auf ihre Vollendung“<sup>8</sup>.

Dass in ähnlicher Weise der Sonntag Zeichen des Bekennen zu Gottes Wirken in der Heilsgeschichte und Zeichen der Hoffnung auf Vollendung in der ewigen Ruhe Gottes ist, dürfte evident sein. Justin der Märtyrer (2. Jh.) begründet den Sonntag aber ausdrücklich nicht nur heilsgeschichtlich,

sondern auch schöpfungstheologisch, wenn er sagt:

*„Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist.“<sup>9</sup>*

Das Schöpfungsgedächtnis wird also als ein wesentlicher Grund für die christliche Sonntagsfeier genannt. Auch Papst Johannes Paul II. hat in seinem Apostolischen Schreiben *Dies Domini* über die Heiligung des Sonntags die schöpfungstheologische Dimension zum Ausgangspunkt genommen<sup>10</sup>. In der heilsgeschichtlichen Begründung des dritten Gebotes sieht der Papst zwar den inneren Grund für die Wahl des Auferstehungstages als des christlichen Urfeiertags und damit implizit für die Legitimität des Übergangs vom Sabbat zum Sonntag. Doch ist die schöpfungstheologische Dimension damit nicht überholt, sondern vom Sabbat auf den Sonntag übergegangen, der als der „achte Tag“ symbolische Antizipation der eschatologischen Ruhe Gottes ist.

Freilich ist der Sonntag nicht nur die Überietung des Sabbats. Es ist weiterhin legitim, im Anschluss an Justin auch das Schöpfungsgedächtnis an der symbolischen Bedeutung des Sonntags als des ersten Tages der Woche festzumachen. Nicht nur vom siebten Tag und damit vom Ende her, sondern auch vom Anfang kann das ganze Schöpfungswerk Gottes in den Blick

<sup>7</sup> Vgl. dazu insgesamt Ernst Haag: Vom Sabbat zum Sonntag. Eine bibeltheologische Studie (Trierer Theologische Studien 52). Trier 1991, vor allem 43–64 (C. Das Sabbatgebot im Dekalog).

<sup>8</sup> Franz Zeilinger: Vom Sabbat zum Sonntag, in: ThG 42 (1999) 82–91, hier 85.

<sup>9</sup> Justin, Erste Apologie Nr. 67, dt. Übersetzung zit. nach: BKV 12 (1913) 82.

<sup>10</sup> Vgl. Johannes Paul II.: Dies Domini 1998, 11–18 (Erstes Kapitel: Dies Domini. Die Feier des Schöpfungswerkes Gottes; Nr. 8–18).

kommen. Mit dem Gedächtnis des ersten Schöpfungstages am Sonntag ist in gewisser Weise Gottes schöpferisches Handeln in seiner Gesamtheit gemeint.

### Theologische Perspektiven

Nun stehen Schöpfung und Erlösung theologisch nicht unverbunden nebeneinander. Die Auferstehung ist nämlich – mit einer Formulierung Joseph Ratzingers – nicht „die Rücknahme der Schöpfung, sondern ihre endgültige Bestätigung. Denn Auferstehung heißt ja, dass die materielle Welt nie mehr untergehen wird“<sup>11</sup>. Das Bekenntnis zum auferstandenen Herrn Jesus Christus ist nicht zu trennen vom Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses ist nicht zu lösen von dessen erstem Artikel.

Dabei war schon in neutestamentlicher Zeit offenbar, dass Schöpfung und Erlösung auch innerlich verbunden sind. Erinnert sei nur an den Johannes-Prolog (Joh 1,1–18), in dem von der Fleischwerdung des Logos gesprochen wird, zugleich aber bekannt wird, dass alles, was geworden ist, durch den Logos geworden ist. Im 1. Kapitel des Hebräerbriefes lesen wir, dass Gott zu uns gesprochen hat „durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat“ (Hebr 1, 2). Vielleicht

ist es kein Zufall, dass beide Texte auch einen Platz in der Liturgie des Weihnachtsfestes haben, und zwar als Schrifttexte der ältesten Weihnachtsmesse, der Messe „Am Tag“<sup>12</sup>. Die Menschwerdung Gottes ist eben nicht der Beginn der Zeit, sondern nur die Zeitenwende. Es ist also alles andere als abwegig, wenn in einer evangelischen Dissertation jüngst Weihnachten nicht nur als Fest der Erlösung, sondern auch als Fest der Schöpfung bezeichnet wird. Der Autor erinnert dabei sach- und liturgiegerecht an die Schöpfungsmittlerschaft Christi<sup>13</sup>, zu der sich die Kirche ja auch im Nizänischen Glaubensbekenntnis bekennt. Wie ein Ausfall der Schöpfungstheologie die Theologie insgesamt bedroht, so dürfte auch eine Erlösungsfrömmigkeit ohne eine Schöpfungsfrömmigkeit zu einer falschen Spiritualisierung christlicher Existenz führen. Darüber hinaus ist leicht zu zeigen, dass die Frage nach dem Ziel des Menschen nicht von der Frage nach seinem Woher zu trennen ist<sup>14</sup>. Unzählig sind in der Sprache der Gebete im übrigen die biblisch gut fundierten Hinweise, dass der Mensch in Christus eine neue Schöpfung ist. Eine solche Redeweise kann nur dann sinnvoll verstanden werden, wenn das Bewusstsein der grundlegenden Erstschöpfung vorhanden ist. Gerade um einer angemessenen Erlösungsfrömmigkeit willen muss eine Schöpfungsfrömmigkeit existieren.

<sup>11</sup> Joseph Ratzinger: Was feiern wir am Sonntag? In: Communio 11 (1982) 226–231, hier 226; zur Sache auch ders.: Auferstehung als Grundlegung christlicher Liturgie – von der Bedeutung des Sonntags für Beten und Leben der Christen, in: ders.: Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart. Freiburg-Basel-Wien 1995, 83–104, hier v.a. 91f.

<sup>12</sup> Auch der Kolosser-Hymnus (Kol 1,12–20) spricht von Christus als dem Erstgeborenen der Schöpfung und dem Erstgeborenen der Toten. In der nachkonziliar erneuerten Liturgie gehört der Hymnus zur Vesper am 25. Dezember.

<sup>13</sup> Vgl. Holger Forssmann: „Alle Menschen sind mir heute Kinder“. Weihnachten als Fest der Schöpfung und der Erlösung. Diss. masch. Erlangen 1998, 31–34.

<sup>14</sup> Vgl. zu diesen Aspekten die Hinweise bei Wolfgang Beinert: Ein Defizit wird behoben. Neues Interesse an der Theologie der Schöpfung, in: ThGl 72 (1982) 402–414, v.a. 402f.406.

So darf auch die christliche Liturgie ihre schöpfungstheologischen Implikationen nicht vernachlässigen, wenn sie nicht als Medium der Weltflucht missbrauchbar werden will. Liturgie ist ja nicht Ausdruck umfassender Weltverachtung, sondern Ort der preisenden Anamnesis der Geschichte Gottes mit den Menschen, die ihren Anfang genommen hat in der Erschaffung der Welt und des Menschen und ihre Bestätigung gefunden hat in der Offenbarung.

## 2. Schöpfungsfeste als Herausforderung

Ein Blick auf das Erntedankfest kann helfen, die gegenwärtigen Herausforderungen besser zu erkennen. Denn kein anderes Fest schaut so bewusst auf die Früchte der Natur wie das Erntedankfest. Der Mensch, der kultivierend mit der Schöpfung umgeht, erinnert sich nach der Ernte dankbar daran, dass der Ertrag der Erde nicht einfach sein Werk ist, sondern dass trotz aller eigenen Mühe zutiefst Grund besteht, dankzusagen, weil die menschliche Kulturleistung niemals die natürlichen Prozesse ersetzen kann. Dass wir ernten können, bleibt am Ende Geschenk, für das wir dankzusagen haben dem Geber alles Guten, dem Schöpfer, Gott. Diese Danksagung ist der zentrale Inhalt des Erntedank-

festes. Nur: Dieses Erntedankfest ist kein liturgisches Fest im strengen Sinn.

Das Missale Romanum kannte bis zum 2. Vatikanischen Konzil nicht einmal Gebetstexte zur Danksagung für die Ernte. Erst im nachkonkiliaren Messbuch findet sich ein Messformular „Zum Erntedank“<sup>15</sup>. Auch die allgemeinen Gebete zur Danksagung, die das frühere Missale Romanum zur Verfügung stellte, bildeten kein eigenes Messformular, sondern waren lediglich zur Ergänzung anderer „Messen“ gedacht<sup>16</sup> und können deshalb wohl auch kaum als Platzhalter eines Erntedankfestes der römischen Liturgie angesprochen werden. Die Reserve gegenüber dem Erntedankfest dürfte wohl kein Zufall sein, zumal wenn man davon ausgehen muss, dass die Mitte eines jeden christlichen Festes das Pascha-Mysterium ist<sup>17</sup>.

Nun sind Erntefeste von ihrer Entstehung her bäuerliche Feste, wobei der fröhliche Abschluss der Ernte nicht selten mit geistlichen Elementen verbunden war. Ein solches Erntefest war aber sinnvollerweise nicht im Vorhinein zu terminieren, sondern stand dann an, wenn die Ernte abgeschlossen war. Dass eine kirchliche Feier des Erntedankfestes auf den Sonntag nach der Ernte gelegt wurde, ist in diesem Zusammenhang relativ unproblematisch. Seine natürliche Grundlage gerät

<sup>15</sup> Vgl. Missale Romanum 1975, 832f; Messbuch 1988, 1094f. – Gaben- und Schlussgebet stammen dabei aus einem entsprechenden Formular im Missale Parisiense von 1738. Vgl. Missale Parisiense anno 1738 publici iuris factum curantibus Cuthbert Johnson/Anthony Ward (BEL.S/ILQ.S 1). Roma 1993, CXXXV (Nr. 4971f).

<sup>16</sup> Vgl. Missale Romanum anno 1962 promulgatum. Reimpressio, introductione aucta curantibus Cuthbert Johnson/Anthony Ward (BEL.S/ILQ.S 2). Roma 1994, [103] (29). Pro gratiarum actione; Orationes Nr. 4974–4976).

<sup>17</sup> Vgl. Benedikt Kranemann: „Feiertags kommt das Vergessene...“ Zu Deutung und Bedeutung des christlichen Festes in der modernen Gesellschaft, in: LJ 46 (1996) 3–22, 6. – Das Fehlen eines Erntedankfestes in der klassischen Liturgie dürfte darüberhinaus mit der Problematik eines Naturdankes in einer von geschichtlicher Offenbarung bestimmten Religiosität und Liturgie liegen; vgl. eine entsprechende Vermutung auch bei Angelus A. Häußling: Rez. zu EKL in: ALW 28 (1986) 458. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass auch die jüdischen Erntefeste teilweise schon biblisch offenbarungsgeschichtliche Umdeutungen erfahren haben.

freilich aus dem Blick, wenn der Bezug zur tatsächlichen Ernte nicht mehr konstitutiv und das Fest an einem bestimmten Kalendersonntag vorgesehen ist<sup>18</sup> – unabhängig davon, ob in diesem Jahr die Ernte bereits abgeschlossen ist, unabhängig davon, ob dieser Sonntag lokal am Ende der Haupterntezeit liegt<sup>19</sup> und schließlich unabhängig davon, ob eine Ernte wirklich zum Erfahrungsfeld der konkreten Gemeinde gehört.

Genau das aber ist offensichtlich weitgehend mit dem Erntedankfest geschehen. Der evangelische Theologe Eberhard Winkler erinnert sich, dass noch in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg in seinem sächsischen Heimatdorf der Termin des Erntedankfestes „vom Kirchenvorstand nach dem Stand der Getreideernte beschlossen wurde“<sup>20</sup>. Doch schon seit dem 16. Jh. werden feste Sonntage für das Erntedankfest durch Kirchenordnungen festgelegt, in der evangelischen Kirche war es meist der Sonntag nach Michaelis (29. September), mittlerweile ist es in Deutschland konfessionsübergreifend der 1. Sonntag im Oktober<sup>21</sup>. Ist ein solcher Termin sinnvoll, wenn die Weinbauern noch mitten bei der Traubenlese sind? Und – viel grundsätzlicher: Ist ein solches Fest sinnvoll, wenn die feiernde Gemeinde keinen direkten Bezug zur tatsächlichen Erntearbeit mehr hat? Der Übergang von einer agrarischen

Kultur zu einer urbanen, industriell, technisch und elektronisch bestimmten Gesellschaft muss sich hier auswirken. Und ohne Zweifel: Dieser Übergang hat sich auch ausgewirkt. Das Erntedankfest, das selbst in städtischen Gemeinden zumindest innerhalb der Familien- und Kindergottesdienste immer noch rezipiert wird, ist längst transformiert worden. Die mangelnde lebensweltliche Verwurzelung wird in der Gestaltung aufgegriffen und katechetisch bearbeitet. Pastoralliturgische beziehungsweise katechetische Hilfen formulieren entsprechend: „Das Erntedankfest bietet eine Möglichkeit, sich den Zusammenhang zwischen einem mit Nahrungsmitteln gut versorgten Leben und der Ernte bewusst zu machen und zu danken: den Menschen, die sich um Säen und Ernten kümmern, und Gott, ohne dessen Segen menschliches Leben nicht gelingen kann“<sup>22</sup>. Oder – ein zweites mehr oder weniger zufälliges Beispiel: „Dieses Fest gibt den Menschen die Gelegenheit, ausdrücklich wahrzunehmen, dass ihr tägliches Brot im Grunde gar nicht so alltäglich ist, sondern hart erarbeitet werden muss“<sup>23</sup>. Der Dank, der ursprünglich die Mitte des Festes ausmacht, wird offensichtlich erst möglich, wenn zuvor ein Akt der Bewusstmachung und ausdrücklichen Wahrnehmung stattgefunden hat. Das Fest braucht also die Katechese, ja,

<sup>18</sup> Vgl. zur Entwicklung die Hinweise bei Kurt Heckscher: Art. „Ernte“, in: HWDA 2 (1930) 939–963, hier 962.

<sup>19</sup> Vgl. dazu schon Gerhard Kunze: Die gottesdienstliche Zeit, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Bd. 1. Kassel 1954, 437–534, hier 520.

<sup>20</sup> Eberhard Winkler: Praktisch-theologische Überlegungen zum Erntedankfest, in: „...in der Schar derer, die da feiern“. Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. Hg. v. Peter Cornehl/Martin Dutzmann/Andreas Strauch. Göttingen 1993, 134–146, 135.

<sup>21</sup> Vgl. Thaddäus A. Schnitker: Art. „Erntedankfeste“, in: EKL 1 (1986) 1076. – Eine entsprechende Festlegung gibt es für Österreich nicht.

<sup>22</sup> Das Leben und den Glauben feiern. Anregungen für den Kindergarten. Heft 1: September bis November. Hg. Bistum Essen, Seelsorgeamt. Essen 1993, 33.

<sup>23</sup> Andreas Schwenzer: Das „Kirchenjahr“ feiern. Gottesdienste feiern im Jahreslauf, in: Birgit Jeggle-Merz/Ralph Sauer/Andreas Schwenzer: Gottesdienst feiern mit Kindern. Werkbuch. Freiburg-Basel-Wien 1994, 191–224, 224.

mehr noch: Gerade gut gemeinte Bemühungen, eine nostalgisch-folkloristische Ästhetisierung zu vermeiden, führen zu einer katechetisierenden Überformung des Erntedankfestes<sup>24</sup>.

### *Ein neues „Fest der Schöpfung“?*

Damit drängt sich die Frage auf: Wenn also das Erntedankfest in seiner ursprünglichen Gestalt und Funktion in unserer urbanen und technisch geprägten Gesellschaft ortlos geworden ist, ist dann nicht eine tiefgreifendere Transformation oder Neukonzeption dieses Festes angesagt? Ein theologisch breiter angelegtes Fest der Schöpfung könnte die konkrete Antwort auf diese Frage sein<sup>25</sup>. Für ein eigenständiges Fest der Schöpfung, das in den letzten Jahren mehrfach gefordert wurde, hat Adolf Adam jedenfalls 1996 den ersten Sonntag im Oktober vorgeschlagen, „an dem bislang das Erntedankfest gefeiert wird. Dieses soll nicht wegfallen, aber es sollte einbezogen werden in das liturgische Fest der Schöpfung. Hinzu müsste kommen Freude und Dankbarkeit für das Geschenk der gesamten Schöpfung und eine Hinführung zum verantwortlichen Handeln“<sup>26</sup>.

Die inneren Widerstände, die aus dem gebrochenen Naturerleben vieler heutiger Menschen erwachsen, sind aber auch bei einem solchen Fest der Schöpfung nicht gegenstandslos. Darüber hinaus zeigt sich in der Zielsetzung des Festes bei Adam noch einmal eine grundlegende Gefahr. Wer ein Fest einführt, um zu einem verantwortlichen Handeln in der Schöpfung hinzuführen, verzweckt das Fest und bringt es damit letztlich um seinen Festcharakter. Es sei hier nur an die Bedenken erinnert, die zu Recht immer wieder gegen die so genannten Themen- oder Zwecksonntage vorgetragen werden<sup>27</sup>. Aber auch die jüngeren Ideenfeste, zu denen mittlerweile vielerorts sicher schon das Erntedankfest zu zählen ist und zu denen letztlich auch ein neues Fest der Schöpfung gehören würde, sind nicht selten als Therapeutikum gegen problematische Entwicklungen konzipiert worden. Genau dazu taugen sie aber kaum. Oder wer wollte behaupten, dass sich das Fest der Heiligen Familie als ein probates Mittel zur Abwehr familienfeindlicher Tendenzen in den europäischen Gesellschaften erwiesen hätte<sup>28</sup>? Nein, Liturgie und liturgische Feste dürfen nicht durch katechetisch-mora-

<sup>24</sup> Beispiele dafür finden sich mehrfach zum Beispiel bei Franz Pitzl: Die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Anregungen und Modelle für die Feier des Erntedankfestes. Regensburg 1988.

<sup>25</sup> Vgl. Hans-Joachim Rennkamp: Für ein liturgisches Fest der Schöpfung, in: Christ in der Gegenwart 41 (1989) 232; Diözesanrat der Katholiken im Bistum Aachen: Mehr Nähe zur Schöpfung in der Liturgie, in: Anzeiger für die Seelsorge 101 (1992) 22; Willi Lambert: Ein „Fest der Schöpfung“ feiern, in: Geist und Leben 72 (1999) 321–323. – Ein eigenes Fest der Schöpfung wurde schon in der evangelischen Aufklärung vorgeschlagen (vgl. Kunze 1954, 515), und auch heute finden sich dort Überlegungen, ob das Thema der Schöpfung nicht einen eigenen Ort im Kirchenjahr erhalten solle (vgl. Winkler 1993, 143f, dort mit der erklärten Absicht, dass „das Erntedankfest von der Überzahl der Probleme entlastet und für sein Proprium freigehalten werden [könn]e: Dank für die Schöpfungsgaben, die unser leibliches Leben erhalten“). – Vgl. auch die aktuellen ökumenischen Vorschläge für einen „Tag der Schöpfung“ am 1. September.

<sup>26</sup> Adolf Adam: Geliebte Schöpfung. Dankbarkeit und Verantwortung. Leutesdorf 1996, 51.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu statt anderer: Der Sonntag. Eine Stellungnahme der Arbeitsgruppe „Kirchenjahr und Kalenderfragen“ in: Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet I. Hg. v. Eduard Nagel u.a. Freiburg-Basel-Wien 1995, 202–215, hier 210–215.

<sup>28</sup> Vgl. zum Fest der Heiligen Familie u.a. Adolf Adam: Das Kirchenjahr mitfeiern. Freiburg 1979, 121.

lisierende Tendenzen überformt und um ihre eigene Kraft gebracht werden. Schöpfungsfrömmigkeit, die liturgiegerecht ist, ist deshalb grundlegend eine doxologische Frömmigkeit, die staunend vor dem Schöpfer steht und gerade darum auch Ehrfurcht vor den Geschöpfen haben kann. Die Verzweckung des Schöpfungsgedächtnisses für eine ökologische Initiative – und wären die Motive auch noch so edel – widerspricht dem Wesen der Liturgie. Ein Fest der Schöpfung müsste sachgerecht ein Fest sein, in dem das zweckfreie Lob des Schöpfers gesungen würde. Unter den gegenwärtigen Umständen müsste jedoch fast zwangsläufig die katechetisch-moralisierende Überformung dieses Festes und eine Verzweckung die Folge sein. Die Skepsis, die mit anderen guten Gründen auch von Biblikern diesem Fest entgegengebracht wird<sup>29</sup>, findet aus dieser Perspektive eine Bestätigung.

### **3. Liturgisches Schöpfungs- gedächtnis und Welterfahrung des Menschen**

Gerade wenn ein eigenes Fest der Schöpfung nicht als Heilmittel gegen schöpfungsspirituelle Defizite geeignet erscheint, muss die schöpfungstheologische Dimension der Liturgie, ihrer Feste und ihrer einzelnen Feiern durchgängig deutlicher zum Ausdruck ge-

bracht werden. Doch auch die derzeitigen liturgischen Texte gehen weitgehend von einer agrarischen Kultur aus und setzen eine ungebrochene Beziehung des Menschen zu den natürlichen Wachstumsprozessen voraus. Ackerbau und Viehzucht bestimmen aber bei weitem nicht mehr die Lebenswelt unserer Gesellschaft. Der Lebensraum der großen Mehrheit ist die Stadt, und ihre Erfahrungswelt ist wesentlich durch Industrialisierung und Technik, durch Verwaltungshandeln und Dienstleistungskulturen geprägt. Dass Gott das Getreide wachsen lässt, ist nicht nur deshalb ein Problem, weil das dahinterstehende Gottesbild befragt wird, sondern weil das Wachstum des Getreides nicht mehr erfahren wird. Das, was wir Schöpfung nennen, muss also neu aufgespürt werden – und zwar nicht in Parks oder im Zoo, sondern in der realen Lebenswelt der Menschen von heute<sup>30</sup>.

Die Schöpfungsdimension aller christlichen Liturgie und ihrer Feste wird allerdings nur lebendig gehalten werden können, wenn der Mensch von heute mit seinen Schöpfungserfahrungen in ihr einen Platz findet. Vielleicht kommen wir diesen Erfahrungen am ehesten auf die Spur, wenn wir nach den Kontingenzerfahrungen des Menschen fragen und so entdecken, wo auch dem Menschen unserer Zeit aufleuchtet, dass sein Leben vielfältig bedingt und insofern auch verdankt ist<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Vgl. Norbert Lohfink: Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen, in: LJ 47 (1997) 3–22, hier 13 (Lohfink bezieht sich auf einen nicht näher belegten Vorschlag, den Pfingstmontag als „Tag des Dankes für die Gabe der Schöpfung“ einzuführen); ähnlich auch (mit Verweis auf Lohfink) Karl Löning/Erich Zenger: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien. Düsseldorf 1997, 253.

<sup>30</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Frage einer afro-amerikanischen Reporterin, von der Matthew Fox (Schöpfungsspiritualität. Heilung und Befreiung für die Erste Welt. Aus dem Amerikanischen v. Jörg Wichmann. Stuttgart 1993, 21) berichtet: „Sehen Sie, ich wuchs in der Innenstadt von Chicago auf und lebe jetzt in Manhattan. Was hat die Schöpfungsspiritualität mir zu sagen? Hat sie mit dem Besuch von Parks und Zoos zu tun?“

<sup>31</sup> Nicht übersehen werden darf natürlich, dass auch die Ohnmachtserfahrungen (zum Beispiel bei Naturkatastrophen oder Unglücksfällen) zu den Kontingenzerfahrungen des Menschen gehören

Woher kommt die Luft, die wir atmen, das Wasser, das wir trinken, und die Welt, in der wir leben? Woher haben wir aber auch die Fähigkeiten, mit denen wir unsere Welt gestalten – im Großen und im Kleinen? Ein deutscher Eigentext im Messbuch ist vielleicht schon Ausfluss einer solchen Suchbewegung nach den Erfahrungen unserer Geschöpflichkeit, wenn es dort heißt:

*„Du hast uns verschiedene Gaben geschenkt.*

*Keinem gabst du alles – und keinem nichts.*

*Jedem gibst du einen Teil.“<sup>32</sup>*

Der Mensch, der Gott so loben und preisen und ihm für die Möglichkeitsbedingungen seines Lebens danken kann, hat im Grunde immer schon eine Schöpfungsspiritualität. Wo Liturgie solche Erfahrungen versprachlicht, wird sie auch morgen eine zeitgemäße Schöpfungsfrömmigkeit fördern.

Vielleicht ist es kein Zufall: Ausgerechnet im Blick auf die Schöpfung ist verschiedentlich in der Nachkonzilszeit wahrgenommen worden, dass der abstrakte Begriff „Schöpfung“ für viele Feiergemeinden eine Überforderung sein kann. So wurde etwa 1973 anlässlich des eucharistischen Weltkongresses in Melbourne deutlich, dass „den Ureinwohnern Australiens theologische oder philologische Abstraktion völlig fremd ist“<sup>33</sup>. Nicht von *der* Schöpfung und *den* Tieren konnte des-

halb sinnvoller Weise im Hochgebets- text für die Aborigines gesprochen werden. Stattdessen formulierte man unter anderem:

*„Du hast für uns die Kängurus gemacht und die Rieseneidechsen und die Vögel. Vater, du bist gut“<sup>34</sup>.*

In ähnlicher Weise wurde auch bei den Hochgebetstexten für die Messfeiern mit Kindern sehr konkret und in großer Nähe zu der Erfahrungs- und Vorstellungswelt der Kinder formuliert. Der hier einschlägige Einschub zum Thema Schöpfung für das dritte „Kinderhochgebet“ lautet:

*„Denn wunderbar sind deine Werke.  
Die ganze Welt hast du erschaffen:  
Die Sonne gibt uns Licht und Wärme,  
sie lässt das Korn und die Früchte reifen.*

*Blumen und Tiere,  
Wälder und Wiesen –  
alles ist für uns da.*

*Du gibst uns Menschen Verstand und Phantasie.*

*Wir bauen Häuser und Straßen.*

*Wir können vieles erfinden,  
was uns das Leben leichter macht.“<sup>35</sup>*

Wenn Schöpfungsfrömmigkeit stärker als bisher durch die Liturgie fundiert und motiviert werden soll, dann wird es notwendig sein, die realen Schöpfungserfahrungen des Menschen von heute konkreter in Worte zu fassen und innerhalb der Lob- und Dankgebete aufzugreifen. Nicht die moralisieren-

und als Aufleuchten seiner Geschöpflichkeit gedeutet werden können. Auch sie haben etwa in den Klagesalmen und den Fürbitten des Allgemeinen Gebetes prinzipiell einen Ort in der Liturgie. Darüber wäre verstärkt nachzudenken, damit unser Gottesdienst nicht zum Ausdruck eines halbierten Gottesbildes wird.

<sup>32</sup> Messbuch 1988, 309 (Tagesgebet zur Auswahl Nr. 14).

<sup>33</sup> Probst 1981, 130. – Vgl. hierzu auch: Manfred Probst: Eucharistische Hochgebete für die australischen Ureinwohner. Der Versuch der Inkulturation eines zentralen euchologischen Textes, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS Balthasar Fischer. Hg. v. Andreas Heinz/Heinrich Rennings. Freiburg-Basel-Wien 1992, 385–398.

<sup>34</sup> Hier zit. nach Probst 1981, 130.

<sup>35</sup> Fünf Hochgebete. Hochgebet zum Thema „Versöhnung“. Hochgebete für Messfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln u.a. 1981, 42.

de Ermahnung zum ehrfurchtsvollen Umgang mit der Natur dürfte nämlich der entscheidende Impuls für eine authentische Schöpfungsspiritualität sein, sondern die zweckfreie Entdeckung, dass unser alltägliches Leben nicht in sich selbst ruht, sondern einen Grund hat, den wir uns selbst nicht geben können.

### *Liturgische Perspektiven*

Wenn auch der Mensch von heute einen Zugang zu einer eigenen Schöpfungsfrömmigkeit finden soll, werden die alten Bilder und Begriffe nicht reichen. Trotz ihrer Sperrigkeit sollten die überlieferten Texte der Liturgie und der außerliturgischen Frömmigkeit freilich nicht aufgegeben werden, weil sie Glaubenszeugnisse unserer Vorfahren sind. Sie gehören zum kollektiven Gedächtnis der Kirche und bewahren möglicherweise Wichtiges, auch wenn es sich unserer Zeit nicht ohne Weiteres erschließt. Deshalb sind sie immer wieder zu übersetzen in die Erfahrungswelt des Menschen der urbanen und industriellen Gesellschaft. Diese Auslegung bleibt eine grundlegende Aufgabe der Theologie, der

Predigt und der Katechese auf allen Ebenen.

Doch wenn die Erfahrungen der Frommen vor uns authentische Erfahrungen sind, dann muss es auch möglich sein, genuine Erfahrungen des Menschen von heute ins Wort zu heben und neben die Bilder und Begriffe der Tradition zu stellen. Wenn Schöpfungsfrömmigkeit integral zu einer umfassenden christlichen Spiritualität gehört, dann wird es nicht genügen, auf die Schöpfungsfrömmigkeit im Sonnengesang des Franz von Assisi oder in den Dichtungen eines Friedrich Spee zu verweisen<sup>36</sup>. Es wäre eindringlicher zu untersuchen, wieweit im Neuen Geistlichen Lied das Schöpfungsmotiv einen Platz hat<sup>37</sup>, wobei für eine echte Zeitgenossenschaft biblische Zitate allein natürlich nicht ausreichend sind<sup>38</sup>. Vielleicht wäre eine eingehendere Sichtung des Neuen Geistlichen Liedes und moderner Gebetssammlungen ein erster Schritt, um jenen Bildern und Begriffen auf die Spur zu kommen, mit denen auch in den Gebeten des öffentlichen Gottesdienstes Schöpfungsfrömmigkeit zeitgerecht aufgegriffen werden könnte<sup>39</sup>. Anregungen wären vermutlich aber auch zu finden

<sup>36</sup> Vgl. dazu etwa Leo Scheffczyk: Der „Sonnengesang“ des hl. Franziskus von Assisi und die „Hymne an die Materie“ Teilhards de Chardin. Ein Vergleich zur Deutung der Struktur christlicher Schöpfungsfrömmigkeit, in: ders.: Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie (Sammlung Horizonte. NF 11). Einsiedeln 1977, 389–408; Balthasar Fischer: Die Schöpfungsfrömmigkeit Friedrich Spees, in: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Paderborn 1995, 33–50. – Ohne Zweifel war die von Scheffczyk untersuchte „Hymne an die Materie“ Teilhards de Chardins ein Formulierungsversuch zur Schöpfungsfrömmigkeit in echter Zeitgenossenschaft.

<sup>37</sup> Vgl. ohne expliziten Bezug darauf die Analysen bei Peter Hahn: Das ‚Neue Geistliche Lied‘ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität (Theologie und Praxis 3). Münster 1998, 263–279; Otto Mittermeier: „Wir haben einen Traum...“ Das Neue Geistliche Lied in der Liturgie und in der Glaubenshaltung Jugendlicher, in: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Historische Präsentation. Hg. v. Hansjakob Becker/Reiner Kaczyński (Pietas Liturgica 1). St. Ottilien 1983, 865–885.

<sup>38</sup> Dass jedenfalls auch zeitgenössische „Lieder von der Schöpfung“ existieren, zeigt beispielsweise: Halleluja. Lieder auf dem Weg des Glaubens. Hg. v. Bistum Essen, Seelsorgeamt. Essen o.J. [1995], Nr. 88–98.

<sup>39</sup> Wenn Schöpfungsfrömmigkeit heute vielleicht auch den „Umweg“ über die Erfahrung der Umweltbedrohungen und -zerstörungen nähme, spräche das sicher noch nicht a priori gegen ihre christliche Authentizität.

in zeitgenössischer Dichtung, in Filmen und anderen Werken der Kunst, wo unabhängig von aller liturgischen Pragmatik und außerhalb kirchlicher Binnensprache die Welterfahrung unserer Zeit ausgedrückt wird.

Am Ende wird es jedenfalls darum gehen, dass auch der Mensch von heute sein Leben von Gott als dem Urgrund und Schöpfer der ganzen Welt verstehen kann. Dabei geht es um das konkrete Leben des Menschen, mit allen Höhen und Tiefen und allen Banalitäten des Alltags. Der Weg, auf dem diese Rückbindung des ganzen Lebens mit seinen vielfältigen Konkretionen in der Vergangenheit geschah, waren die Segnungen der Kirche. Natürlich waren sie zeitweise durch ein tiefes Schöpfungsmissstrauen motiviert und als Heiligung einer verderbten Welt verstanden worden<sup>40</sup>. Aber bei aller Ambivalenz der Welt soll der Mensch in den Dingen, die gesegnet werden, „die in der Natur und im Schaffen des Menschen wirkende Schöpfermacht und Güte Gottes“<sup>41</sup> erkennen. Dass die geschaffenen Dinge gut sind und dass der Mensch sie aus der Hand des Schöpfers entgegennimmt, muss – nach den Prinzipien bei der Arbeit am nachkonziliaren Benediktionale – in den Segnungen zum Ausdruck kommen<sup>42</sup>. Deshalb gehört der Lobpreis der Güte Gottes zu den

Segensfeiern<sup>43</sup>, wie auch schon biblisch galt, dass Menschen, wenn sie segnen, Gott loben<sup>44</sup>. Die großen Segensgebete der Kirche können darum auch sachgerecht als „Lobpreis und Anrufung Gottes“ bezeichnet werden.

Die Segnungen der Kirche sind somit ein wichtiger Impuls auf dem Weg zu einer größeren Schöpfungsfrömmigkeit. Dass dabei nicht nur an aufwändige liturgische Feiern zu denken ist, versteht sich von selbst. Vielmehr muss es darum gehen, vom Segen und damit vom Lob Gottes um seiner Schöpfung willen das alltägliche Leben prägen zu lassen<sup>45</sup>. Wo dies aber lebensgeschichtlich gerade nicht möglich erscheint und Ohnmachtserfahrungen und Zweifel das Lob verstummen lassen, können auch Klage und Bitte legitimer Ausdruck des Schöpfungsglaubens und Ansatz einer Schöpfungsfrömmigkeit sein. Denn auch im klagenden und bittenden Gebet halten die Betenden daran fest, dass die Welt als Schöpfung auf Gott als den Schöpfer verwiesen bleibt. Je mehr es aber gelingt, Welterfahrung als Glaubenserfahrung zu deuten und vor Gott auszusprechen, um so größer dürfen die Chancen sein, dass Schöpfungsfrömmigkeit mehr ist als die Spiritualität einer Gruppe, mehr als der Anlass eines Festes und mehr als der Inhalt einzelner Gebetstexte.

<sup>40</sup> Vgl. dazu die knappen, aber instruktiven Hinweise bei Jakob Baumgartner: Segnungen – veraltet oder zeitgemäß? Schöpfungswirklichkeit und Reform des Benediktionale, in: Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hg. v. Jakob Baumgartner. Regensburg 1979, 263–290, 267f.

<sup>41</sup> Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln u.a. 1979, 13 (Pastorale Einführung Nr. 8).

<sup>42</sup> Vgl. den Bericht über die Arbeit am Benediktionale von P. Gy: De Benedictionibus, in: Notitiae 7 (1971) 123–132, 128. So klar findet sich diese Einschätzung allerdings nicht mehr in den Praenotanda des schließlich promulgierten Benediktionale von 1984.

<sup>43</sup> Vgl. Rituale Romanum. De Benedictionibus. Editio typica 1984 beziehungsweise Secunda reimpressio 1985 (Praenotanda Generalia Nr. 20).

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 10 (Praenotanda Generalia Nr. 6).

<sup>45</sup> Sachgerecht zielen in diese Richtung alle Bemühungen um eine Erneuerung des Tischgebetes. Vgl. etwa Guido Fuchs: Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual (Liturgie und Alltag). Regensburg 1998, 289–292 u.ö.