

Liturgie und Migration – ein neues Thema der Liturgiegeschichtsforschung

Benedikt Kranemann

Migrationen in der Geschichte wie in der Gegenwart haben auch seitens der Theologie immer wieder Beachtung gefunden.¹ Ein Bereich kirchlichen Lebens und auch der religiösen Praxis von Individuen ist dabei aber nicht oder nur am Rande in den Blick gekommen: die Feiern der Liturgie und das weitere Feld gemeinschaftlicher und individueller Frömmigkeit. Das überrascht, weil zumindest nach Aussage kirchlicher Dokumente die gottesdienstlichen Feiern für die Identität und Beheimatung von Migranten, gleich aus welchen Gründen sie ihr Heimatland verlassen mussten, einen besonderen Stellenwert innehaben.² Lässt man sich auf die Bedeutung von Liturgie für Migranten und innerhalb von Migrationsprozessen ein, stößt man auf vielfältige und unterschiedliche liturgische und religiöse Praktiken, die über die Identität der Migranten, aber auch der sie aufnehmenden Gemeinden und Institutionen, über das Verhältnis von Migranten und ansässiger Bevölkerung, über das Engagement der Kirchen vor Ort, über Probleme der Migrantenseelsorge, aber auch über theologische Deutung der Migration u. v. m. Auskunft geben. Zugleich verändert sich der Blick auf die Liturgie, deren »Sitz im Leben«, deren vielfältige Deutung wie Bedeutung sehr klar sichtbar wird. Wenn über Pluralität der Liturgie, die identitätsstiftende Kraft der Gottesdienste, über In- und Konterkulturation diskutiert wird, findet man im Umfeld von Migrationen vielfältiges, bislang kaum berücksichtigtes Quellenmaterial. Dabei handelt es sich nicht allein um Texte, sondern es spielen auch Bilder, Räume, Feste, Wallfahrten u. a. eine Rolle.

¹ Vgl. zuletzt Beispiele in: Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft. Hg. von Claudia Kraft – Eberhard Tiefensee. Münster 2011 (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 7).

² Vgl. u. a. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs, Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten). 3. Mai 2004. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 165), 39–41.

1 Bilder und Ikonographie als Ausdruck von Glauben und Heimatverbundenheit in der Liturgie

Was verbindet sich im Detail mit diesem offensichtlich neuen Forschungsfeld? Ein wenig beachteter Raum, eine kleine Kapelle, soll am Anfang stehen. Sie hat unmittelbar zunächst nichts mit Migration zu tun, wohl aber mit Menschen, die gezwungen wurden, als Kriegsgefangene fern ihrer Heimat zu leben, und sich in dieser Situation einen besonderen Raum für kirchliche Beheimatung und Liturgie erschlossen haben. Die Bilder stammen aus einer Wehrmachtskaserne im westfälischen Soest, die 1938 als Infanteriekaserne errichtet worden war, aber nie von der Wehrmacht bezogen wurde. 1939 wurde die Kaserne, deren Bau noch nicht beendet war, zum Kriegsgefangenenlager Stalag VI E für polnische Soldaten. 1940 wandelte man sie zum Oflag VI A für Offiziere um, und noch im selben Jahr wurden hier ca. 1.300 französische Offiziere interniert. Als die Alliierten 1945 das Lager befreiten, lebten im Lager 5.000 Kriegsgefangene. Man brachte in den folgenden Monaten auf dem Gelände zunächst displaced persons verschiedener Nationalitäten unter, bevor die Kaserne ab 1946 als »O-Lager« für Ostvertriebene diente. 1951 wurde auch dieses Lager aufgelöst. Bis 1994 hatte eine belgische Garnison ihr Quartier, das nach dem belgischen Widerstandskämpfer »Colonel BEM Adam« benannt war.³

Erst danach konnte man seitens der deutschen Bevölkerung in der Militäreinrichtung einen sehr interessanten Raum entdecken, der auch heute noch in deutlichem Kontrast zum Grau der Militäranlagen steht. Im Dachgeschoss eines der Kasernengebäude hatten sich französische Soldaten in den vierziger Jahren eine Kapelle eingerichtet.⁴ Unter den ersten internierten Offizieren befanden sich 32 katholische Priester, denen zunächst ein Mansardenraum für die Messfeier und Aufbewahrung des Allerheiligsten zugestanden worden war. Im September 1940 begannen zwei Gefangene mit Genehmigung der deutschen Bewacher den Dachraum auszumalen. Ein französischer Militärgeistlicher legte das ikonographische Programm fest. Die Materialien dafür mussten sich die Internierten selbst organisieren. Schon im Dezember des Jahres konnte die Kapelle geweiht werden, das Patrozinium lautet »Maria und hl. Petrus in Ketten«.⁵

³ Informationen zu diesem Lager vgl. auf <http://www.franzkapellesoest.de/> (7.3.2012); Eine französische Insel in Westfalen, in: *Heimatspflege in Westfalen* 24. 2011, H. 2, 11f.

⁴ Vgl. über diese Kapelle Barbara Köster, *Die Französische Kapelle in Soest: Heimat – Heilige – Hintergründe*. Essen 2004.

⁵ Abbildungen zu diesem Raum findet man auf folgender Homepage: <http://www.franzkapellesoest.de/> (7.3.2012).

Man erkennt beim Betreten der Kapelle Glanz und Elend eines schlichten, ja primitiven Raumes: eine sehr überzeugende, sehr ins Detail gehende Ikonographie, zugleich die räumliche Enge mit Dachschrägen, Heizkörper und einfachster Bestuhlung. Die Kapelle passt sich dem Raum an, aber sie bringt zugleich eine sehr kleinteilige Bildgestaltung ein. Diese ist ganz und gar durch das Herkunftsland der Soldaten, Frankreich, bestimmt. Die Grundfarben sind blau, weiß, rot, die Farben der Trikolore. Durch den Raum zieht sich eine Achse, die durch die Pieta und den Auferstandenen gebildet wird, dazwischen die Abbildung eines toten französischen Soldaten, der in die Tricolore gehüllt ist. Ohne auf alle Details des Raumes einzugehen zu können, sei aber doch die Seitenwand erwähnt. Sie zeigt eine Landkarte Frankreichs, in die mit großem Aufwand Gestalten der Heiligen- und Kirchengeschichte Frankreichs eingetragen sind. Banderolen erschließen sie für den, der eine solche Erklärung benötigt. Der Priester Dom Bonduelle und die beiden Maler sind gleichsam wie Stifterfiguren in das Bild gestellt. Wer hier Gottesdienst feiert, hat diese Geschichte und ihre Gestalten prominent vor Augen.

Damit ist schon ein Reihe von Aspekten angesprochen, die mit Blick auf aus der Heimat Verschleppte und Vertriebene, auf Migranten interessiert: die Bedeutung der eigenen Religion für Menschen, die fern der Heimat leben müssen; der Aufwand, der betrieben wird, um inmitten des Kasernenalltags einen Ort der Beheimatung – neben anderen? – zu schaffen; das Aufgreifen einer vertrauten religiösen Bildsprache, die aber in einen neuen Zusammenhang gebracht wird; die Bildung eigener Identität unter Rückgriff auf Tradition; die Anpassung des eigenen gottesdienstlichen Ortes an einen vorgegebenen Raum; das Verhältnis von Laien und religiösen Experten u. a.

1946 nun kommen Heimatvertriebene – Schlesier – nach Soest und finden in der Kaserne eine erste Unterkunft. Sie werden bis 1951 bleiben, werden auch die Kapelle nutzen. Nur ein Detail sei aus dieser Zeit erwähnt: Mit der vorgefundenen Ikonographie der Franzosen kann man offenbar wenig anfangen. Man weiht die Kapelle neu. Das Patrozinium lautet jetzt auf die hl. Hedwig. Ohne dass weiter vertiefen zu wollen, kann man dieses Detail als Hinweis lesen, dass Gruppe um Gruppe der Internierten oder Migranten mit einer eigenen »Ikonographie«, und sei es allein das Patrozinium, den Raum definiert und damit eigene Identität bestimmt und gesichert hat.

Was leistet der gottesdienstliche Raum, was leistet der Gottesdienst an diesem einfachen, schlichten Ort? Er bietet zunächst ein Stück Heimat in der Fremde: durch die Farben, durch den Grundriss der Landkarte Frankreichs, durch die vertrauten Namen, durch die Geschichte und die Geschichten, die hier erzählt werden. Dafür hat man auf sehr basale, bekannte Elemente der eigenen Landes- und Kirchengeschichte, zum Beispiel die

Gestalt des Martin von Tours oder der Jean d'Arc, zurückgegriffen, die Identifikation ermöglichen und zugleich vielfältige Konnotationen zulassen.

Der Raum und die Gottesdienste, die hier gefeiert werden – das ist das Besondere am religiösen Ritual –, stellen die Teilnehmenden in diese Geschichte hinein. Dabei wird mindestens eine doppelte Geschichte erzählt, wie der tote Soldat mitten im Raum verdeutlicht. Er steht in der Achse zwischen Tod und Auferstehung Christi; es wird die christliche Hoffnung auf die Auferstehung thematisiert, eine religiöse Botschaft. Wer den Soldaten sieht, erkennt im Hintergrund zugleich Frankreich, für das er sein Leben gelassen hat, eine politische wie kulturelle Botschaft. Es sind ganz unterschiedliche Dimensionen, die sich mit Raum und Liturgie verbinden.

Man musste schließlich Kompromisse schließen, um den Raum einzurichten, denn dieser ist alles andere als ideal. Man musste sich mit der Ikonographie, der Bestuhlung und nicht zuletzt auch der Liturgie diesem kleinen Raum anpassen. Hier entfaltete sich ein bestimmtes, auf die Heimat verweisendes und die vertraute Glaubenspraxis ermöglichendes Programm, aber für seine Entfaltung setzte die Umgebung enge Grenzen.

Achtet man einmal genauer auf solche Phänomene, so wird schnell deutlich, dass sie für die Liturgiegeschichte, aber auch die Migrationsgeschichte eine größere Rolle spielen, als zunächst vermutet. Migranten sind nicht nur Heimatvertriebene. Es handelt sich um Menschen, die mit ganz unterschiedlichen Motiven ihre Heimat verlassen müssen. Die Liturgie mit ihren Liedern, Bildern und regional geprägten Anlässen, immer wieder auch mit ihrer Sprache wird mitgenommen in die Fremde und stellt eine, für manche *die* Brücke schlechthin zur Heimat dar. Die Bilder aus dem Internierungslager in Soest sind ein erstes Beispiel, wie eine solche Brücke geschlagen werden kann.

2 Gebete für Heimatvertriebene und für die verlorene Heimat im Gesang- und Gebetbuch

Ein zweites Beispiel: In diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der Nachkriegszeit finden sich immer wieder Gebete der Heimatvertriebenen und für Heimatvertriebene.⁶ Sie können hier als eine Reaktion der Kirchenleitung, die für das Gesang- und Gebetbuch verantwortlich ist, auf das Schicksal der Migranten und politische Herausforderungen gelesen werden. Einige Beispiele lassen erkennen, welche Intentionen in diesen Gebeten enthalten waren.

⁶ Eine systematische Durchsicht aller deutschsprachigen diözesanen Gebet- und Gesangbücher ist hier nicht möglich, ist aber in Vorbereitung.

Es handelt sich um Texte, die als Vorlagen für das persönliche Gebet in den diözesanen Büchern abgedruckt wurden. Es lässt sich nicht sagen, wie sie rezipiert worden sind. Sie sagen mehr aus über die Intentionen derer, die sie verfasst haben. In dieser Sicht sind sie interessante Quellen.

Im Münsterschen »Laudate« stößt man auf einen entsprechenden Text, den das »Münsterische Gebet- und Gesangbuch« der Vorkriegszeit nicht kannte; er tauchte erst in der Situation nach dem Zweiten Weltkrieg auf.⁷ Wir stellen den Text hier nach der Ausgabe des »Laudate« von 1950 vor,⁸ er ist über die Jahre nicht verändert worden. In der Ausgabe von 1971 findet er sich nicht mehr.⁹ Der Beter thematisiert im »Gebet der Heimatvertriebenen« vor Gott den Verlust von Heimat und Menschen. Sein Schicksal ist eine schwere Bürde, die er mit Gottes Hilfe zu bewältigen hofft. Das Gebet bringt den Perspektivenwechsel zur Sprache: vom Verlust der Heimat zur Bewältigung der Herausforderungen der Gegenwart. Es wird um die Kraft Gottes gegen Verbitterung, Neid und Hass gebetet. Schließlich wird im Gebet die Situation der Integration oder Beheimatung zur Sprache gebracht, wenn für die »Menschen meiner neuen Heimat« um den »Geist des Verstehens, der Hilfsbereitschaft und der tätigen Liebe«¹⁰ gebetet wird. Durch engagierte Mitmenschen in der neuen Heimat erhofft der Beter für sich und seine Angehörigen »Heimat, Arbeit und Brot«.¹¹ Das Gebet bringt verschiedene Haltungen zum Ausdruck: Anerkennung des Schicksals der Vertreibung als unabänderlich, Hoffnung auf Beheimatung und auf ein neues Leben. Nur am Rande: Durch die Sprachform des Gebets und seine ihm eigene performative Kraft erhält dieser Text ein besonderes Gewicht.

Ein zweites, etwas umfangreicheres Gebetsformular »Für die aus der Heimat Vertriebenen«¹² setzt andere Akzente. Der Text ist mit kleinen Varianten, die hier vernachlässigt werden können, auch im Osnabrücker »Gotteslob« von 1952 zu finden.¹³ Es beginnt mit einer Anamnese, die Jesus als Flücht-

⁷ Der Text ist zumindest noch enthalten gewesen in *Laudate. Gebetbuch und Gesangbuch für das Bistum Münster*. Münster 1967, 33 und 66f. Vgl. Kurt Küppers, *Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte. Bibliographie*. Münster 1987 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 69), Nr. 961.

⁸ Vgl. *Laudate. Gebetbuch und Gesangbuch für das Bistum Münster*. Münster 1950, 33 und 66f. Vgl. Küppers, *Diözesan-Gesang- und Gebetbücher* (wie Anm. 7) Nr. 894.

⁹ Freundliche Information von Dipl. theol. Andrea Bauer, Bibliothek des Deutschen Liturgischen Instituts Trier (Mail vom 8. März 2012).

¹⁰ *Laudate* (wie Anm. 8) [S.] 33.

¹¹ *Laudate* (wie Anm. 8) [S.] 33.

¹² Vgl. *Laudate* (wie Anm. 8) [S.] 66f.

¹³ Vgl. *Gotteslob. Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Osnabrück*. Osnabrück – Kevelaer 1952. Bei Küppers, *Diözesan-Gesang- und Gebetbücher* (wie Anm. 7) Nr. 999.

ling erinnert, dadurch das Schicksal Jesu und der Flüchtlinge eng miteinander verbindet. So wird ein Identifikationsmuster geschaffen und besonderer Trost verheißen. Dann folgen Bitten: um Schutz für die Vertriebenen, das Geschenk einer neuen Heimat, Offenheit der Menschen für ihre Not, Gottes Nähe und Hilfe der Menschen. Die letzte Bitte lautet: »Daß Du den Vertriebenen die Rückkehr in ihre alte Heimat schenken wollest.«¹⁴ Hier spätestens wird die Liturgie politisch, immerhin taucht diese Bitte noch 1967 auf. Es wird sehr darauf ankommen, in welchem Kontext ein solches Gebet gesprochen wird, um es in seiner Bedeutung und Wirkung beurteilen zu können. Das abschließende Gebet dieses Gebetsformulars stellt das Fremdsein in den Horizont endzeitlicher Hoffnung.

Das München-Freisinger Gebet- und Gesangbuch »Gottesdienst« von 1950 kennt zwei Texte: »Für die Heimatlosen« und »Für die verlorene Heimat«.¹⁵ Wir greifen hier den zweiten, kürzeren Text auf, denn er thematisiert besonders eindrücklich Heimat und Vertreibung. Eingangs erinnert das Gebet an die Tränen Jesu über seine »Heimatstadt« (vgl. Lk 19,41–44) und parallelisiert dazu die Trauer der Vertriebenen um die eigene Heimat. Das Gebet bittet Christus um den schützenden Segen für das verlorene Land und fügt dann an: »Laß es uns einmal wiedersehen.«¹⁶ Angesichts einer Zusammenstellung, was die Vertriebenen mit der verlorenen Heimat verbindet – die Kirchen, die Orte von Taufe und Erstkommunion, die Gräber der Angehörigen und Freunde, die Stätten alltäglichen Lebens –, wird man die Bitte auf die Rückkehr in die Heimat beziehen dürfen. Alles Irdische ist vorläufig, »dennoch sind unsere Herzen von Trauer erfüllt, wenn wir in der Ferne unserer irdischen Heimat gedenken«.¹⁷ Der Text bietet mit kurzen, auf Assoziationen hin offenen Erinnerungen eine Möglichkeit zur Trauerarbeit. Er weicht nicht aus (»wir wissen, daß wir hier auf Erden keine bleibende Stätte haben«), sondern bringt die Trauer sehr eindrücklich ins Wort (»dennoch sind unsere Herzen von Trauer erfüllt, wenn wir in der Ferne unserer irdischen Heimat gedenken«). Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit in solchen Prozessen der Trauer wäre weiter zu untersuchen.

Das Passauer Diözesangebete- und Gesangbuch von 1951 enthält in einer Sammlung von Mariengebeten ein Gebet »Du Mutter der Heimatlosen!« Es nimmt weniger den Verlust der Heimat als die Unbill der Flucht und die Fremdheit im neuen Land in den Blick. Das Wort »Heimat« wird nur für

¹⁴ Laudate (wie Anm. 8) [S.] 67.

¹⁵ Vgl. Gotteslob. Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum München und Freising. München 1950, [S.] 78f. Bei Küppers, Diözesan-Gesang- und Gebetbücher (wie Anm. 7) Nr. 836.

¹⁶ Gotteslob (wie Anm. 15) [S.] 79.

¹⁷ Gotteslob (wie Anm. 15) [S.] 79.

die verlorene Heimat und für die einstige Heimat bei Christus verwendet. Das Land, in dem man jetzt lebt, ist »die Fremde«, das Lebensgefühl »das verzehrende Heimweh«.¹⁸ Maria wird als Fürsprecherin in der Not der Flucht, aber auch um Nähe in der Fremde angerufen, denn »die Fremde spricht eine andere Sprache, und die des Herzens schweigt nur zu oft ganz.«¹⁹ Der zweite Satzteil kann sowohl auf die Vertriebenen wie auf die Menschen im Aufnahmegebiet bezogen sein. Das Gebet ist aber sicherlich nicht missverstanden, wenn man auch die Probleme heraushört, denen die Menschen in der neuen »Heimat« begegneten. Mit Blick auf die Herbergsuche in Bethlehem und die Flucht nach Ägypten (Lk 2,7; Mt 2,13–15) – beide Motive werden gleichsam als biblische Identifikationsmöglichkeiten angeboten – wird von der »Kälte und Lieblosigkeit der Menschen« gesprochen.²⁰ Neben Bitten angesichts der verlorenen Heimat werden solche mit Blick auf vermisste Angehörige, vielleicht auch Kriegsgefangene, formuliert. Die Suche im Tempel (Lk 2,41–52) ist hier das biblische Motiv, welches das Gebet leitet.²¹ »Sehnsucht« und »Kummer« sind die Signalworte in diesem Abschnitt. Er wird fortgeführt in der Bitte für alle, »die Deinen Sohn verloren haben und nun ruhe- und führerlos irren«²². Maria wird gebeten, diesen Menschen den Weg zum Sohn zu zeigen. Der letztere größere Abschnitt des Gebets nimmt Bilder der Apokalypse auf. Die »Herrschaft des apokalyptischen Tieres« steht bevor, die Menschen müssen bewahrt werden, als Sünder vor Gott, dem Richter, erscheinen zu müssen. Aus den eigenen Nöten weitet sich der Blick auf das Ende der Welt.

Das Gebet verzichtet ganz auf den Gedanken einer Rückkehr in die verlorene Heimat. Revanchistische Gedanken sind ihm fremd. Die Bewältigung der Flucht, die Suche nach Sicherheit in der Fremde, die Bewältigung des Nichtangemommenseins im neuen Land, die Hoffnung für die, die noch vermisst werden, bestimmen den Text. Das Verhältnis Mutter – Sohn spielt eine besondere Rolle, dadurch erhält der Text eine hohe Emotionalität. Entsprechend der Gliederung des Gebetes gestalten sich die Prädikationen Mariens: Sie ist die »Mutter der Heimatlosen« (Überschrift), die »Martyrerin der wunden Füße«, der »Stern der Verirrten«, die »Königin des Weltalls« und die »Mutter der Welt«.²³ Mit dem eröffnenden Satz »Du weißt, wie es

¹⁸ Lob Gottes. Gebet- und Gesangbuch der Diözese Passau. Auf oberhirtliche Anordnung. Passau 1951, [S.] 405f. Vgl. Küppers, Diözesan-Gesang- und Gebetbücher (wie Anm. 7) Nr. 1069. Am Ende des Gebetes ist vermerkt: »Nach einem Gebet von F. J. Weinrich«.

¹⁹ Lob Gottes (wie Anm. 18) [S.] 405.

²⁰ Lob Gottes (wie Anm. 18) [S.] 406.

²¹ Lob Gottes (wie Anm. 18) [S.] 406

²² Lob Gottes (wie Anm. 18) [S.] 406.

²³ Lob Gottes (wie Anm. 18) [S.] 405f.

ist, wenn man jählings aus der Heimat aufbrechen muß«²⁴ wird Maria schon eingangs zur Identifikationsfigur der Betenden und damit zur Quelle von Trost und Hoffnung.

3 Ritualien für die Seelsorge an Migranten

Ein drittes Beispiel: Eine Hilfestellung für die Seelsorge auch an Migranten bieten zwei kleinere liturgische Bücher, herausgegeben vom Redemptoristen P. H. Mann und dem italienischen Missionar D. G. Costa. Diese Bücher existieren neben den amtlichen liturgischen Büchern und werden in der Bibliographie von Manfred Probst unter die »Privaten Ritualien« gerechnet.²⁵ Mann hat einen *Comes polonicus* veröffentlicht, der 1900 in erster und in einer vierten Auflage ca. 1926 erschien.²⁶ Costa hat nach diesem Vorbild einen *Comes italicus* verfasst, der 1911 aufgelegt wurde.²⁷ Die Bücher entsprechen sich in den Grundzügen. Der deutschsprachige Priester soll soweit mit der Fremdsprache vertraut werden, dass er mit den Zugewanderten die Liturgie feiern kann. Dazu helfen Angaben zur Lautsprache, Vokabularien und parallel gesetzte lateinische und italienische bzw. polnische Texte. Die Begründung für die Auflage solcher Bücher ist leicht nachvollziehbar:

»Katholische Polen finden sich fast in allen Gegenden Deutschlands. Viele von ihnen verstehen kein Deutsch oder doch zu wenig, als daß sie deutsch zu beichten vermöchten. Dabei ist die Zahl der Priester gering, die solchen verlassenen Seelen helfen könnten.«²⁸

Der *Comes italicus*, um bei ihm zu bleiben, will deutschsprachige Priester in die Lage versetzen, mit italienischen Katholiken im deutschen Reich in ihrer eigenen Sprache »im Beichtstuhl und am Krankenbette« Liturgie zu feiern

²⁴ Lob Gottes (wie Anm. 18) [S.] 405.

²⁵ Vgl. Manfred Probst, Bibliographie der katholischen Ritualendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben. Münster 1993 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 74), 112–147.

²⁶ Vgl. *Comes Polonicus*. Ein Hilfsbüchlein für Priester beim Gebrauche der polnischen Sprache im Beichtstuhle und am Krankenbette. Bearbeitet von P. H. Mann. Kevelaer o. J. [ca. 1926]. Bei Probst, Bibliographie der katholischen Ritualendrucke (wie Anm. 25) nicht verzeichnet.

²⁷ Vgl. *Comes Italicus*. Ein Hilfsbüchlein für Priester beim Gebrauche der italienischen Sprache im Beichtstuhle und am Krankenbette. Bearbeitet von D. G. Costa. Vicenza 1911. Details der Entstehung des Buches nennt die nicht gezählte »Introduzione«. Probst, Bibliographie der katholischen Ritualendrucke (wie Anm. 25) Nr. 969 erwähnt eine zweite Ausgabe von 1912, die auch in verschiedenen Bibliothekskatalogen belegt ist.

²⁸ *Comes polonicus* (wie Anm. 26) 3.

und zu beten. Das eine ist die Situation der Beichte, wo die Muttersprache zur Notwendigkeit wird. In der Einleitung des Buches liest man:

»Dabei ist die Zahl der Priester sehr gering, die solchen verlassenen Seelen helfen können. Viele Priester bestreben sich wenigstens soviel italienisch zu erlernen, als für den Beichtstuhl notwendig ist.«²⁹

Aber das kleine Buch für die Liturgie, das Texte in italienischer und deutscher Sprache teils parallel druckt, teils auch rein italienische und lateinische Texte enthält, leistet deutlich mehr. Es bietet eine italienisch-deutsche Adhortatio für Kranke,³⁰ vorbereitende Texte für die Kommunion,³¹ dann den Ritus der Krankenkommunion und anschließend wiederum zweisprachig nachbereitende, meditierende Texte und Gebete.³² Gleiches wiederholt sich für die *Extrema unctio* und für den Apostolischen Segen in Todesgefahr. Ausschließlich in Italienisch bzw. in Italienisch und Latein sind die *Orazioni quotidiane* abgedruckt. Durch Aussprachehilfen und ein Grundvokabularium soll der Seelsorger unterstützt werden. Mit dieser Hilfestellung für die Liturgie geht man erheblich über das hinaus, was nach sakramentenrechtlichen Vorstellungen der Zeit nötig gewesen wäre.

Ein 1908 erschienenes »Kleines Rituale für die Pastoration der Italiener« leistet Ähnliches.³³ Es ist von Josef Schuler, Pfarrer in Istein/Baden, zusammengestellt worden. Das Interesse ist gleich: Italienische Migranten in deutschsprachigen Ländern bedürfen der seelsorglichen Betreuung in ihrer Muttersprache. Doch italienische Missionare fehlen mancherorts, so dass deutschsprachige Priester mit diesem Buch zu einer entsprechenden Tätigkeit befähigt werden. Die »Vorbemerkungen« zum Rituale erläutern kleinteilig die Aussprache des Italienischen. Das Ziel des Buches ist die *Cura animarum* im wörtlichen Sinne: »Wenn [...] fast jeder Seelsorger der italienischen Sprache mächtig ist, dann können auch die Italiener die hl. Sakramente *rite et recte* empfangen und ihre Seele retten.«³⁴

Die Bedeutung der Sprache in liturgischen Vollzügen wird deutlich. Die drei Bücher stehen für den Versuch, in der Liturgie den Migranten entge-

²⁹ Vgl. Comes polonicus (wie Anm. 26) 7.

³⁰ Vgl. Comes polonicus (wie Anm. 26) 35f.

³¹ Vgl. Comes polonicus (wie Anm. 26) 36–39.

³² Vgl. Comes polonicus (wie Anm. 26) 42–45.

³³ Vgl. Kleines Rituale für die Pastoration der Italiener. Enthaltend: Ritus der hl. Sakramente der Taufe, Buße, Eucharistie, letzten Oelung und Ehe samt italienischen Gebeten vor und nach deren Empfang, Beichtspiegel und Eheunterricht. Zusammengestellt von Jos. Schuler. Einsiedeln [u. a.] 1908. Vgl. Probst, Bibliographie der katholischen Ritualien-drucke (wie Anm. 25) Nr. 972.

³⁴ Kleines Rituale für die Pastoration der Italiener (wie Anm. 33) 6. Die »Vorbemerkungen« insgesamt ebd. 5–22.

genzukommen. Dabei wäre durchaus die lateinische Sprache in diesen Situationen möglich gewesen. Man legt aber großen Wert darauf, die Priester in die Lage zu versetzen, die jeweilige Muttersprache in der Liturgie zu benutzen und dadurch den Gläubigen den Mitvollzug des Sakramentes zu erleichtern. Die Bücher geben über den Hintergrund unterschiedlich Auskunft, man kann vermuten, dass die muttersprachliche Liturgie gerade in den oben genannten seelsorglichen Situationen für die Gläubigen von besonderem Gewicht war. Man feierte die Liturgie in einem Idiom, in dem die Menschen zu Hause waren. Die Muttersprache bot in der Fremde die Ausdrucksmöglichkeiten, die das jeweilige Sakrament bzw. die jeweilige Liturgie erforderte.

4 Wallfahrten der Heimatvertriebenen

Ein viertes Beispiel: Wallfahrten sind ein Thema der Liturgiewissenschaft. Die besonderen Bedingungen von Vertriebenenwallfahrten sind aber bislang vor allem ein Thema der Volkskunde gewesen.³⁵ Die liturgischen und allgemeiner religiösen Handlungsvollzüge, Texte und Lieder, Orte, Wege, Sakrallandschaften etc. von Wallfahrten werden zwar auch liturgiewissenschaftlich verstärkt diskutiert.³⁶ Doch geschieht dies bislang nicht mit Blick auf Vertriebene und Migranten, obwohl solche Wallfahrten im deutschen Sprachgebiet in großer Zahl existiert haben und auch weiterhin lebendig sind. Dabei wären, wenn man in geschichtswissenschaftliche Studien schaut, Details zu entdecken, die solche Wallfahrten gegenüber anderen absetzen. So trifft man beispielsweise auf Wallfahrten, die aus dem Herkunftsland in das neue Lebensumfeld »transferiert« werden. Das gilt beispielsweise für die Wallfahrt zum schlesischen Annaberg, die von den Vertriebenen auf eine Wallfahrt zum Annaberg im westfälischen Haltern übertragen worden ist und an neuer Stelle mit dem gewohnten Ritual und vertrauten Personal zu einer sehr beliebten religiösen Praxis geworden ist. Nach Georg Schroubek ist der westfälische Ort »zu einem der wichtigeren Schlesierwallfahrtsorte geworden dank

³⁵ Vgl. dazu die grundlegende Studie von Georg R. Schroubek, *Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart*. Marburg 1968 (Schriftreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde 5).

³⁶ Vgl. zuletzt ein Heft zum Thema »Wallfahrt«, LJ 61. 2011, 1/2; Stefan Böntert, *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt aus dem deutschen Sprachgebiet zwischen Mitte des 19. Jahrhunderts und 1914 im Spiegel von Pilgerberichten (Liturgia Condenda)* [im Druck]; ders., *Im Spannungsfeld von Wallfahrt und Kulturbegegnung: Gottesdienst und Brauchtum christlicher Pilger im Nahen Osten*, in: *Religion und Migration* (wie Anm. 1) 79–96; 195–198.