



Zc

1544

(1968/69)





KV

heiliger Dienst

herausgegeben vom
Institutum Liturgicum/Erzabtei St. Peter/Salzburg

XXII. Jahr

1968

Folge 1

HEILIGER DIENST

Vierteljahresschrift, herausgegeben vom
INSTITUTUM LITURGICUM, ERZABTEI ST. PETER, SALZBURG
in Verbindung mit der
LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH
Schriftleitung: Dr. P. Anselm Schwab OSB., Leiter des Institutum Liturgicum

1. Folge

1968

XXII. Jahrgang

INHALT:

DIE LITURGIE IN DER BISCHOFSSYNODE	
Übersetzung aus „Notitiae“ 35, November 1967	I
MISSA „NORMATIVA“	
Übersetzung aus „Notitiae“, 35, November 1967	7
GRADUALE SIMPLEX zur Verwendung in kleineren Kirchen.	
Dekret. Vorbemerkungen. — L. AGUSTONI: Kommentar	
Übersetzung aus „Notitiae“ 34, Oktober 1967 von Frau Dr. M. Luzia	
VERDROSS O.S.B., Abtei Nonnberg, Salzburg	15
DER PSALM. Ein Lied — ein Gebet — ein inspiriertes, gesungenes Gebet.	
Dr. Mirjam PRAGER O.S.B., Abtei Bertholdstein/Steiermark	27
SED FINEM ECCLESIAE TUAE	
Dr. John HENNIG, Basel	35
WAHRUNG DER LATEINISCHEN TRADITION IN DER VOLKSLITURGIE	
Dr. Walter HEIM, S.M.B., Immensee/Schweiz	38
BRIEF AN EINEN KLERIKER	
Univ.-Prof. Dr. Balduin SCHWARZ, Salzburg	40
VERSUS POPULUM FALSCH?	
Dr. Walter HEIM S.M.B., Immensee/Schweiz	41
IM QUERSCHNITT. Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen	42
BUCHBESPRECHUNGEN	43
BILDBEILAGE: Bischof Anton HÄNGGI, Solothurn/Schweiz	

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. — Preis: Halbjahr S 30.—, DM 5.—, sfr 5.—; Ganzjahr S 60.—, DM 10.—, sfr 10.—, (zuzüglich Porto/Versandspesen). Postsparkassenkonto Wien 192.271; Schweiz: Postscheckkonto 80 — 47.078; Deutschland: Postscheckkonto München 120.046. Abbestellungen nur schriftlich zu Halbjahr- und Jahresschluss. Rücksendung von Heften kann nicht als Abbestellung anerkannt werden. Herausgeber, Eigentümer und Verleger: Verlag St. Peter, 5010 Salzburg, Postfach 113, Tel. 83 5 66; Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: Dr. P. Anselm Schwab OSB. Herstellung: Druckhaus Nonntal; alle Salzburg.

HEILIGER DIENST

Vierteljahresschrift, herausgegeben vom
INSTITUTUM LITURGICUM, ERZABTEI ST. PETER, SALZBURG
in Verbindung mit der
LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH
Schriftleitung: Dr. P. Anselm Schwab OSB., Leiter des Institutum Liturgicum

Inhaltsverzeichnis des Jahrganges XXII/1968

HAUPTBEITRÄGE

Der Psalm. Ein Lied — ein Gebet — ein inspiriertes, gesungenes Gebet (Prager)	I, 27
Ostkirche und Wiedervereinigung (Gamber)	II, 49
Zur Stellung des Kirchenliedes im katholischen Frömmigkeitsleben (Hennig)	II, 56
Liturgie und Heiligkeit (Grégoire). Übersetzt von Sr. Meinrada Heinrich- Ritschard OSB, Abtei Nonnberg, Salzburg	II, 66
Die neuen eucharistischen Hochgebete (Schwab)	III, 85
Das Eucharistiegebet im Zeitalter des Neuen Testaments und der Apo- stolischen Väter (Gamber)	III, 90
Zur Erneuerung der Liturgie des Bußsakramentes (Nikolasch)	IV, 126
Worüber sich anklagen? (Jean-Nesmy)	IV, 130

KLEINE BEITRÄGE

Sed fidem Ecclesiae tuae (Hennig)	I, 35
Wahrung der lateinischen Tradition in der Volksliturgie (Heim)	I, 38
Brief an einen Kleriker (Schwarz)	I, 40
Versus populum falsch? (Heim)	I, 41
Zwei Pektoralien, Hergestellt aus den beiden Hälften eine Enkolpion (Hagemeyer)	II, 64
Monsignore Josef Huber 80 Jahre (Hollerweger)	II, 75
Lobpreis und Dank, Gestalt und Vollzug der Kanongebete (Kleiner)	III, 87
Nova et vetera. Gedanken eines Laien zur Liturgischen Erneuerung (Svoboda)	III, 114
Für die Praxis der „Schulmesse“ (Kleiner)	IV, 147
Bemerkungen zu den neuen eucharistischen Hochgebeten (Molin)	IV, 148
Zur liturgischen Tradition der Jünglinge im Feuerofen (Hennig)	IV, 151

RÖMISCHE DEKRETE UND ERLÄUTERUNGEN

Die Liturgie in der Bischofssynode. Übersetzung aus „Notitiae“, Nr. 35, November 1967	I, 1
Missa „normativa“. Übersetzung aus „Notitiae“ Nr. 35, Nov. 1967	I, 7
Graduale Simplex zur Verwendung in kleineren Kirchen. Dekret. Vor- bemerkungen. — L. Agustoni: Kommentar	I, 15
Zur Übersetzung des „Graduale simplex“ in die Muttersprache. Aus „Notitiae“ Nr. 37/1968	II, 70
Erklärungen zu den Dokumenten.	
Aus „Notitiae“ Nr. 31–33/1967	II, 71
Aus „Notitiae“ Nr. 39/1968	II, 72

BERICHTE

Tagung der Förderer und Freunde des Abt-Herwegen-Institutes in Maria Laach	III, 117
Die Salzburger Diözesansynode und die Liturgie (Hirt)	IV, 139

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechungen	I, 43
Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes (Schwarz)	II, 78
Weitere Buchbesprechungen	II, 80
Prex Eucharistica. Bemerkungen zu einem neuen Buch (Gamber)	III, 112
Die älteste deutsche Meßerklärung — ein Dokument der liturgischen Bewegung im Spätmittelalter (Gamber)	III, 119
Weitere Buchbesprechungen	III, 120
Buchbesprechung	IV, 159
Buchbesprechung	IV, 163



Akz.-Nr.:

21975.1544

IM QUERSCHNITT
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen – Leserstimmen

Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	I, 42
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	II, 76
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	III, 117
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	IV, 157
Leserbrief	IV, 158

HYMNEN – NACHDICHTUNGEN

Prosa aus Gallien, 11. Jh. (übertragen von Th. Michels)	IV, 125
---	---------

BILDBEILAGEN

Bischof Anton Hänggi, Solothurn, Schweiz	I, 69
--	-------

AUTOREN-ALPHABETISCHE REIHENFOLGE DER BEITRÄGE

Augustoni, L., Rom:	
Kommentar zu: Das Graduale simplex. Dekret, Vorbemerkungen	I, 15
Gamber, Msgr. DDr. Klaus, Regensburg:	
Ostkirche und Wiedervereinigung	II, 49
Das Eucharistiegebet im Zeitalter des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter	III, 90
Prex Eucharistica. Bemerkungen zu einem neuen Buch	III, 112
Grégoire, P., Saint-Benoit-sur-Loire:	
Liturgie und Heiligkeit	II, 66
Hagemeyer, Dr. Sr. Oda, OSB, Abtei Herstelle:	
Zwei Pektoralien. Hergestellt aus den beiden Hälften eines Enkolpion. Abbildung und Text	II, 64
Heim, Dr. Walter, SMB, Immensee/Schweiz:	
Wahrung der lateinischen Tradition in der Volksliturgie	I, 38
Hennig, Dr. John, Basel/Schweiz:	
Zur Stellung des Kirchenliedes im katholischen Frömmigkeitsleben	II, 56
Zur liturgischen Tradition der Jünglinge im Feuerofen	IV, 151
Heinrich-Ritschard, Sr. Meinrada OSB, Abtei Nonnberg, Sbg.:	
Übersetzung: Liturgie und Heiligkeit	II, 66
Hirt, P. Paulus OSB, Salzburg:	
Die Salzburger Diözesansynode und die Liturgie	IV, 139
Jean-Nesmy, Claude, OSB, Pierre-Qui-Vire/Frankreich:	
Worüber sich anklagen?	IV, 130

Kleiner, Dr. P. Rafael, Salzburg:	
Im Querschnitt. Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	I, 42
Im Querschnitt. Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	II, 76
Lobpreis und Dank. Gestalt und Vollzug der Kanongebete	III, 87
Im Querschnitt. Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	III, 117
Für die Praxis der „Schulmessen“	IV, 147
Im Querschnitt. Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	IV, 157
Michels, Dr. P. Thomas, OSB, Salzburg:	
Prosa aus Gallien, 11. Jh., Übertragung	IV, 125
Molin, Univ.-Prof. DDr. G., Graz:	
Bemerkungen zu den neuen eucharistischen Hochgebeten	IV, 148
Nikolasch, Dr. Franz, Salzburg:	
Zur Erneuerung der Liturgie des Bußsakramentes	IV, 126
Prager, Dr. Mirjam, OSB, Abtei Bertholdstein/Steiermark:	
Der Psalm. Ein Lied – ein Gebet – ein inspiriertes, gesungenes Gebet	I, 27
Rast, Benedikt, Fribourg, Schweiz:	
Photo: Univ.-Prof. Msgr. Dr. Anton Hänggi	I
Schwab, Dr. P. Anselm, OSB, Salzburg:	
Die neuen eucharistischen Hochgebete	III, 85
Schwarz, Univ.-Prof. Dr. Balduin, Salzburg:	
Brief an einen Kleriker	I, 40
Buchbesprechung: Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes	II, 78
Verdross, Dr. Frau M. Luzia, OSB, Abtei Nonnberg, Salzburg:	
Übersetzung aus „Notitiae“. Graduale simplex zur Verwendung in kleineren Kirchen	I, 15



Photo: Benedikt Rast, Fribourg

Universitätsprofessor Msgr. Dr. ANTON HÄNGGI

wurde am 11. Februar 1968 in Solothurn unter großer Assistenz zum Bischof von Basel geweiht. Unser Institutum Liturgicum wie auch die Schriftleitung unserer Zeitschrift, mit denen er bereits seit vielen Jahren in enger Verbindung steht, wünschen ihm Gottes reichsten Segen für das kommende verantwortungsvolle Wirken.

DIE LITURGIE IN DER BISCHOFSSYNODE

Die Synodalen der Bischofssynode in Rom hatten verschiedene Fragen und Bedenken vorzubringen. Wir wollen hier eine möglichst getreue Übersetzung aus den „Notitiae“ 35 (November 1967, S. 364 ff.) bringen, damit unsere Leser über den Stand der Dinge entsprechend informiert sind. Was in mancher Tagespresse erscheint oder bereits erschienen ist, bietet leider nicht immer den wahren Sachverhalt. Deshalb sind wir dankbar, daß die „Notitiae“ eine klare Darstellung gebracht haben. Was wir in Klammern setzten, sollte zur Verdeutlichung dienen.

(Die Schriftleitung)

1. Sehr viele Väter (33) dankten dem „Consilium“ für die bisher geleistete Arbeit für die allgemeine liturgische Erneuerung. Sie erkannten, daß diese zum Wohl der Kirche und der Gläubigen sein werde. Viele von ihnen fanden überaus freundliche Worte der Bewunderung und Dankbarkeit auch für Sr. Eminenz Kardinal Jakobus Lercaro, den Praeses dieses „Consiliums“¹⁾.

2. Von vielen wurde aus verschiedenen Gründen und mit verschiedener Dringlichkeit die Bitte vorgebracht, die liturgische Erneuerung solle nicht allmählich und schrittweise vor sich gehen, sondern es sollten die neuen zu erwartenden Dokumente abgewartet werden, bis die neue Reform endgültig vorliegt, damit nicht Priester und Gläubige dauernd durch immer nachfolgende weitere in kurzen Intervallen erfolgende Änderungen (ex novis rebus) beunruhigt werden. Einige Väter sprachen sich dahin aus, es möge in der Liturgie endlich ein definitiver und endgültiger Status geschaffen werden, in welchem auch gesicherte, dauernde und einheitliche Gesetze gelten.

3. Auch sprachen mehrere Väter über die Experimente. Doch unterschieden sie sich in ihrer Meinungsäußerung in zweifacher Hinsicht. Einige äußerten den Wunsch, es solle doch endlich den Experimenten ein Ende gesetzt werden. Diese brächten ja die Gläubigen in Verwirrung und verursachten im Klerus eine Disziplinlosigkeit. Aber es gab hinwiederum andere, die nachdrücklich darum baten, es sollten neue Riten, ehvor sie promulgiert werden, durch vorgeschriebene (debitis) Experimente erprobt werden; dies nicht nur in der einen oder anderen geschlossenen Gemeinschaft, sondern in allen Gebieten — die der Missionen nicht ausgeschlossen — damit ihre Brauchbarkeit wirklich gewährleistet ist. Es wurden sogar Wünsche laut, welche die Experimente nicht nur vom Apostolischen Stuhl abhängig wissen wollen, sondern diese sollten auch den Bischofskonferenzen sowie einzelnen Priestern zuerkannt werden. Dadurch, sagte man, würde dann eine größere Möglichkeit gegeben, Formen und Riten auszuwählen, die den Notwendigkeiten der Welt von heute wirklich entsprechen.

4. Ein anderes Argument, das von mehreren ins Treffen geführt wurde, betrifft die Angleichung der Liturgie sowohl an die verschiedenen Situationen und Traditionen der Völker, als auch an die verschiedenen Gemeinschaften, für die und in denen die Liturgie gefeiert wird. Vor allem jene Väter, die aus der Mission kamen, äußerten, daß die Schemata, die dem Geist und dem Geschmack des westlichen Menschen entsprechen, nicht immer auch den Menschen anderer Weltgegenden, die eine größere Vielfalt an Gesten, Symbolen und Handlungen verlangen. Ebenso sprachen sich andere dafür aus, daß man

¹⁾ Sicherlich auch für den Sekretär des „Consiliums“, Prof. P. Bugnini.

die Riten entsprechender Weise adaptieren soll, wenn es sich um liturgische Feiern handelt, die nur für ganz bestimmte Gemeinschaften, z. B. für Kinder, Jugendliche und Kranke usw. gehalten werden. In diesen und ähnlichen Fällen soll eine größere Flexibilität, ja sogar eine andere Auswahl der Texte für die Lektionen, die Orationen und die Gesänge vorgesehen werden.

ANTWORT KARDINAL LERCAROS

Auf diese mehr allgemeinen Fragen ging Kardinal Lercaro in einer gewissen Art (*aliquo modo satisfacit*) in seinen *Antworten* näher ein. Er berührte dabei die größeren Probleme und erläuterte den Geist, das Programm und die Vorgangsweise des „*Consilium*“ in diesen Dingen. Hier in weiterer Ausführung die Gedanken, welche Se. Eminenz in der Beantwortung der vorgebrachten Bemerkungen darlegte:

1. *Über das schrittweise Vorgehen in der liturgischen Erneuerung.*

Viele erkennen aufgrund von Erfahrungen (*experiuntur*) darin Schwierigkeiten, daß die Erneuerung nur abschnittsweise, sukzessive durchgeführt wird, während sie den Wunsch hegen, es sollte irgendwelche generelle Bestimmung zur ganzen Sache erfolgen, die den Zustand einer vollen Beruhigung und einer endgültigen Einheitlichkeit herbeiführen könnte.

Und doch kann die Nützlichkeit — ja sogar die Notwendigkeit — nicht geleugnet werden, schrittweise vorzugehen. Die einzelnen Teile der Erneuerung, vor allem, was ihren inneren Geist anlangt, müssen sowohl von den Seelsorgern als auch von den Gläubigen angenommen werden, damit sie auch wirklich Frucht zeitigen. Dieses Bemühen um die geistige Aufnahme bedarf einer Zeit des Überdenkens, der liebenden Aneignung und einer gewissen Pause. Im übrigen wurde bereits durch die erste *Instructio* vom 26. Sept. 1964 diese Art des schrittweisen Vorgehens angegeben: „Die allgemeine Erneuerung der Liturgie wird von den Gläubigen leichter aufgenommen werden, wenn sie *Schritt für Schritt* und *stufenweise* erfolgt, und wenn sie ihnen durch gebührende Unterweisung von den Seelsorgern vorgelegt und erläutert wird“ (Nr. 4).

Das „*Consilium*“ wird sich, dem Wunsche so Vieler folgend, dahin bemühen, die liturgische Erneuerung so bald als möglich zu Ende zu führen. Doch wolle man sich vor Augen halten, daß dieses Vorhaben Zeit benötigt, um genügend Untersuchungen anstellen und die nötigen Experimente durchführen zu können.

Gewiß können nicht alle Teile dieses so weitreichenden und gewichtigen Werkes auf einmal zu Ende gebracht und zur Durchführung übergeben werden. Daher werden sie notwendigerweise sukzessiv erscheinen.

Im übrigen erfolgt die Erneuerung nach gut und sorgsam festgelegten Gesichtspunkten und nicht in einer unsicheren und sich widersprechenden Weise. Denn das „*Consilium*“ hat sich gleich von Anfang an ein wohlgeordnetes Programm zurechtgelegt. Wenn auch das, was bis jetzt herausgegeben wurde, einem, der die Dinge nur von außen sieht, fragmentarisch erscheinen mag, so ist dies in Wahrheit doch im Geist des Urhebers ein kunstvolles, ganzheitliches (*tesserae operis musivi*) Gebilde, das nach und nach fertiggestellt wurde.

2. *Über die Entscheidungsfreiheit der Bischofskonferenz.*

Der Sinn einer lebendigen Liturgie, die in unserer Zeit die Gemüter mehr und mehr bewegt, verlangt sicher eine größere Flexibilität liturgischen Rech-

tes, damit die Liturgie der Eigenart und den Traditionen eines jeden Volkes gerecht werden und die einzelnen Feiern — innerhalb bestimmter Grenzen — den einzelnen Gemeinschaften angepaßt werden können.

Dieses „Consilium“ hatte bei der Erstellung der liturgischen Normen vor Augen, daß den Bischofskonferenzen oder auch teilweise einzelnen Priestern die Möglichkeit einiger Anpassungen gegeben werde.

Was das „Consilium“ über solche Freiheit festgelegt hat, davon will es bestimmt nichts mehr wegnehmen; im Gegenteil: es wünscht diese Freiheit in den zu untersuchenden Riten und vorzulegenden neuen Normen groß herauszustellen (*magni facere*), desgleichen auch in der Geistesbildung der Priester wie auch in Richtlinien, die den Bischofskonferenzen selbst zuzuleiten sind.

Auf solche Art und Weise wird es möglich sein, vielen Wünschen gerecht zu werden, besonders jenen, die sich auf notwendige oder nützliche Adaptationen beziehen, damit die einzelnen Riten dem Geist, den Traditionen und der (geistigen) Eigenart eines jeden Volkes und einer jeden Kultur mehr entsprechen. Hier wird besonders darauf Bedacht zu nehmen sein, was bereits die Konzilskonstitution vorschreibt: „Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen“ (Art. 38). Denn die Liturgie beachtet sorgsam alles, und — so es ihrem Geist entspricht — übernimmt sie, was aus einer gesunden Tradition eines Volkes kommt. Unter diesem Gesichtspunkt können also liturgische Riten entweder eingeführt oder beibehalten werden, wenn sich manche Riten oder Gesten, z. B. die Besprengung mit Wasser, Kniebeugen, Zeichen (*signationes*) etc. von irgendeiner Bischofskonferenz in einem Teil für dieses oder jenes Volk als nützlich erweisen.

Diese Freiheit kann aber nicht den einzelnen Priestern zugesprochen werden, damit wenigstens die substantielle Einheit wirklich erhalten bleibt. Die Priester sollen also fleißig (*sedulo*) dahingehend unterwiesen werden, diese Freiheit im Rahmen der gegebenen Vorschriften zu gebrauchen, die ihnen die neuen Riten und die neuen Normen in einigen Texten, Gesten, in auszuwählenden Handlungen gewähren, damit die Feier wirklich lebendig gestaltet werde. Diese Ungleichheit aber, die sich dann und wann hieraus ergibt, kann nicht als Disziplinlosigkeit, als willkürliche Freiheit oder als zu geringe Liebe zur rechten Ordnung gewertet werden, da sie im Gegenteil der Gebrauch einer legitim gegebenen Erlaubnis und einer legitimen Freiheit ist, der eine große Bedeutung in der Seelsorgsarbeit zukommt.

Dieser Freiheit aber, welche die Schemata dem Zelebranten zuweilen zuerkennen, damit er „je nach Nützlichkeit“ eine Handlung oder einen Text weglassen kann, sind nach Meinung Vieler dann und wann Grenzen zu setzen. Deren Willensmeinung wird das „Consilium“ sorgsam in Betracht ziehen.

3. *Über die Experimente.*

Von allem Anfang an war es der Gedanke des „Consiliums“, bevor der Kirche neue Riten definitiv auferlegt werden, sollen diese vorausgehenden Experimenten unterzogen werden, und zwar in verschiedenen Orten und Gemeinschaften, damit ihre (der Riten) Brauchbarkeit erwiesen werde. Dies geschah bereits, um ein solches Beispiel zu nennen, für den Ritus der Konzelebration. Es geschieht nun auch für den Ritus des Katechumenates der Erwachsenen und für die Begräbnisse. Binnen kurzem wird dasselbe für die Kindertaufe und die Trauung herauskommen. Die Gebiete, welche hier ausgewählt wurden, repräsentieren den ganzen Erdkreis in allen seinen verschiedenen

religiösen und sozialen Verhältnissen, wobei die neueren blühenden Missionsgebiete der Kirche keineswegs ausgeschlossen sind.

Das „Consilium“ hat eine zweifache Art von Experimenten vor Augen: Die *erste* wird vom „Consilium“ selber vorgelegt. Sie bezieht sich auf Schemata, die durch ein genaues Studium und eine entsprechende Prüfung innerhalb seiner Arbeitsgemeinschaften erstellt wurden.

Die Vorgangsweise wäre also diese: Das „Consilium“ überantwortet den liturgischen Kommissionen jeder Nation die Möglichkeit, Experimente anzuordnen und festzulegen — unter Einhaltung gewisser Normen —, sie in verschiedenen Orten und Gemeinschaften, welche hiefür geeignet erscheinen, für eine gewisse Zeit durchzuführen, und zwar mit der Auflage, daß sie darüber einen Bericht über den Erfolg, die Schwierigkeiten und Vorschläge (*suggestionibus*), die eingebracht wurden, vorlegen. Nur, wenn dann alles überprüft ist, kann die Endredaktion eines Ritus erfolgen.

Die *zweite* Art der Experimente wird von den Bischofskonferenzen oder von anderen unter Zustimmung der zuständigen Autorität vorgelegt, vom „Consilium“ geprüft und dann zur Durchführung freigegeben. Diese zweite Art bezieht sich vor allem auf Adaptionen, die in verschiedenen Gegenden notwendig und nützlich erscheinen, damit die Liturgie — in substantieller Einheit mit dem römischen Ritus — der Eigenart und den Gebräuchen eines jeden Volkes entspreche. Es werden auch schon Experimente solcher Art unter der Verantwortung der Bischofskonferenzen durchgeführt. Diese genannten Experimente sind auch für religiöse Gemeinschaften bestimmt. Sie werden denn auch von ihnen praktiziert. So wurde z. B. monastischen Gemeinschaften in Afrika und Madagaskar, deren Klöster zum Großteil eingeborene Mitglieder haben, die Erlaubnis für Experimente zur Gestaltung des Breviers erteilt.

Das „Consilium“ steht diesen Experimenten wohlwollend gegenüber. Es gibt gerne — aber nur *schriftlich* — hiezu die Erlaubnis. Allerdings muß der Termin eines solchen Experimentes fix gegeben sein, sowie die (verantwortliche) Autorität, welche dies regelt, und ebenso die Tauglichkeit jener Gemeinschaft, in der es zur Durchführung kommt.

Von diesen Experimenten erwartet sich das „Consilium“ sogar sehr wertvolle Ergebnisse, die ihm zur Festlegung endgiltiger Texte neuer Riten dienlich sind. Die Erfahrung der ganzen Kirche, der Diözesen und der religiösen Gemeinschaften wird am meisten dazu beitragen, die Liturgie der ganzen Kirche zu ordnen.

4. *Über die allzu starke Vereinfachung der Riten.*

Hierüber wird von vielen hie und da Klage geführt. Ihre Argumente und Wünsche werden die Mitglieder des „Consiliums“ und seine Periti wirklich beachten, so die heiligen Zeichen, durch die wir in das Mysterium eintreten oder unsere Sinne öffnen. Diese Zeichen erfahren unsere größte Wertschätzung. Dabei achten wir aber auf ein Zweifaches: erstens soll eine „vornehme Einfachheit“ gegeben sein, durch die sich nach der Konstitution (Art. 34) die Riten auszeichnen sollen, wobei Wiederholungen zu vermeiden sind, und zweitens wird Wert gelegt auf die Flexibilität bzw. die Angleichung an die geistige Verfassung der Völker, worüber wiederum die Konstitution (Art. 37–40) handelt. Damit nun diese (Angleichung) in den Riten und, wenn es der Fall erfordert — wie es einige aus den Missionsländern erbeten haben — auch in den Texten wirklich zustande kommt, mögen es sich die Bischofskonferenzen unter Wahrung dessen, was in der Konstitution (hierüber) steht, sehr angelegen sein lassen, geeignete Experimente durchzuführen. Sache dieser Konferenzen

ist es dann, für Zeichen, die weniger verständlich erscheinen, wie z. B. der Friedenskuß, der Altarkuß etc. geeignete Änderungsvorschläge einzubringen.

Was die Vereinfachung der Zeremonien und Riten anlangt, die durch die *Instructio altera* vom 4. Mai 1967 vorgenommen wurde, muß sehr wohl beachtet werden, daß die Heilige Ritenkongregation dieses Dokument deshalb herausgegeben hat, um den wiederholten Wünschen vieler und bedeutender Bischofskonferenzen entgegenzukommen. Fast alle Einzelheiten der Vereinfachung sind von den Bischofskonferenzen selber vorgelegt und auch gerne angenommen worden, sofern sie nur dem inneren Wesen (*obiectivitati*) der Riten entsprechen. Das Schema der Missa „normativa“ hat den von der *Instructio altera* vereinfachten Riten fast nichts hinzugefügt. So wird die Reform der Messe ganz allmählich (*sensim sine sensu*) *fortschreitend* und *stufenweise* durchgeführt.

5. *Über die Angleichungen für bestimmte eigene Gemeinschaften*, die für diese auszuarbeiten sind, stellt das „Consilium“ gewiß Erwägungen an und hat diese Frage in der Erstellung der einzelnen Riten vor Augen. Aber vorher muß das allgemeine Schema vorliegen. Denn bei der Ausrichtung der Feiern, z. B. für die Kinder, die Jugendlichen, für weniger Gebildete und für die Kranken, handelt es sich nicht darum, irgendeinen völlig eigenen Ritus zu schaffen, sondern vielmehr darum, gewisse Elemente beizubehalten, zu kürzen oder wegzulassen, sowie einige besser geeignete Texte auszuwählen usw. Dies alles wird im definitiven Schema unter Beachtung der Natur und Bedeutung des jeweiligen Ritus angegeben werden.

6. *Über das Verhältnis von der Liturgie des Wortes und der Liturgie der Eucharistie*. Mancher wundert sich darüber, daß die Liturgie des Wortes mehr Verlängerung erfährt als die der Eucharistie. Auch fehlen solche nicht, welche darin eine Verminderung der gebührenden Verehrung des heiligsten Sakramentes sehen sowie eine gegensätzliche Haltung (*oppositionem*) gegenüber den Dokumenten des Apostolischen Stuhles über die Verehrung des eucharistischen Geheimnisses (vgl. die Enzyklika *Mysterium fidei* und die *Instructio Eucharisticum mysterium*).

Und dennoch stützt sich die nun erweiterte Liturgie des Wortes, die ausdrücklich vom Konzil gewünscht wurde (vgl. die Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, Art. 35, 51–53) auf die allgemeine liturgische Tradition und bringt, was nicht geleugnet werden kann, das theologische Argument (*argumentum*) zum Ausdruck und entspricht durchwegs der Pastoralliturgie.

1) In allen Liturgien des Ostens und des Westens weist die Liturgie des Wortes eine ganz bedeutende Entwicklung auf, deren Ursprung bis auf den Kult in der Synagoge zurückzuführen ist. Die Lesungen aus der Bibel haben immer einen großen Teil der Wortliturgie ausgemacht, mögen diese nun je nach Zahl oder Länge, ausführlicher oder knapper, entsprechend dem (jeweiligen) Ritus oder den Zeitläufen bzw. einer besonderen Vorliebe gehalten worden sein.

Zwischen den Lektionen findet immer ein psalmodischer Gesang statt. Dies ist seiner Natur nach ein Gesang, der in seiner speziellen und eigenen Art zum Ordo missae hinführt. Durch ihn wird das eben vernommene Wort Gottes im Herzen erwogen und ihm mit Freuden geantwortet, so daß der Mensch dadurch in die göttliche Ordnung eintritt, sich das Heilsmysterium aneignet und an ihm teilnimmt.

Es ist nicht vertretbar, anzunehmen, daß die Predigt des Bischofs oder des Priesters in der Liturgie des Wortes immer einen so besonders wichtigen Teil ausgemacht hätte, welcher dann des öfteren deren Zeit mehr als gebührend verzögert hätte. Desgleichen wissen alle, daß das Allgemeine Gebet der Gläubigen (Fürbitten) ein traditionelles Element dieses Teiles darstellt (vgl. *De oratione communi seu fidelium*, Città del Vaticano 1966, pp 163–169).

Dies sind die Elemente der Liturgie des Wortes, wie sie sich aus der Geschichte der Riten erweisen. Es ist bewunderungswürdig, daß niemand in diesen zwanzig Jahrhunderten es als einen Schaden für die Liturgie der Eucharistie angesehen hat, wenn die Liturgie des Wortes einen breiteren Raum einnahm.

2) Dieser in der Tradition verankerte Ordo stützt sich auf ein theologisches Fundament. Denn wenn die Kirche zur Feier der Liturgie zusammengerufen wird, die ihren Herrn verherrlicht, ihm es also verdankt, daß sie aus den Quellen des Heiles schöpfen darf, lebt sie immer ihre Heilsökonomie durch die Riten, Texte und Symbole. Vor allem muß sie sich zum Hören des Wortes Gottes bereit machen, weil Gott durch sein Wort „seine Barmherzigkeit“ (L 1, 78) kundzutun begonnen hat. Wenn die Kirche nun die Heilige Schrift des Gottesvolkes im Alten Bund, die Zeugnisse der Apostel und das Evangelium Jesu vernimmt, erlebt sie die „Wundertaten Gottes“ und hat daran innigen Anteil. Hieraus schöpft sie die Formen des Lobes und Bittgebetes, durch welche sie unter der Leitung des Heiligen Geistes, der durch den Psalmisten gesprochen hat, dem Wort Gottes antwortet. Das amtliche Priestertum (*sacerdotium ministeriale*), ein Charisma eigener Ordnung, interpretiert dann jenes Wort des Heiles in authentischer Weise, das die Herzen durchformt, damit wir nach dem Geiste leben. Das Allgemeine Gebet, welches den Abschluß der Liturgie des Wortes bildet, führt uns zur Teilhabe am Willen Gottes, „der da will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim. 2, 4).

Erst nach Beendigung der Liturgie des Wortes tritt die Kirche an den Tisch der Eucharistie. Die Entfaltung des ersten Teiles aber (des Wortgottesdienstes) hebt diesen, ohne daß dem folgenden Eintrag getan wird, besonders hervor und mißt ihm seine wahre Bedeutung bei. Durch die Liturgie des Wortes vorbereitet, bezeugt die Liturgie der Eucharistie klar und deutlich, wie das Kreuzesopfer das Mysterium der Offenbarung Gottes an die Menschen aufnimmt und zur Vollendung bringt.

3) Das Konzil macht mit Recht die innerste Einheit der beiden Teile der Messe deutlich, aus denen „der eine Kultakt“ entsteht (Konst. *Sacrosanctum Concilium*, Art. 56). Es ist sehr zu bedauern, wenn viele Gläubige die Liturgie des Wortes bisher innerlich als etwas Zweitrangiges gewertet haben, von dem sie leicht und ohne wichtigen Grund dispensiert werden könnten. Wie sollte jemand die Eucharistie voll verstehen, wenn er nicht vorher Christi Gegenwart in seinem Wort verkostet hätte, „da er doch selber spricht, wenn die Heilige Schrift in der Kirche vorgelesen wird“? (ebenda, Art. 7). Sicherlich nimmt die Feier der Liturgie des Wortes eine gewisse Zeit in Anspruch, doch diese Zeit ist notwendig, damit wir in das Mysterium Gottes hineinschreiten können, von seinen Gedanken tiefer erfüllt werden, in den Geist Christi eindringen, mit dem wir durch das Mysterium der Eucharistie aufs innigste verbunden werden. Glaube, Hoffnung und Liebe, welche die Lesungen aus der Bibel, der Psalm, die Homilie sowie das Allgemeine Gebet erweckt haben, fügen uns ganz in Christi Tun ein, der unter den sakramentalen Zeichen von Brot und Wein die Kirche in sein Ostermysterium hineinführt, „bis er wiederkommt“ (1 Kor, 11, 26).

Die Liturgie des Wortes fügt also der Liturgie der Eucharistie in keinerlei Weise Schaden zu, im Gegenteil, wenn sie nur mit jenem Glauben und jener Ehrfurcht gefeiert wird, die das Wort Gottes, in seinen verschiedenen Formen verkündet, verlangt! Wenn aber die Liturgie des Wortes in ungebührlicher Weise verkürzt würde, um einige Zeit einzusparen, so würde dies nicht zur Förderung des eucharistischen Kultes beitragen, sondern dem rechten Geist der Gläubigen und Kleriker, in dem das heilige Opfer gefeiert werden muß, Schaden zufügen.

DIE MISSA NORMATIVA*)

Der Name „Missa normativa“ ist, wie Kardinal Lercaro bemerkte, lediglich eine für die Studien gewählte Bezeichnung, ist also nur als ein Name für dieses erarbeitete Schema einer Meßordnung gedacht, in der dann alle übrigen Meßformen Platz haben sollen. Durch die Missa „normativa“ sollte noch keineswegs ein Fixum festgelegt werden. Auf Seite 371 betonen die „Notitiae“ ausdrücklich: „Die Sache verhält sich folgendermaßen: Die Missa „normativa“ ist nichts anderes als die Messe, wie sie mit ganz wenigen Änderungen nach den Normen der Instructio altera vom 4. Mai 1967 gefeiert worden ist. Und die Messe, die in der Sixtinischen Kapelle am 24. Oktober 1967 zelebriert wurde, ist nichts anderes als die Missa „normativa“ mit all jenen Teilen, die gesungen werden können und auch gesungen wurden.“

Welches sind nun die Teile der heutigen Messe und die der Missa „normativa“? Hier das Schema:

Heutige Messe	Missa „normativa“
Begrüßung des Altares	Gesang zum Introitus
Stufengebet	Begrüßung des Altares
Außer	Kreuzzeichen
Altarkuß	Altarkuß
Antiphon zum Introitus	Begrüßung des Volkes
Kyrie (Gloria) ¹⁾	Bußakt
Begrüßung des Volkes	(Kyrie) (Gloria) ²⁾
Oration	Oration
Lesung	1. Lesung
Graduale	Responsorialpsalm
Alleluja	2. Lesung
Munda cor meum	Alleluja
Evangelium	(Munda cor meum) ³⁾
Homilie	Evangelium
(Credo)	Homilie
Gebet der Gläubigen (Fürbitten)	(Credo)
	Gebet der Gläubigen (Fürbitten)

*) Aus: Notitiae 35, November 1967, S 370 ff.

¹⁾ Wird nicht immer gesprochen.

²⁾ Wenn das Gloria gesprochen wird, fällt das Kyrie aus und umgekehrt.

³⁾ Nach Tunlichkeit

Antiphon zum Offertorium
Offertoriumsgebete (sieben)
Orate fratres
Gabengebet
Präfation
Sanctus
Kanon

Paternoster mit Embolismus

Pax Domini
Brechung des Brotes und Agnus Dei
Gebet vor der Kommunion (drei)
Ecce Agnus Dei
Domine non sum dignus
Corpus Domini nostri
Quid retribuam
Sanguis Domini nostri
Quod ore, Corpus tuum
Antiphon zur Kommunion
(Schweigen oder Hymnus)
Postcommunio

Segen – Ite, missa est
Kuß und Grüßen des Altares

Gesang zum Offertorium
Offertoriumsgebete (drei)³⁾
Gabengebet
Präfation
Sanctus
Kanon
Akklamation des Volkes

Paternoster mit Embolismus
Akklamation des Volkes

Pax Domini
Brechung des Brotes und Agnus Dei
Gebet vor der Kommunion (eines)³⁾
Ecce Agnus Dei
Domine, non sum dignus
Corpus Christi
Quid retribuam³⁾
Sanguis Christi
Quod ore, Corpus tuum³⁾
Gesang zur Kommunion
Schweigen oder Hymnus
Postcommunio

Segen – Ite, missa est
Kuß und Grüßen des Altares

3. Welches ist der Unterschied zwischen der heutigen Messe und der Missa „normativa“?

Kein struktureller Unterschied. Es ist diese (talís) Messe und diese wird sie bleiben. Die Struktur ist durchaus dieselbe. Es wird nichts weggelassen und nichts hinzugefügt.

Es herrscht kein Unterschied bzgl. der laut zu sprechenden Gebete. Vielmehr werden diese Gebete mit Gesang vorgetragen. Die Bußgebete, die früher in der gesungenen Messe nur von den Ministri gebetet wurden, werden nun von den Ministri und vom Volk, d. h. von der ganzen liturgischen Gemeinschaft verrichtet.

Ein Unterschied besteht bzgl. jener Gebete, die vom Zelebranten „leise“ zu sprechen sind. Doch zu diesen Gebeten haben die Gläubigen keinerlei Beziehung (sunt extraneae) und existieren für sie nicht. Auch gehören sie nicht zur Struktur der Messe. Sie kamen in die Messe zur persönlichen Andacht des Zelebranten hinein und zwar für die private Messe. In keinem anderen Ritus der katholischen Liturgie unterbricht der Priester den Ritus, um seine

³⁾ Nach Tunlichkeit.

persönlichen Gebete zu verrichten: nicht im Pontificale Romanum, nicht in den Riten des Rituale Romanum und auch nicht im Officium divinum. Denn kein anderer Ritus sinkt von der gemeinschaftlichen Feier zu einer privaten ab, mit Ausnahme des Officium divinum. Doch hat auch das Officium divinum die Struktur der gemeinsamen Feier in der Rezitation eines Einzelnen bewahrt. Die liturgische Feier aber vermengte da gemeinschaftliche Elemente mit solchen der persönlichen Andacht.

So ist es demnach einsichtig, daß in der Messe, die von einem *Einzelnen* *zelebriert* wird (in der *Missa privata*, wie man zu sagen pflegt), jene persönlichen Elemente des Zelebrierenden erhalten bleiben. Aber es besteht keinerlei Grund, warum alles, wenigstens, was zur gemeinsamen eucharistischen Feier gehört, deren Erneuerung sich die Mutter Kirche zur Aufgabe gemacht hat, erhalten bleiben soll.

Spürbarer stellt sich die Abschaffung mehrerer stillen Gebete beim Offertorium dar. Doch darf man dabei nicht vergessen: 1. diese haben ungebürend und unpassend den gedanklichen Inhalt (*conceptus*) des Kanon vorausgenommen; 2. schon dem Tridentinischen Konzil wurde ein Memorandum mit der Bitte vorgelegt, daß solche Formeln abgeschafft werden sollten, wobei es (das Memorandum) diese zu den Mißbräuchen gerechnet hat, da sie Brot und Wein als „makellose Opfernaben“ und als „Kelch des Heiles“ bezeichneten (vgl. Concilium Tridentinum, ed. Goerresiana, t. VIII, p. 917); 3. neue Formeln würden ganz und gar genügen, welche von erlesener Schönheit sein und alles meiden sollten, was nicht dem Geschehenen entspricht. Sie müßten den eigentlichen Gedanken des Offertoriums zum Ausdruck bringen.

Gewiß könnten, damit die still gesprochenen Gebete, die irgendeinmal in Gebrauch kamen, nicht gänzlich abgeschafft werden und die Erneuerung den Weg der Mitte geht, einzelne Formeln, die in der *Missa „normativa“* angeführt sind, „entsprechend der Tunlichkeit“ *verpflichtend* gemacht werden, wie die neuen, überaus schönen Gebetsformen zum Offertorium, die zu sprechen sind, wenn die Opfernaben zum Altar gebracht werden, oder auch das *Munda cor meum* bzw. bestimmte Gebete zur Kommunion. Der Wunsch der Konzilsväter hat diesen Weg vorgeschlagen, und dies soll nun auch verwirklicht werden. Doch muß dies mit aller weisen Vorsicht geschehen, damit nicht die „*vornehme Einfachheit*“ des Ritus verdunkelt werde und die gesamte Ordnung (*oeconomia*) der Struktur der Riten darin Schaden leide.

Es ergibt sich demnach der Schluß: Die *Missa „normativa“* entspricht durchaus den Forderungen der Konzilskonstitution über die heilige Liturgie sowie den neueren Reformen, die in den Dokumenten des Apostolischen Stuhles veröffentlicht wurden, ebenso auch der gesamten liturgischen Erneuerung in ihren Prinzipien und Normen.

4. *Was ist in jenen Gegenden zu tun, wo nach jahrhundertelanger Gewohnheit das Volk der Messe stillschweigend beiwohnt und ohne Gesang?*

Zur Zeit muß (wohl) dieser Usus beibehalten werden. Doch wird der erleuchtete und eifrige Seelsorger mit einer methodisch-gerechten und entsprechenden Unterweisung darangehen, seine Schäflein über die Notwendigkeit zu unterrichten, im Singen Gott ihr Herz zu öffnen.¹⁾ Zugleich mit der Unterweisung wird er allmählich, beginnend bei den Kindern, einige sehr leichte Melodien den Gläubigen verständlich machen und diese (Melodien) dann in einigen festlichen Messen verwenden können.

¹⁾ „*Modo suaviore et lyrico*“ ist im Deutschen kaum so richtig wiederzugeben.

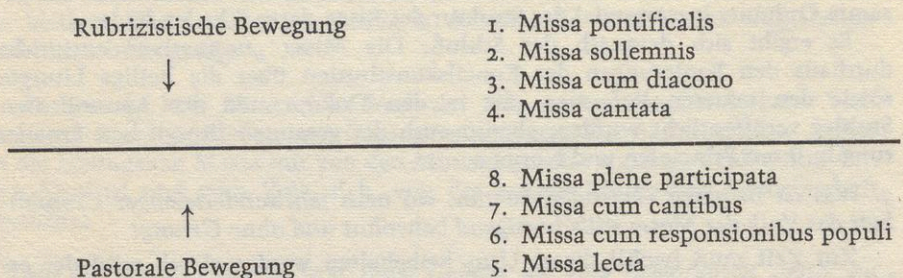
5. Was ist zu tun, wenn in großen Kirchen vier, fünf oder noch mehr Messen für das Volk zelebriert werden?

Hier wird geraten, daß die eine oder andere Messe mit vollem Gesang „zelebriert“ wird. In anderen können, je nach den Möglichkeiten des Zelebranten und der Mitfeiernden, die Gesänge verringert werden. Unter Umständen kann auch die eine oder andere als *Missa lecta* gefeiert werden. Es wird also nichts Wesentliches der heutigen Praxis geändert. Vonseiten des Seelsorgers ist es überaus notwendig, jetzt die schwierige Aufgabe zu vollführen, das Volk durch Unterweisung und geeignete Übungen vorzubereiten, damit alle Messen nach Tunlichkeit und Möglichkeit ein gewisses feierliches Gepräge erhalten.

Die *Missa „normativa“* verursacht also keine besondere Schwierigkeit, die etwa größer wäre, als sie die Seelsorge bisher zu tragen hatte. Die sachlichen Schwierigkeiten werden sich mit der fortschreitenden liturgischen Erziehung glätten.

6. Kann die *Missa lecta* als grundlegende Form (*fundamentum*) der Messfeier gelten?

Auf keinen Fall (*minime gentium*)! Dies würde einen völligen Rückschritt von jeglicher liturgischen Tradition und von jeglichem pastorellen Erfordernis bedeuten. Es ist wahr, daß die Rubriken des *Missale Romanum* in erster Linie die *Missa lecta* im Auge haben; doch bedeutet dies (nur) die Folgeerscheinung einer geschichtlichen Entwicklung der Rubriken, nicht aber die eigentliche Geltung dieser Meßform. Wenn es sich um die *Missa in cantu* handelt, dann muß man auf die *Missa Pontificalis* als ihren Ausgangspunkt zurückgreifen, die im „*Caeromoniales Episcoporum*“ beschrieben wird. Die *Missa sollemnis* und die *Missa cantata* entstanden aus einer Verkümmernng bzw. Vereinfachung der *Missa pontificalis*. Demnach gibt es für die heutigen Rubriken der liturgischen Bücher zwei Grundmomente der Entwicklung der Meßfeier: ein rubrizistisches und ein pastorales. Die erste (Entwicklung) ist die (kirchlich) offizielle, die andere kam von außen her, und zwar unter dem Druck der Erneuerungsbewegung, wie dies aus dem folgenden Schema ersichtlich ist:



Das Schema zeigt, daß die *Missa ordinaria* (festiva) der christlichen Gemeinde in ihrer hierarchischen Ordnung schon von Anfang an die Meßfeier war, die vom Bischof mit seinem ganzen Presbyterium und dem Volke gefeiert wurde (1).

Diese Form der Meßfeier nimmt in der Folge (*sensim sine sensu*) unwillkürlich den Charakter einer solchen Feierlichkeit an Zeremonien und Assistenz

an, daß sie die zweite Form (2) bedingte, die für Gemeinschaften mit geringerer Teilnahme oder, wenn der Bischof nicht anwesend war, geeigneter waren. Doch war diese Form zu hoch für kleine liturgische Gemeinschaften. Dann entstand eine neue Form (3). In kleinen Pfarreien, wo nur ein Pfarrer als Liturge existierte, wurde schließlich die Form der Zelebration weiterhin reduziert (4). So wurde die ganz feierliche Form vereinfacht, um auf die Notwendigkeiten und Erfordernisse des Volkes Bedacht zu nehmen. Dabei wollte man aber doch die Feierlichkeit des eucharistischen Gottesdienstes immer bewahrt wissen.

Doch leider war dies nicht der letzte Schritt nach abwärts. Im Laufe der Zeit bürgerte sich jene Privatmesse, die ihren Grund in der persönlichen Andacht des Zelebranten und in der Notwendigkeit, den Stiftungen an Wochentagen Genüge zu tun, hatte, auch auf dem Gebiet des pastoralen Lebens ein. So wurde sie die Form der pfarrlichen Gemeinschaftsmesse auch an den Sonntagen. Es wurde die *Missa lecta* zur Normalform der sonntäglichen Pfarrmesse.

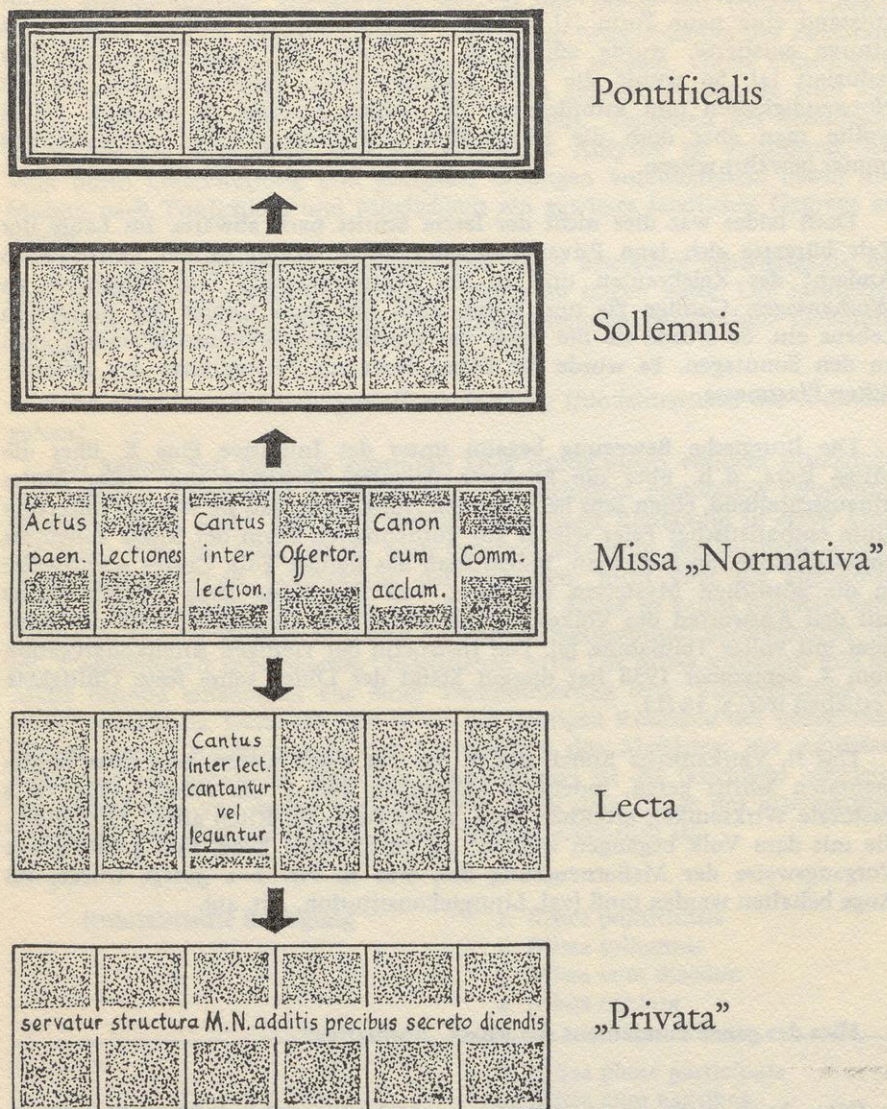
Die liturgische Bewegung begann unter der Initiative Pius X. über die *Missa lecta*, d. h. über die konkrete damalige Situation mit vieler Mühe hinausschreitend, einen sehr bedeutenden Aufstieg, so daß sie von der untersten Stufe eucharistischer Feier wieder zur vornehmeren Form der *Missa sollemnis* emporgelange. So kam man, indem man das heilige Volk Gottes schrittweise in die göttlichen Mysterien einführte, von der *Missa lecta* (5) zur Messe mit den Antworten des Volkes (6), zur Messe mit Gesang (7) und zur Meßfeier mit voller Teilnahme (8). Die *Instructio* der Heiligen Ritenkongregation vom 3. September 1958 hat diesem Stand der Dinge seine feste Gültigkeit verliehen (Nr. 3, 28 ff.).

Das II. Vatikanische Konzil hat in der Tat einen neuen, und zwar fundamentalen Schritt getan, indem es anordnete, daß 1. die Messe „eine volle pastorale Wirksamkeit erreichen muß, 2. die Form der Riten allen „Meßfeiern, die mit dem Volk begangen werden“ zu entsprechen habe, und 3. die ganze Vorgangsweise der Meßerneuerung das, was in Nr. 1–2 gesagt wurde, im Auge behalten werden muß (vgl. Liturgiekonstitution, Art. 49).

Hier das ganze Fundament der *Missa „normativa“*.

1. Diese kann nicht sein: eine Messe mit höchster Feierlichkeit (Pontifikalmesse);
2. nicht eine Messe, die in pastoraler Hinsicht sehr dürftig ist (*Missa lecta*);
3. sie verlangt aber eine Form der Riten, die den Meßfeiern „mit dem Volk“ entsprechen.

Das folgende Schema bringt diese Mittelstellung der Missa „normativa“:



Aus dem Schema wird als *einziges* (unicum) (Vollzugs-)Element, das nie *unterbleiben* darf, deutlich, daß nämlich der interlektionare Gesang von seiner Natur her gesehen gesänglich vorgetragen werden muß. Das Wesen dieses Gesanges ist es, daß er immer zwischen dem versammelten Volk und dem Kantor, bzw. wenn ein solcher fehlt, zwischen Volk und Priester selbst, gesungen werden soll. *Jedoch*, wenn der Priester gesangesunkundig ist oder nicht zu singen vermag, wird der Text selber rezitiert, choraliter, von Priester und Volk, oder vom Priester allein, wie dies auch jetzt in der Missa lecta geschieht.

Das Schema zeigt zugleich, daß die Missa „normativa“ die Mitte zwischen den heutigen verschiedenen Meßformen darstellt. Wenn die rituellen Elemente vermehrt werden, wie die Ministri oder die Zeremonien, steigt sie zur Missa sollemnis oder pontificalis auf; wenn aber der Gesang verringert oder überhaupt ausgeschaltet wird, sinkt sie zur Missa lecta herab.

In allen Formen aber, seien sie höher oder tiefer, bleiben die Strukturelemente dieselben.

Diese bleiben auch in der Missa „privata“, aber es werden gewisse Formeln hinzugefügt werden, die der persönlichen Andacht entgegenkommen.

Auf diese Weise wird die Einheit des substantiellen Ritus gewahrt und ein gewisse Flexibilität ermöglicht, daß je nach den persönlichen oder gebietsmäßigen Gegebenheiten das eine oder andere Element hinzugefügt oder weggelassen wird, entsprechend der Fassungskraft und der Teilnahme des Volkes. Dies ist ganz und gar im Geiste der Liturgiekonstitution.

7. *Das Schweigen.* Die Augenblicke des Schweigens in der Messe sind von großem Nutzen. Es liefen viele Petitionen ein, daß diese einen größeren Raum einnehmen sollen, und dies werden sie auch. Einige wollen, daß nach der Liturgie des Wortes eine Zeit zur stillen persönlichen Meditation eingeführt werde, damit das Volk Gottes in die Kunst der Meditation eingeführt werden könne. Solches geschieht (bereits) z. B. in Holland, und zwar mit großem geistlichen Nutzen. Doch nicht überall scheint diese Praxis erfolgreich zu sein, wie in jenen Gegenden, wo das Volk ein lebhaftes Temperament hat (*vividiores*). Dies ist der Grund, weshalb wieder andere sagen, es sollten keine Pausen des Stillschweigens und der Nichtbeschäftigung sein. Bewußt und mit Recht werden solche Pausen des Schweigens „je nach Tunlichkeit“ entsprechend den Verhältnissen den einzelnen Gegenden und Personen angegeben werden. Den einen oder anderen Modus wird die kompetente Autorität wählen.

8. *Die Teilnahme des Volkes.* Die Konsultoren des „Consilium“, die mit der Erstellung der Missa „normativa“ betraut waren, sowie die Väter, welche sie approbierten, waren niemals der Auffassung, daß die Teilnahme der Gläubigen an der heiligen Liturgie das *exklusive* Prinzip der liturgischen Reform sein dürfe.

Dennoch hatte man jenes Prinzip vor Augen, das in der Liturgiekonstitution in Art. 14 ausgesprochen ist: „Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie *auf* die *stärkste* zu beachten, ist sie doch die erste und notwendige Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen.“

1) Die Liturgiekonstitution hat der liturgischen Reform hinsichtlich „der zu ändernden Teile“ ein zweifaches Ziel gesetzt, nämlich: „die Texte und Riten müssen so geordnet werden, daß sie das Heilige, das sie bezeichnen, in klarer Form zum Ausdruck bringen“, und daß es „das christliche Volk, soweit dies möglich ist, leicht aufnehmen und daran in voller, tätiger und der Gemeinschaft eigenen Feier teilnehmen kann“ (*Sacrosanctum Concilium*, Art. 21).

2) Eine Messe, die nur unter Assistenz eines Ministranten gefeiert wird, stellt eine der legitimen Formen der liturgischen Feier dar und muß beibehalten werden. In ihr finden sich alle Elemente des sakramentalen Aktes und der Feier des Kultes. „Auch wenn keine Gläubigen anwesend sein können, ist sie dennoch ein Akt Christi und der Kirche“ (Dekret über das Leben und den Dienst der Priester, *Presbyterorum Ordinis*, Nr. 44).

Dennoch muß diese „private“ Art der Zelebration als eine in Bezug auf den gegebenen Idealtyp verminderte Form angesehen werden, da dieser vom *Zeichen* her gesehen deutlicher macht, daß die Eucharistie das Opfer Christi

und der Kirche, der Gipfel „des gesamten öffentlichen Kultes des mystischen Leibes Jesu Christ ist, nämlich des Hauptes und seiner Glieder“ (vgl. die Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, Art. 7). Wenn die Messe mit dem versammelten Volke Gottes (= Kirche) gefeiert wird, erscheint die Eucharistie klarer als „Mittelpunkt des gesamten christlichen Lebens“ (Instr. *Eucharisticum Mysterium*, Nr. 6) und der Gipfel, zu dem das Tun der Kirche hinstrebt (vgl. *Sacrosanctum Concilium*, Art. 10).

3) Das Schema der Missa „normativa“ enthält in pädagogischer Hinsicht eine Fülle von Elementen (*summa elementorum*), die nicht wenig zur Unterweisung der Gläubigen beiträgt, damit sie leichter als im heutigen *Ordo missae* die volle Kenntnis des „Geheimnisses des Glaubens“ erlangen (vgl. *Eucharisticum mysterium*, Nr. 15).

Hier wären folgende Elemente zu nennen: eine klare Grundstruktur, die sich auf alte Traditionen stützt (*structura fundamentalis et traditionalis*), wo (alles) weggelassen ist, „was dem innersten Wesen der Liturgie weniger entspricht oder sich als weniger geeignet erwies“ (vgl. *Sacrosanctum Concilium*, Art. 21); ferner die harmonische Anordnung der Teile, der Reichtum der Texte, die aus dem Schatz der Überlieferung genommen oder neu erstellt wurden; schließlich die Verwendung von Riten und Gesten, die sich durch Einfachheit, Vornehmheit und Durchsichtigkeit auszeichnen (vgl. *Sacr. Concilium*, Art. 34).

4) Zuweilen sind Versuche unternommen worden, die Missa „normativa“ der Bischofssynode in einem durchaus falschen Licht darzustellen, als sei sie eine „Bejahung der heutigen weitverbreiteten Irrtümer einer neuen Theologie auf liturgischem Gebiet“, und als würde durch die Missa „normativa“ in den Herzen der Gläubigen die Gewalt des amtlichen Priestertums verringert, indem sie den ganzen Sinn der Messe dahin verschiebe, daß das Opfer von der Gemeinde (allein) dargebracht werde. Solche Behauptungen entbehren jeglichen Grundes und können auf keinen Fall aufrecht (*sustineri*) erhalten werden.

Die Missa „normativa“ vermindert nicht das sakramentale Amt des Zelebranten, der „in der Person Christi“ handelt, ja, es stellt dieses nach der Vorschrift der Konzilskonstitution über die heilige Liturgie sogar stark heraus, wo über den von jedem je eigenen Dienst die Rede ist: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das zu tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt (Art. 28).

In der Missa „normativa“ vollzieht der zelebrierende Priester alle wesentlichen Aufgaben, die die Charismen, welche aus der Priesterweihe kommen, hervorheben, nämlich das Amt des *Vorstehers* der liturgischen Gemeinde sowie jenes des *amtlichen Priesters*. Die mit lauter Stimme zu betenden Orationen, das eucharistische Hochgebet nicht ausgenommen, der Dienst am Wort, die Vollziehung und Austeilung des Sakramentes, zeigen ihn klar und deutlich als den „Diener“ („*ministerium*“) Christi, des Wortes, des Sakramentes und der versammelten Kirche, damit diese mit ihm das Opfer darbringe: „wir, deine Diener, aber auch dein heiliges Volk“.

Daher folgt diese neue Anordnung der Riten in der Missa „normativa“ wie auch in den übrigen Riten, welche sich die liturgische Erneuerung zum Ziel gesetzt hat, den Vorschriften der Konstitution und bedeutet eine sinn-gemäße Entwicklung der begonnenen Reform, die durch die Instruktionen *Inter Oecumenici* (26. 9. 1964) sowie *Tres abhinc annos* (4. 5. 1967) begonnen wurde.

DAS GRADUALE SIMPLEX

ZUR VERWENDUNG IN KLEINEREN KIRCHEN

Soeben gestattete die Ritenkongregation die Verwendung des „Graduale simplex in usum minorum ecclesiarum“, das von der Studienkommission des Liturgierates für die Herausgabe der Gesangbücher hergestellt und ebenfalls vom Rat approbiert worden war.

Außer dem Promulgationsdekret veröffentlichen wir die dem Graduale simplex vorangestellten Bemerkungen (Praenotanda), in denen sein Charakter, seine Bedeutung, sein Zweck und Gebrauch klar aufgezeigt werden.

RITENKONGREGATION

Prot. n. U. 7/966

DEKRET

In Gehorsam gegen die Bestimmungen des II. Allgemeinen Vatikanischen Konzils in der Konstitution über die heilige Liturgie bezüglich der Schaffung einer Ausgabe mit einfacheren Melodien des gregorianischen Chorals für den Gebrauch kleinerer Kirchen [Art. 117], damit dadurch die tätige Teilnahme des ganzen Volkes an den feierlich mit Gesang gehaltenen heiligen Handlungen wirksamer erreicht werde, ließ der Rat zur Durchführung der eben genannten Liturgiekonstitution das „Graduale simplex zur Verwendung in kleineren Kirchen“ zusammenstellen. Es enthält ziemlich leichte Gesänge für das „Proprium Missae“, die anstelle der reicher entfalteten Melodien des Graduale Romanum zur Verfügung gestellt werden.

Die genannte Ritenkongregation aber gestattet den kleineren Kirchen die freie Verwendung des Graduale simplex, nachdem es von Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. approbiert wurde. Man darf es nach den im Graduale simplex selbst enthaltenen Normen verwenden, wenn nicht in Zukunft andere Bestimmungen getroffen werden.

Alle gegenteiligen Bestimmungen sind dadurch aufgehoben.

3. September 1967

Giacomo Kardinal Lercaro
Erzbischof von Bologna
Vorsitzender des Rates zur
Durchführung der
Liturgiekonstitution

Arcadio M. Kardinal Larraona
Präfekt der Ritenkongregation
+ Ferdinando Antonelli
Titularerzbischof
Sekretär des „Coetus 25“

VORBEMERKUNGEN

I. Der Charakter dieser Ausgabe

1. Aus dem Verlangen, den sakralen Gesang und die tätige Teilnahme der Gläubigen am heiligen Opfer, wenn dieses feierlich mit Gesang gehalten wird, zu fördern, bestimmte das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil in der Liturgiekonstitution, daß außer der Vollendung der „Editio typica“ der gregorianischen Gesänge auch eine „Ausgabe mit einfacheren Melodien für die

Verwendung in kleineren Kirchen“ geschaffen werden sollte (Art. 117). Diesem Wunsch der Konzilsväter Folge leistend, haben Fachleute die vorliegende Ausgabe von Gesängen für das „Proprium Missae“ geschaffen. Sie ist für jene Kirchen bestimmt, in denen eine richtige Wiedergabe der reicher entfalteten Melodien des Graduale Romanum nur schwer möglich ist.

2. Das Graduale Romanum soll von der Kirche wegen seines wunderbaren Gehaltes an Kunst und Frömmigkeit, mit denen es so reichlich ausgestattet ist, in höchster Wertschätzung gehalten werden und seine Geltung ungeschmälert bewahren. Daher ist zu wünschen, daß es in jenen Kirchen entsprechend Verwendung finde, die sich eines Sängerkchores erfreuen, der die notwendige technische Ausbildung besitzt, so daß sie pflichtgemäß die reicheren Melodien verwenden können.

Es wird sogar empfohlen, auch in den kleineren Kirchen, die das Graduale simplex verwenden, einige Teile, vor allem aber die leichteren und nach der bisherigen Überlieferung beim Volk gebräuchlicheren, aus dem Graduale Romanum beizubehalten.

3. Das Repertoire der zwei Bücher muß also nicht notwendig getrennt verwendet werden; vielmehr kann eine gewisse Mischung der aus beiden Quellen geschöpften Formen einer größeren und willkommenen Abwechslung dienen.

4. Wenn das Graduale simplex also nach kluger Einsicht verwendet wird, macht es den musikalischen Schatz der gregorianischen Melodien durchaus nicht ärmer, sondern bereichert ihn sogar. Und zwar erstens bezüglich der Auswahl der Texte, da es andere, im römischen Missale bisher nicht enthaltene, in den liturgischen Gebrauch einführt; zweitens auch hinsichtlich der Melodien, weil nicht wenige andere aus dem authentischen Schatz der gregorianischen Quellen aufgenommen und vorgelegt werden; drittens aber auch in pastoraler Hinsicht, indem es die Möglichkeit bietet, auch in kleineren Gemeinden die Meßfeiern mit Gesang zu vollziehen.

II. Die angewandten Kriterien

5. Damit man die Eucharistiefeier überall in ausgezeichneterer Form, d. h. mit Gesang, begehen und die Beteiligung der Gläubigen an ihr erreichen kann, war es durchaus notwendig, einfache Melodien zur Verfügung zu stellen.

6. Diese einfachen Melodien konnten jedoch nicht aus den kunstvolleren des Graduale Romanum gewonnen werden, da man aus ihnen unmöglich einige Noten oder Melismen streichen konnte; noch schien es dem Werk angemessen, neogregorianische Melodien für die Texte des Missale Romanum neu zu schaffen.

7. Daher wurden aus dem Schatz des gregorianischen Chorals authentische Melodien ausgewählt, die dem beabsichtigten Zweck entsprachen, und zwar sowohl aus den schon vorhandenen „Editiones typicae“ als auch aus handschriftlichen Quellen der römischen oder anderer lateinischer Riten.

8. Aus dieser neuen Auswahl von Melodien ergab sich aber auch, daß eine neue Textreihe entstand, denn nur selten fand sich eine einfache Melodie in Verbindung mit denselben Worten, die im Missale stehen. Sooft man also eine solche Übereinstimmung nicht erzielen konnte, wählte man Teile, die dem Text des römischen Missale ähnliche oder wenigstens sinnverwandte Worte enthielten. Öfters kommt jedoch der Text einer aus einem Psalm genomme-

nen Antiphon, die keine einfache Melodie hat und daher nicht als Antiphon verwendet werden konnte, als Vers im Psalm selbst vor, der nach der Antiphon zu singen ist.

Weil daher diese neuen Texte aus rein musikalischen Gründen gewählt wurden, dürfen sie keinesfalls ohne Noten verwendet werden.

III. Die Form der Gesänge

9. Für die Gesänge zum Einzug, zur Opferung und Kommunion wird jene Form verwendet, die aus einer nach den Psalmversen zu wiederholenden Antiphon besteht.

10. Für die Gesänge zwischen den Lesungen findet man je nach den verschiedenen Zeiten des Jahres:

a) einen Responsorialpsalm mit einem Psalmvers oder dem Alleluja als Kehrsvers.

b) einen Psalm ohne Kehrsvers, der mit seinem traditionellen Namen als Traktus bezeichnet wird.

c) Das Alleluja mit einigen Psalmversen für die Zeit, in der man Alleluja singt, oder eine andere Akklamation zum Evangelium ohne Alleluja für die Zeit von Septuagesima bis Ostern.

IV. Der Aufbau der Meßformulare

11. Im Proprium de Tempore hat nicht jeder Sonntag eigene Gesänge, sondern für jede liturgische Zeit werden ein oder mehrere Formulare geboten, die an den Sonntagen eben dieser Zeit verwendet werden dürfen.

Jedes Herrenfest hat jedoch seine eigenen Gesänge.

12. Im Proprium de Sanctis findet man eigene Meßgesänge für jene Feste, die den laufenden Sonntag verdrängen.

13. Die gemeinsamen Messen der Heiligen sind in gleicher Weise angeordnet wie das Commune des römischen Missale, jedoch so, daß für die einzelnen Kategorien der Heiligen nur ein Formular geboten wird, das aber für die verschiedenen Teile der Messe mehrere Gesänge enthält, so daß man aus ihnen den einen oder anderen wählen kann, der für den betreffenden Heiligen besser paßt.

V. Die zur Ausführung der Gesänge des Graduale simplex erforderlichen Personen

14. Unter Beachtung des in der Liturgiekonstitution niedergelegten Grundsatzes, daß „jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun soll, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (Art. 28), ergibt sich aus der Struktur der Gesänge des Graduale simplex folgendes:

a) Der Kantor stimmt die Antiphonen an und singt die Verse der anderen Psalmen vor, worauf das Volk antwortet. Der Psalm kann auch von einer Schola gesungen werden.

b) Die Gemeinde der Gläubigen soll die Antiphonen und die Kehrsverse zu den Psalmen zwischen den Lesungen singen. Manchmal wird man auch einen Teil der Gläubigen der Schola zuteilen können; doch sollten geziemenderweise wenigstens die Kehrsverse zu den Psalmen zwischen den Lesungen in Anbetracht ihres Charakters und der Leichtigkeit der Gesänge von der ganzen Gemeinde vorgetragen werden.

VI. Der Gebrauch des *Graduale simplex*

15. Zum Einzug, zur Opferung und Kommunion wird die Antiphon je nach den Verhältnissen mit einem oder mehreren Psalmversen gesungen.

Nach den Psalmversen wird die Antiphon wiederholt; doch kann man die Verse frei auswählen, auch unter Auslassung einiger der angegebenen Verse, jedoch so, daß der Zusammenhang gewahrt bleibt. Zum Introitus und zur Communion singt man zum Schluß „Gloria Patri“ und „Sicut erat“, wobei die beiden Verse in einen einzigen zusammengezogen werden, wie es bei den Communionen angegeben ist.

Beim Singen des Psalmes bleiben die beiden eigentümlichen Elemente des Psalmtones gewahrt, nämlich das Initium, womit der Schluß der Antiphon mit der Dominante des Psalmes verbunden wird, und die Schlußkadenz, die den letzten Ton des Psalmes an den Anfang der Antiphon anschließt.

16. Der Gesang zwischen den Lesungen ist folgendermaßen geordnet:

a) In der Zeit, in der Alleluja gesprochen wird, singt man einen Psalm mit einem Kehrvers aus dem Psalm und das Alleluja mit wenigstens einem Vers, oder nur einen Psalm mit Alleluja als Kehrvers.

b) In der Zeit, in der kein Alleluja gesprochen wird, singt man einen Psalm mit einem Kehrvers aus dem Psalm und ad libitum eine Antiphon als Akklamation zum Evangelium mit mindestens einem Vers, oder einen Psalm ohne Kehrvers, d. h. einen Traktus, und ad libitum eine Akklamationsantiphon, wie oben angegeben.

c) Zur Osterzeit singt man einen Psalm mit Alleluja als Kehrvers oder das Alleluja mit seinem Psalm.

Wenn zwei Psalmen der gleichen Art angegeben sind, genügt es, einen davon zu wählen.

Aus dem Psalm werden aber immer wenigstens 5 Verse gesungen, die, wenn mehr Verse angegeben sind, ad libitum gewählt werden können.

17. Wenn für dieselbe Zeit mehrere Formulare geboten werden, kann man nach Belieben das eine oder andere wählen, wie es günstiger scheint. Ja es können sogar einige Teile aus dem einen, die übrigen aus einem anderen Formular genommen werden.

18. Zur Kommunion kann man immer den Psalm 33 „Benedicam Dominum“ mit dem Kehrvers „Alleluja“ oder „Gustate“ singen.

KOMMENTAR

Das Approbationsdekret und die Vorbemerkungen des *Graduale simplex* sind ganz klar in ihrem Wortlaut und enthalten alle Hinweise, daß man sich einen genauen Begriff von dem Werk machen kann. Trotzdem wird es nicht überflüssig sein, manche Punkte hervorzuheben. In der Tat stellt die Publikation eine so gewaltige Neuerung in der Geschichte der Liturgie dar, daß es sich der Mühe lohnt, einige Merkmale hervorzuheben, um so die ungeheure Tragweite des Werkes besser verständlich zu machen.

1. Die Notwendigkeit des *Graduale simplex*

Das Werk war notwendig. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nichts anderes getan, als diese dringende Notwendigkeit zur Kenntnis zu nehmen und mit Art. 117 der Liturgiekonstitution Abhilfe dafür zu verordnen.

Tatsächlich ist die mit Gesang gefeierte Messe die maßgebende Form einer festlichen Zelebration, wenn eine Pfarrfamilie oder eine kirchliche Gemeinschaft sich versammelt. (Vgl. Instruktion über die Musik in der Liturgie [ISM] vom 5. März 1967, Nr. 5, 6, 16, 27). Außer die Kulthandlung auszuzeichnen und feierlicher zu gestalten, bringt der Gesang auch die Empfindungen des Gottesvolkes stärker zum Ausdruck, bezeugt den freudigen Charakter des gemeinsamen Lobes der zum neuen Leben auferstandenen Christen und ist ein wirksames Zeichen der Einheit der Versammelten (ISM, Nr. 5 und 16).

Mit dem Graduale Romanum, welches das Proprium der Messe mit mehr oder weniger reich entfalteten Melodien enthält, legt die Kirche ein durchaus gültiges Modell des liturgischen Gesanges vor. Jedoch berücksichtigt es noch nicht die Erfordernisse oder Möglichkeiten der Sänger oder der Schola des größeren Teiles der Pfarreien oder Gemeinschaften von Gläubigen, die auf der ganzen Erde verstreut sind. Viele gregorianische Stücke der Sammlung des Graduale Romanum setzen infolge ihres hohen Niveaus und ihrer fein ausgearbeiteten Technik (die erst in diesen letzten Jahren wiederentdeckt wurde), eine Fähigkeit und ein Können voraus, die nicht Gemeingut aller Chöre sein, noch von jedem Milieu verlangt werden kann. Die vom hl. Papst Pius X. eingeleitete gregorianische Restauration mußte auch unter diesem pastoralen Gesichtspunkt erst vollendet werden: jeglichem Milieu eine von der Kirche vorgelegte Sammlung zugänglich zu machen und die Teilnahme der Gläubigen durch ein für sie geeignetes Repertoire zu aktivieren. In diesem Sinn kann man das Graduale simplex eher als eine Fortsetzung und nicht als eine Reform des vom hl. Papst Pius X. unternommenen Werkes deuten. Es ist das Verdienst der gegenwärtigen Instanzen der Liturgiereform ein so dringend notwendiges Werk in möglichst kurzer Zeit verwirklicht zu haben, da sie es unter die allerersten Sorgen und Projekte einreihen und es offensichtlich nach den Kriterien der heutigen liturgisch-pastoralen Erneuerung ausrichten.

Mit dem Graduale simplex wird jeder Gemeinde die Möglichkeit gegeben, das von der Kirche für den feierlichen Vollzug der Eucharistie vorgelegte Repertorium auszuführen. Und so müßten die mißbräuchlichen Auslassungen des Propriums in den gesungenen Messen oder die Zwitterformen aufhören, daß man Stücke des Graduale Romanum „recto tono“ rezitiert oder in den Psalmtönen singt.

2. Eine glückliche Ergänzung des Graduale Romanum

Im rechten Licht betrachtet macht das Graduale simplex dem Graduale Romanum keine Konkurrenz, noch viel weniger führt es zu einer Abschaffung des letzteren, sondern stellt dessen glückliche und notwendige Ergänzung dar. Tatsächlich sind die beiden Gradualien nicht als zwei vollkommen voneinander unabhängige Werke zu betrachten, sondern wie eine einzige große Sammlung, aus der man je nach den Erfordernissen der örtlichen Verhältnisse und den besonderen Umständen ohne irgendwelche Vorurteile schöpft (vgl. ISM, Nr. 9, 10). So kann man von einer wahren Verschwisterung der zwei Ausgaben sprechen.

Daher wird z. B. eine Ordensgemeinschaft, in der alle Voraussetzungen für eine fruchtbare Verwendung der gregorianischen Stücke mit mehr oder minder melismatischen Melodien bestehen, weiter nach der Version des Graduale Romanum singen; andere Gemeinschaften hingegen, welche für die ausschließliche Verwendung des Graduale Romanum auf Schwierigkeiten stoßen, werden

nach dem einen oder anderen Stück des Graduale simplex greifen können wie z. B. für den Responsorialpsalm, das Offertorium oder die Communio. So bietet das Graduale simplex auch für Orte, wo man die Messe täglich singt, die Möglichkeit, wenigstens das eine oder andere Stück des Repertoriums zu variieren, wenn während der Woche immer dasselbe Formular wiederkehren müßte. Wenn das Graduale simplex schon für das Milieu von Ordensgemeinschaften Vorteile und Erleichterungen bringt, so trifft dies selbstverständlich in noch unvergleichlich höherem Maß auf alle anderen Lebenskreise zu.

Mit einem Wort, die gegenwärtige große Sammlung des Propriums im gregorianischen Choral – die ein aus dem Graduale Romanum und dem Graduale simplex bestehendes *Ganzes* bildet – bietet Vorteile für alle Verhältnisse, auch die der Ordensgemeinschaften nicht ausgenommen, und ermöglicht es vor allem, die Messe immer zu singen, indem es diese feierliche Form erleichtert, die bei der gemeinsamen Eucharistiefeier immer wünschenswert und vorzuziehen ist (ISM, Nr. 27).

3. Die Neuerungen des Graduale simplex

Obwohl das Graduale simplex die gegenwärtige gregorianische Sammlung des Meßpropriums vervollständigt und im Grunde eine Erweiterung dieses Repertoriums darstellt, bringt es doch große Neuerungen, die man in folgende vier Punkte zusammenfassen kann: a) Pluralismus der Gesangstexte für das Proprium; b) Schaffung eines „Commune de tempore“; c) Wiedereinführung des Responsorialpsalmes; d) Schaffung einer Sammlung von Psalmversen und freie Auswahl derselben.

a) *Pluralismus der Gesangstexte für das Proprium*

Um ein leicht ausführbares Repertoire zu schaffen, waren weder eine Verkürzung oder Umwandlung der melismatischen Melodien des Graduale Romanum noch neugregorianische Kompositionen im pseudogregorianischen Stil denkbar. So blieb die *einzige* Lösung, auf authentische, alte Melodien zurückzugreifen, die untrennbar mit einem schon ausgewählten liturgischen Text verbunden sind. Diese schon seit ungefähr einem Jahrtausend feststehenden und mit leichten, meistens syllabischen Melodien versehenen Texte entsprechen – außer in seltenen Ausnahmefällen – in ihrem vollständigen Wortlaut nicht den Texten des Propriums im Graduale Romanum. Es wurden deshalb jene Texte ausgewählt, die eine direkte oder indirekte Beziehung zu den jetzigen Missaletexten haben, um so eine gewisse Kontinuität der Tradition sicherzustellen. So kommt es nicht nur zu einer melodischen, sondern auch einer textlichen Bereicherung des Meßpropriums. Bei der Unveränderlichkeit der Texte des Meßpropriums seit tausend Jahren – ausgenommen natürlich die mehr oder weniger glücklich gelungenen Formulare der „neuen“ Messen, besonders der letzten Zeiten – stellt dies eine epochemachende Neuerung dar, die endlich den fruchtbaren Grundsatz einer gewissen Abwechslung und Freiheit der Texte verwirklicht, einer Abwechslung und Freiheit jedoch, der von der Autorität der Kirche feste Grenzen gezogen sind. Dieses Abrücken von einem zu starren Festlegen übermäßig begrenzter Texte ist vollkommen im Einklang mit dem Geist der liturgischen Reform und stellt einen bemerkenswerten Fortschritt dar: ein gutes Vorzeichen für eine organische Entwicklung weiterer Stufen der eingeleiteten Reform. Die Gewährung von besonderen Indulgenzen, die durch Nr. 32 der ISM wiederbestätigt wurde, die zum Einzug,

zur Opferung und Kommunion gesungenen liturgischen Texte durch andere zu ersetzen, findet auf diese Weise ein Vorbild im offiziellen Repertoire der Kirche.

Das erste und grundlegende charakteristische Merkmal des *Graduale simplex* ist also ein Pluralismus der Gesangstexte für das *Meßproprium*. Das ist der große neue Grundsatz, der von der liturgischen Reform zugelassen und nunmehr verwirklicht wurde, und zwar nicht nur für den zentralen Teil der Messe selbst, wie es der Kanon ist, sondern auch und logischerweise noch früher für andere Teile der Messe, wie jene des *Propriums*, die im *Graduale simplex* veröffentlicht wurden.

b) *Das „Commune“ der Zeit*

Aus dem *Missale* ist uns das „*Commune*“ der Heiligen bekannt: es sind die *Meßformulare*, die für verschiedene Heilige verwendet werden, ohne daß es ein eigenes Formular für jedes einzelne Fest gibt. Die Bedeutung eines solchen „*Commune*“ ist mit der gegenwärtigen Liturgiereform bei weitem gestiegen, da diese – immer im Hinblick auf die *gesungene* Messe – gestattet, ein reduziertes Repertoire anzunehmen, während für die Lesungen ein Zyklus mit täglicher Abwechslung existiert, der sich sogar auf mehrere Jahre erstreckt und in einer beträchtlichen Zahl von Nationen und Diözesen bereits „ad experimentum“ in Übung ist.

Nun hat das „*Commune*“ der Heiligen eine kleine Änderung erfahren: Anstelle mehrerer Formulare für eine Kategorie von Heiligen gibt es nur ein einziges. Jedoch wurde für den Eingang, die Opferung, die Kommunion und die Psalmen zwischen den Lesungen mehr als ein Gesang eingereiht. Das erlaubt eine Auswahl sowohl nach den örtlichen Verhältnissen, d. h. nach den Möglichkeiten der Ausführenden, als auch nach den charakteristischen Besonderheiten eines Heiligenfestes.

Im *Graduale simplex* wurde das Prinzip der *Communemessen* auch auf das *Proprium* der Zeit ausgedehnt. Der *Advent* hat zwei *Meßformulare* und nicht vier; die *Nachpfingstzeit* hat sechs und nicht 24, um nur einige Beispiele anzuführen. Aber es gibt noch mehr. Die *Antiphonen* mit den dazugehörigen Psalmen der verschiedenen Formulare der gleichen liturgischen Zeit sind austauschbar. Die Möglichkeiten, die sich solcherart bieten, sind z. B. für den *Advent* folgende: Man kann die ganze Zeit hindurch entweder die erste oder die zweite Messe singen, oder sie abwechselnd nehmen, oder gewisse Stücke aus dem ersten Formular wählen, andere aus dem zweiten; man kann auch ein charakteristisches Stück des *Graduale Romanum* singen (das natürlich an eine bestimmte *Adventwoche* gebunden ist) und mit Gesängen aus dem 1. und 2. Formular ergänzen. Selbstverständlich kann man auch ganz und vor allem nach dem *Graduale Romanum* singen.

Das ist wirklich ein großer Fortschritt. Dem gegenwärtigen *Graduale Romanum* merkt man in seinem Entwurf und in der Ausführung des ursprünglichen Repertoires teilweise die Erfordernisse und Möglichkeiten einer päpstlichen Kapelle an. Ein solches Beispiel eines Repertoires war ausgezeichnet und mußte mit Recht die Jahrhunderte hindurch für Verhältnisse von gleicher geistiger Höhe und mit denselben Möglichkeiten gültig bleiben, aber es kann nicht das einzige sein und noch viel weniger einer winzigen Pfarrei mit völlig verschiedenen örtlichen und seelsorglichen Verhältnissen zur Pflicht gemacht werden!

c) Wiedereinführung des Responsorialpsalmes

Aus der mangelnden aktiven Teilnahme des Volkes, aus der Freude an einem melodischen Gottesdienst, aus einer verfeinerten und hochentwickelten Kunst und der Betonung des kontemplativen Charakters des Wortes Gottes hat sich die heutige Form des Responsorialgesanges zwischen den Lesungen im Graduale Romanum herauskristallisiert. Es dreht sich nicht darum, eine solche Form zu verurteilen. Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß hier der Charakter der Verkündigung des Gotteswortes, vor allem als Anruf und Antwort, verlorengegangen ist und in der gegenwärtigen Praxis sogar die „responsorische“ Wiederholung nach dem Vers des Graduale fehlt. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß in den meisten Fällen die reich entfalteten Gradualien Meisterwerke der Musikkunst sind und in bestimmten Verhältnissen einem meditativen Aussingen des Gotteswortes dienen können.

Aber neben dieser ehrwürdigen Form hat das Graduale simplex in sehr glücklicher Weise den Responsorialpsalm wiederhergestellt, und zwar nach einem Brauch, der durch lange Tradition von den Kirchenvätern bezeugt wird, und nach einer melodischen Version, die wahrscheinlich ursprünglich ist.

So finden die Anregungen der ISM unter Nr. 33 bezüglich des Responsorialpsalmes ein gültiges Modell auch im lateinischen Repertoire und nicht nur in den Gradualpsalmen, die in der Volkssprache in den neuen Lektionarien „ad experimentum“ wiedereingeführt wurden.

Nachdem das Studium und die Untersuchungen der letzten Jahre über die Funktion und das Wesen der verschiedenen liturgischen Gesänge sicher gestellt haben, daß der Psalm nach der Lesung ein wahres „Jubeln“ des Wortes Gottes darstellt, auf welches die ganze Versammlung nach Art eines Refrains antwortet, hat das Graduale simplex eine solche Form verwirklicht, indem es für die Verkündigung der Schrifttexte auf Rezitativformen und für die Kehrverse mit einem Psalmtext auf kurze typische Melodien oder auch für die Alleluja-Kehrverse auf wohlbekannte Responsorialformen des Alleluja zurückgriff.

Dieser Hinweis auf das vom Graduale simplex angewandte Verfahren, um das Problem der Schaffung dieses Responsorialrepertoirums zu lösen, geschah mit Bedacht, damit man nicht glaube, es handle sich um eine neogregorianische Sammlung. Das Vorgehen ist echt gregorianisch, es bringt weder die Schöpfung neuer Melodien mit sich, noch eine Zusammenstoppelung — was doch ein abgeschlossenes Kapitel in der gregorianischen Vertonung von Texten sein sollte —, sondern man beschränkt sich darauf, die Texte nach fest umrissenen Regeln an den Sprechgesang und an typische Melodien anzupassen. Man beachte wohl, daß für die den Psalmen entnommenen Kehrverse die Möglichkeiten nicht unbegrenzt sind. Die textlichen Möglichkeiten sind beinahe völlig erschöpft.

Es ist hier nicht der Ort, sich über das Wesen und die Verwendung des Responsorialpsalmes zu verbreitern. Aber gewiß wird die Wiedereinführung, wie sie durch die Form des Graduale simplex vorgelegt wurde, Epoche machen und von neuem die wesentliche Struktur herausstellen, die der Responsorialpsalm in der Wortliturgie hat.

Sehr gut ist die Rubrik, die ein Minimum von 5 Psalmversen zur Verkündigung vorsieht. In der Tat sollte die Zahl der Verse weder zu groß noch zu klein sein. Wenn der Responsorialpsalm lang ist, erzeugt das ein Mißverhält-

nis in den Proportionen der Wortliturgie, die zu häufige Wiederholung des Responsoriums erzeugt Müdigkeit und man kann die Aufmerksamkeit nur schwer durch die ganze Dauer des Psalmes aufrechterhalten. Wenn dagegen die Verse bloß auf ein paar beschränkt werden, bleiben sie ohne Sinnzusammenhang und die responsorische Form, d. h. eines Dialogs zwischen dem Vorsänger und der Gemeinde, kommt nicht zur Geltung.

Nur ein einfacher Hinweis auf die Akklamation zum Evangelium. Das Graduale simplex sieht verschiedene Lösungen vor: die eines selbständigen Gesanges und die eines Kehrverses in Verbindung mit dem Zwischenlesungspsalm. Im ersten Fall begleitet der Gesang die Prozession, die der Verkündigung des Evangeliums vorausgeht, unabhängig vom vorhergehenden Zwischenlesungspsalm. Diese Akklamation kann je nach der liturgischen Zeit aus dem Alleluja bestehen oder nicht. Die Akklamation ohne Alleluja kann man auch besser weglassen, um nicht zwei Gesänge von gleicher Form aneinanderzureihen, wenn sie auch funktionell eine verschiedene Bedeutung haben.

Im zweiten Fall ist die Akklamation „Alleluja“ dem Zwischenlesungspsalm selbst einverleibt, dessen Kehrvers sie bildet.

d) *Sammlung von Psalmversen und freie Auswahl derselben*

Mit dem Graduale simplex bietet die Kirche auch eine Sammlung von ausgewählten Psalmversen, welche die Antiphon und die Gesänge zu den Prozessionen begleiten. Mit der liturgischen Erneuerung hatte man schon den Zwischengesang der Psalmen für die Prozessionslieder eingeführt, aber die Auswahl war dem Urteil des Chorleiters überlassen worden. Nur einige private Veröffentlichungen erleichtern die Verwendung der Psalmen zu den Prozessionsgesängen des Graduale Romanum.

Das Graduale simplex hingegen bietet zusammen mit den Prozessionsantiphonen auch eine offizielle Sammlung von Psalmen. Das Moment, das gewiß einen Fortschritt zu einer Beweglichkeit des Repertoriiums bedeutet, jedoch Willkür und subjektive Improvisation ausschließt, ist durch die freie Auswahl der Verse gegeben, von denen man die nach den örtlichen Umständen geeignetsten beibehalten kann.

4. *Einwände*

Auch das beste Werk ist nicht frei von allen Schattenseiten. Aber manchmal sind, wie bei den mehrdimensionalen Körpern, die Schatten zum Wesen gehörig. Deshalb ist es gerecht, auch zu prüfen, was die eventuellen Einwürfe gegen das Graduale simplex sein könnten.

a) *Verarmung?*

Der Einwand kann unter verschiedenen Gesichtspunkten vorgebracht werden: das Graduale simplex macht dem Graduale Romanum Konkurrenz, beschließt seinen Tod und zerstört seine traditionellen Texte; das Graduale simplex, das nur syllabische Melodien zuläßt, spielt die Rolle des „armen Verwandten“; das Graduale simplex beschränkt seine ganze Sammlung nur auf ein paar immer gleiche musikalische Formen.

Wenn man alles, was oben über die Notwendigkeit und die ergänzende Funktion des Graduale simplex dargelegt wurde, wohl verstanden hat, dann fällt die Furcht vor seiner Konkurrenz mit dem Graduale Romanum weg. Eine Bereicherung des Textes ist das genaue Gegenteil einer Verarmung des

Repertorios, und eine solche Erweiterung der Sammlung verurteilt keinen Text des schon bestehenden Repertoires zum Tode. Wer z. B. bis jetzt zu Weihnachten in heiliger Freude „Puer natus“ gesungen hat und noch weiter die Möglichkeit dazu hat, wird es gewiß nicht durch „Dominus dixit“ des Graduale simplex ersetzen.

Die Melodien des Graduale simplex sind syllabisch. Das bedeutet keine Verarmung gegenüber reicher entfalteten Melodien! Zwischen den beiden Kompositionsarten gibt es keinen Vergleich: die Gesänge können sowohl in der syllabischen als auch in der melismatischen Version Meisterwerke darstellen. Es ist nicht die Anzahl der Noten, die den Wert einer Komposition ausmacht, wie auch die Menge und der Reichtum der musikalischen Ausschmückung nicht den bestimmenden Faktor der Feierlichkeit einer Zelebration ausmacht (ISM, Nr. 11). Die Antiphonen des Graduale simplex sind der authentischen Sammlung der alten Gesangstradition in der lateinischen Liturgie entnommen; sie stellen Juwelen wahrer Musikalität dar; ihr Text bleibt hier vorherrschend, auch wenn er musikalische Blüten treibt, und wird unmittelbar verstanden, was für den liturgischen Gesang, der doch eine dienende Funktion hat, einen wesentlichen Vorzug bedeutet.

Was die Form betrifft, beschränkt sie sich sowohl im Graduale Romanum als auch im Graduale simplex auf Antiphonen und Responsorien, nur daß im Graduale Romanum die verschiedenen Weisen der melodischen Ausschmückung eine Abwechslung schaffen, die wir beinahe als gekünstelt oder wenigstens als nicht wesentlich bezeichnen könnten, und die in einigen Fällen der Funktionalität eines Gesanges zum Schaden gereichen, wie z. B. im Responsorium des Graduale. Aber die möglichen weniger positiven Seiten, wie z. B. daß alle drei Prozessionslieder immer die Form einer Antiphon haben, und daß eine Psalmodie, die ihrem Wesen nach wiederholend und nicht abwechselnd ist, melodisch der gemeinsamen abwechselnden Psalmodie entliehen wurde, und die eventuelle Kritik einer übermäßigen Verwendung von Psalmtexten sind wesentliche Grundzüge sowohl in der Sammlung des Graduale Romanum wie auch des Graduale simplex. Wenn solche Gesichtspunkte im Graduale simplex weniger zutage treten, liegt der Fehler nicht in der gegenwärtigen Form des Graduale simplex, sondern in der historischen Lösung, die zur Zeit der gregorianischen Komposition gegeben und durch die Jahrhunderte bis zum hl. Pius X. aufrechterhalten wurde.

Da die gregorianische Form in ihrer Komposition an einen gegebenen Augenblick der Geschichte gebunden ist, kann man in ihr unmöglich andere Lösungen suchen als jene, die sie zu ihrer Zeit zu geben vermochte. Wenn die zeitliche und örtliche Entwicklung andere Formen zu schaffen wußte — wie den deutschen Choral —, wenn die vergleichende Liturgiewissenschaft und die Erfordernisse der heutigen Pastoralliturgie zu einem größeren Feingefühl führen, so daß man eine weitere Abstufung der Formen und neue Lösungen fordert, ohne jedoch die immer gültigen traditionellen Formen zu vernachlässigen, kann man die Verwirklichung offensichtlich nicht in der gregorianischen Sammlung suchen, handle es sich nun um melismatische oder syllabische Gesänge. Daher können die eventuellen Kritiken am Graduale simplex in diesem Sinn das vorliegende Werk nicht berühren, sondern müßten sich gegen die historische Lösung der Gregorianisten anderer Zeiten richten, die nicht mehr geändert werden kann.

b) *Ist es noch aktuell?*

Seien wir ehrlich! Wenn das Graduale simplex zur Zeit des hl. Pius X. oder noch unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg erschienen wäre, als der Grundsatz des hl. Pius X. über die aktive Teilnahme an den hochheiligen Mysterien der Liturgie nunmehr Wurzel gefaßt und Triebe hervorgebracht hatte und sich in der wunderbaren vorkonziliaren liturgischen Erneuerung zu einem üppigen Baum entfaltete, hätte das Werk einen unvergleichlich größeren Dienst erwiesen. Aber auch heute ist das Graduale simplex mit seinen ausschließlich lateinischen Stücken, obwohl die Volkssprache mit Recht weitgehend in die liturgische Feier Eingang fand, noch aktuell, ja sogar sehr aktuell.

Vor allem gilt dies für Ordensgemeinschaften oder gewisse Kreise, die noch eine besondere Bindung an die der Kirche eigentümliche musikalische Sprache haben. Das Graduale simplex bringt eine abwechslungsreiche und leichte Sammlung, die dazu beiträgt, der lateinisch gesungenen Messe gestern wie heute einen Ehrenplatz einzuräumen. Aber auch anderswo kann das Graduale simplex noch durch geraume Zeit beste Dienste leisten. Die mit dem 7. März 1965 eingeleitete Entwicklung kann gewiß nicht rückgängig gemacht werden, eine gesunde, harmonische und notwendige Entwicklung, die eine Zeit nicht von Wochen oder Monaten, sondern von Jahren braucht, um allmählich in Gang zu kommen und von den Gläubigen assimiliert zu werden. Das kann nur durch einen stufenweisen Entwicklungsprozeß zustandekommen, auch weil das Neue sich nicht überstürzen läßt, sondern in geeigneter, langsamer und von der Kirche selbst geleiteter Erfahrung zur Reife kommt. Was soll man nun in dieser Übergangszeit tun? Leider ist es an manchen weniger vorbereiteten Orten zur Aufgabe der traditionellen Formen der gesungenen Messe gekommen. Alle Meßfeiern sind auf gelesene Formen beschränkt worden; und so wurde gerade das entstellt, was eine Gemeinschaftsfeier ihrer Natur nach in sich schließen würde: ein Minimum an Fülle und Feierlichkeit der Riten, wie man sie durch den Gesang erreicht. Ist es nun vielleicht nicht besser, wenigstens teilweise ein, wenn auch lateinisches, Repertoire zu benützen als jeden objektiven Wert der Tradition zu verwerfen? Und wenn das Graduale Romanum wegen der Schwierigkeit seiner Stücke ein wirkliches, manchmal unüberwindliches Hindernis bedeutete, so ist es heute möglich, nach dem Graduale simplex zu greifen. Da gibt es leichte Antiphonen, einfache Antworten, die man mit wenig Zeit und Anstrengung sofort lernen kann.

Aber, wird man einwerfen, es ist noch lateinisch! Auch hier wollen wir die Begriffe nicht durcheinanderwerfen. So sehr die Ausbreitung der Verwendung der Volkssprache auch gerechtfertigt und erwünscht sein mag, da sie das Verständnis erleichtert — wenn auch das allein nicht automatisch eine verständnisvolle und lebhaftige Teilnahme erzeugt —, gibt es doch in den Antiphonen des Graduale simplex so kurze und vor allem so plastische Texte, daß es genügt, ihre Übersetzung gehört zu haben (die z. B. vom Kommentator gegeben werden kann), um Gemüt und Herz zu treffen und dem Geist für ein echtes Gebet Flügel zu verleihen.

Warum soll man, besonders in dieser Übergangszeit, nicht gemischte Formen der Meßfeier bestehen lassen, in welche man je nach den Möglichkeiten allmählich die neuen Stücke in der Volkssprache einführt und das Fehlende mit dem Graduale simplex ergänzt, so daß man die Messe, zumindest an den

Festen, immer singen kann? Ist nicht auch in die profane Welt ein wenig der Brauch eingedrungen, in verschiedenen Sprachen zu singen, die man sonst nicht kennt, als nur den Text, den man singt?

An den Sonntagen aber ist in den großen Zentren, wo es mehrere Messen gibt, wenigstens eine gesungene Messe leicht denkbar, in der man die Stücke des Graduale simplex vollständig oder teilweise singt. Ein solches Repertorium läßt nicht bloß die allgemeine Teilnahme zu, sondern hält auch, da es sehr kurz ist, eine gesungene Messe in den Grenzen der durch die seelsorglichen Erfordernisse empfohlenen Zeit.

Das Graduale simplex ist in dieser Stunde der liturgischen Reform der Verbindungsring zwischen der starren Auffassung eines Repertoriiums, das für jede eucharistische Feier ohne die Möglichkeit einer Abwechslung nach Maß geschneidert ist, und einer elastischeren Geisteshaltung, wie sie die Zeiten erfordern, und welcher die Kirche mit Repertorien zur Auswahl entgegenkommt, wenn diese auch immer von der höchsten Autorität geregelt werden müssen. Gerade um den heutigen Bestrebungen für Gesänge mit neuen Texten in der Volkssprache den Weg vorzuzeichnen, wollte man vor allem ein „typisches“ Beispiel, das als Norm dienen konnte. In diesem Sinn könnte man das Graduale simplex äußerst aktuell und notwendig nennen, selbst wenn man einmal annähme, es würde nicht in die Praxis eingeführt; es würde doch ein Buch darstellen, das in der Liturgiegeschichte eine entscheidende Etappe der Entwicklung bezeichnete, deren Initiative der Heilige Stuhl selbst ergriffen hat.

Doch hat das Graduale simplex nicht diese paradoxe Funktion. Es wird noch für längere Jahre als tatsächliches Repertoire dienen, um das liturgische Leben zu nähren und dem Gebet der kirchlichen Gemeinschaft Flügel zu verleihen. Außerdem wird es in äußerst wertvoller Weise die weitere Entwicklung der gegenwärtigen Liturgiereform befruchten. Deshalb ist es ein wahrhaft notwendiges, providentielles Werk, das neue Auffassungen vertritt und den dringenden Forderungen der liturgischen Seelsorge entgegenkommt. Es ist ein Werk, das bestimmt ist, als eines der bleibenden Denkmäler auf dem Weg der Liturgiegeschichte zu stehen, um die drängende Liebe der Gemeinschaft der Christen zu dem durch Christus „in der heiligen Kirche“ Gott erwiesenen feierlichen Kult zu bezeugen.

L. AGUSTONI

Sekretär des „Coetus 25:

Für die Herausgabe der Gesangsbücher“

Aus „Notitiae“ 34, Oktober 1967, S. 311–325.

Übersetzt von Frau Maria Lucia Verdross OSB, Abtei Nonnberg, Salzburg.

DER PSALM

EIN LIED — EIN GEBET — EIN INSPIRIERTES, GESUNGENES GEBET

Die folgenden Ausführungen stellen den Wortlaut eines Referates dar, welches anlässlich einer Lokal-Oberinnentagung der Diözese Seckau am 15. Oktober 1967 im Volksbildungsheim St. Martin bei Graz von der Autorin gehalten wurde. Die Schriftleitung.

Daß es unter den vielen Problemen, die uns heute gestellt sind, auch ein „Psalmenproblem“ gibt, daß sich sogar in der Konzilsaula Stimmen gegen die Rezitation mancher Psalmen erhoben haben, wissen Sie sicher alle. „Vor einem Problem die Augen zu schließen, hilft nichts; wenn es hingegen gelingt, sich ihm mutig zu stellen, das untergründig schwelende Unbehagen voll bewußt zu machen und in klare Begriffe zu fassen, so ist der erste und entscheidendste Schritt zur Lösung bereits getan und die Therapie eingeleitet.“¹⁾

Unser „Psalmenproblem“ also lautet: Wie können die alttestamentlichen Psalmen als a) *fixe Formeln* und als b) *vor- und unterchristliche Gebete* unser christliches Gebet werden? — Diese zwei Einwände müssen durchaus ernst genommen werden.

a) *Fixe Formeln*

Das Gebet ist seinem innersten Wesen nach etwas ganz und gar Persönliches und Einmaliges, der persönlichste Akt, dessen der Mensch überhaupt fähig ist. Beten heißt — wenn wir das Unsagbare doch irgendwie in Worte fassen wollen — dem lebendigen Gott begegnen, sich seinem Wirken ausliefern, oder richtiger gesagt: ich stehe in einem einmalig-persönlichen Akt des Glaubens, Hoffens und Liebens dem gegenüber, von dem ich mich geliebt weiß. Gibt es dafür, kann es dafür, eine feste Formel geben? — „Eine Formel benützen müssen, entpersönlicht das Gebet immer ein wenig“, lautete eine Antwort auf eine Rundfrage.

b) *Vor- und unterchristliche Gebete*

Die lange vor Christus entstandenen Psalmen stehen ihrem sittlich-religiösen Gehalt nach weit unter der christlichen Offenbarung. Diese Erkenntnis war unserer Zeit vorbehalten. Frühere Jahrhunderte — wir kommen im dritten Punkt noch darauf zurück — „verchristlichten“ unbewußt sämtliche alttestamentliche Texte. Sie sahen und hörten immer nur *Christus in der Schrift*, und so richtig und berechtigt dies auch ist, so darf es nicht auf eine Weise getan werden, die dem Buchstaben Gewalt antut: wenn z. B. der Betrug des Jakob an seinem Bruder Esau „nicht als Lüge, sondern als Mysterium“ dargestellt wird (Augustinus), oder wenn die aus manchen Psalmen unüberhörbar herausklingende Rachsucht total geleugnet und „heiligesprochen“ wird. Ganz klar bekennt das Offenbarungsschema des 2. Vatikanums: „Obgleich die Bücher des AT auch *Unvollkommenes* und *Zeitbedingtes* enthalten, zeigen sie doch eine wahrhaft göttliche Erziehungskunst“ (Dei verbum Nr. 15).

¹⁾ Vgl. N. Füglistner, Das Psalmengebet, München 1965, S. 11.

Nun können wir unser Thema richtig stellen: welche Eigenschaften besitzen die Psalmen, so daß sie *trotzdem* zu unserem persönlichen, christlichen Gebet werden können?

Unsere Antwort lautet: sie sind Lieder, sie sind so weit gefaßte Gebete, daß sie mein persönliches Beten in sich aufnehmen können, und endlich: sie sind inspirierte Gebetslieder, die in göttlicher Dynamik meinem persönlichen Gebet unermeßliche Dimensionen verleihen.

I. DER PSALM – EIN LIED

1. Ganzheitscharakter.

Das Erste, was uns jetzt zum Bewußtsein kommt, ist: Form und Inhalt sind eins – Gehalt ist Gestalt. Versuche ich (was ich u. U. bei einer Erklärung tun muß), mir den Inhalt zum Bewußtsein zu bringen, so ist das Lied²⁾ zerstört. Es bleibt nur mehr das Skelett.

Psalm 130 (nach der Vulgata-Zählung):

Ein Beter, der vielleicht nach „Dingen die über ihm sind“ getrachtet und eine innere Krise durchgemacht hat, fand zum Frieden und zum bedingungslosen Gottvertrauen zurück; seine persönliche „Bekehrung“ soll auch die seines Volkes sein: „Vertrau auf den Herrn, Israel!“

Wir fühlen es sofort: das Eigentliche des Psalmes wurde zerstört, indem ich an seiner *Gestalt* rührte. Untrennbar sind Gehalt und Gestalt verbunden, und für den inspirierten Psalm dürfen wir vielleicht auch hier – freilich nur in analoger Weise – das Wort Jesu anwenden: „Was Gott so eng verbunden hat, daß es nur mehr *ein Ganzes* bildet, soll der Mensch nicht trennen“. Ziehen wir gleich aus diesem ersten Punkt einige wichtige Folgerungen:

1. Jede Psalm-Erklärung, jede Einführung in die Psalmen muß sich zum Ziel setzen, den Psalm als Lied zu erleben, sich in ihn so *einzufühlen*, wie man es eben jedem Lied gegenüber tut. Also ein Minimum an „Gelehrsamkeit“ – ein Maximum an künstlerischem Erleben!

2. Dem „Ganzheitscharakter“ des Psalmes müssen wir dadurch Rechnung tragen, daß wir – (nur vorsichtig sei dieser Vorschlag gewagt, vielleicht wird es bis zu seiner Durchführung noch langer Zeit bedürfen) – die Psalmen nicht pausenlos aneinanderreihen, sondern – denken wir an einen Rezitationsabend oder an ein Konzert – kurze Pausen einschalten.

3. Weil der Psalm eine *Ganzheit* ist, dürfen und brauchen wir nicht an *Einzelheiten* hängen zu bleiben. Daher brauchen wir z. B. bei dem herrlichen Gwitterpsalm 28 gar nicht so genau zu wissen, wo der Libanon oder das Sarongebirge liegt, noch wo die Küste Kades zu finden ist. Im Gegenteil:

„Er macht wie ein Kalb den Libanon hüpfen

und wie ein Büffeljunge das Sarongebirge . . .

die Wüste von Kades erschüttert der Herr . . .“,

die unbekannten Worte können dem Psalm noch etwas Geheimnisvolles, Erschütterndes geben³⁾.

²⁾ Ich sage absichtlich „ein Lied“ und nicht „ein Gedicht“, weil das griechische Wort *psalmos* und das ihm zugrundeliegende hebräische Wort *mizmôr* heißt: Ein Lied zum Saitenspiel. Der Sänger, z. B. David, wenn er als Hirte beim Lagerfeuer seine Lieder sang, begleitete sich mit einer sechs- bis achseitigen Leier (*psalterion*, *kinnôr*). Daher ist die idealste Form des Psalmengebets das Singen.

³⁾ Selbstverständlich werde ich, wenn ich z. B. im Noviziat Psalmen erklären soll, auch den ganzen biblischen Kontext berücksichtigen; gerade an Hand der Psalmen

Aber auch andere, an sich verständliche Aussagen dürfen nicht aus dem Zusammenhang des ganzen Psalmes gerissen und für sich allein gewertet werden. Hier ergibt sich eine unschätzbare Hilfe für die sogenannten „Flüche“ der Psalmen. Ein Beispiel Psalm 136:

*Wir saßen an Babylons Flüssen und weinten,
da wir deiner gedachten, o Sion.
An den Weiden in jenem Land, da hängten wir unsere Harfen auf.
Denn Lieder wollten hören, die uns hinweggeführt;
die uns bedrückten, forderten Freudengesang:
„Singet uns von Sion ein Lied!“
Wie sollten wir singen die Lieder des Herrn, im Lande der Fremden!
Jerusalem, wollte ich deiner vergessen,
vergessen auch sei meine Rechte!
Es klebe mir die Zunge am Gaumen,
sollte ich Deiner nimmer gedenken;
wollte ich nicht erheben Jerusalem über all meine Freude.
Vergiß nicht, Herr, an den Söhnen von Edom den Tag von Jerusalem;
da sie schrien: Reißt nieder, reißt nieder,
hinab mit ihm bis auf den Grund!
Tochter Babylon, Verwüsterin du,
gesegnet, wer dir vergilt, was du uns Böses getan!
Gesegnet, wer deine Kinder ergreift und sie zerschellt an dem Felsen!*

Versuchen wir, uns in das Lied einzufühlen. Schmerzvolle Liebe und Sehnsucht klingt aus den ersten Strophen. Die fremden Herren wollen die Gefangenen im Exil heimisch machen: sie können ja auch hier die Sionslieder singen! — Dieser Spott, diese Versuchung reißt alte Wunden wieder auf: leidenschaftlich wehren sich die Verbannten: Verflucht sei ihr rechter Arm, ja sogar ihre Zunge, wenn sie je Jerusalems vergäßen! Verflucht seien jene, die schadenfroh bei der Katastrophe zuschauten! — Aber während dieser Fluch, sobald wir ihn in Prosa umgießen, seine ganze „unterchristliche“ Schrecklichkeit aufweist, verliert er sie im Gesamt des dichterischen Werkes: Hier gilt nur das Ganze, der Grundton, die große Liebe zu Sion, der Stadt Gottes.

2. Die Wirkung des Liedes auf den Hörer (Poetische Finalität).

Noch bedeutender für unser Beten ist die jedem poetischen Werk innewohnende Kraft, den Hörer unmittelbar „anzusprechen“, ihn mitschwingen zu lassen, sich mit ihm auf besondere Weise zu vermählen. (Hier liegt auch das Geheimnis des „Schlagers“!)

Gehen wir noch einmal zu Psalm 130 zurück:

a) Mitteilung — Einswerdung

Nicht für sich allein ist dem Dichter die Gabe des Dichtens geworden. Was er erlebt, gefühlt, erlitten hat, das will, ja muß er mit den anderen teilen. Darum in unserem Psalm — wie so oft in anderen Psalmen — die Aufforderung: „Vertrau auf den Herrn, o Israel!“ Wie der Sänger selbst zur Stille zu-

läßt sich ja am besten die ganze Geschichte (und Geographie) Israels erlernen; aber zuletzt muß ich doch immer wieder den Psalm als *Ganzheit*, als künstlerisch-religiöse *Einheit* erleben lassen.

rückgefunden hat und so ruhig in Gottes Armen ruht, wie der schlafende Säugling in den Armen der Mutter, so soll dies jetzt auch der Beter nachleben, nachvollziehen, oder richtiger: *mitvollziehen*.

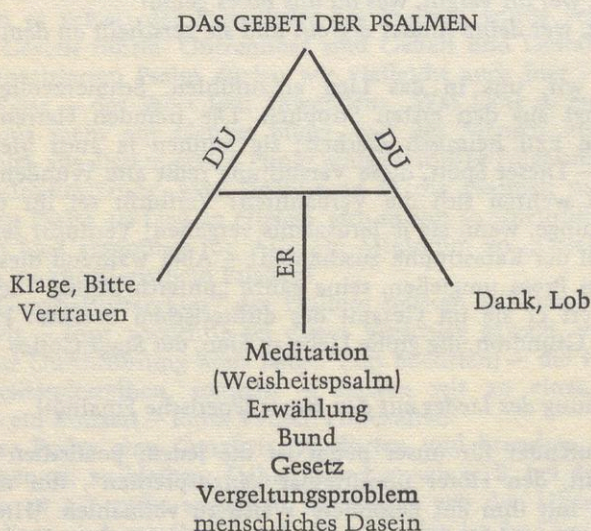
b) Erweckung

Zu diesem Mitvollzug wird er von dem Lied aufgerufen, gleichsam erweckt. Was verborgen, mir vielleicht selbst nicht bewußt, in meiner Seele schlummert, wird durch die Dynamik des Liedes zum Leben erweckt. „Die Dichtung leiht den in uns schlummernden Gefühlen jene Stimme, ohne die unser Innerstes und Tiefstes ungesagt und damit unbewußt bliebe. Durch die Dichtung kommt der Mensch zu sich“⁴⁾.

Die Bedeutung, die diese „dichterische Dynamik“ für unser Beten hat, soll später gezeigt werden.

II. DER PSALM – EIN GEBET

Welche Gebetsbewegungen gibt es? Lassen wir einen Augenblick unser Psalmengebet außer acht und gehen wir im Geist nach Lourdes, der „Hochschule“ des Betens. Hören wir – was sonst Gottes alleiniges Vorrecht ist – die stumme Sprache des Betens: Bitte um Genesung, Dank, Ergebung, Vertrauen. All das finden wir auch in den Psalmen.



Eine eigene Gruppe, die in dieses einfache Schema nicht hineinpaßt, bilden die *Königpsalmen*. Wir wollen sie später eigens betrachten. Machen wir uns bewußt, daß auch die *Er*-Psalmen echte Gebete sind!

In den Psalmen finden die allen Menschen eigenen und daher auch allen verständlichen Gebetsbewegungen ihren Ausdruck. Es ist, wie wir sahen, ein *dichterischer* Ausdruck, d. h. der Psalm als Lied ist nichts Starres, Totes, das unser persönliches Gebet in einen engen Panzer zwingt, sondern im Gegen-

⁴⁾ Füglistner, a. a. O. 53.

teil, etwas Dynamisches, Beschwingtes, das uns in seine Gebetsbewegung mitnimmt. Er wird uns zur großen Gebetsschule. Machen wir uns das am Beispiel der Klagepsalmen klar:

Psalm 3. A n r u f u n g: *Herr . . . Die unerläßliche Vorbedingung jedes Betens: Gott ist da! Er hört mich, ist gleichsam nur mehr mit mir beschäftigt. K l a g e:* *Wie viele sind ihrer, die mich bedrängen! Viele, die feindlich sich gegen mich erheben! Viele, die von mir sagen: „Heil ist in Gott nicht mehr für ihn!*

Sich aussprechen, sich ausweinen vor Gott! Bitte: Erhebe dich, Herr! Errette mich, du mein Gott! Begründung der Bitte: Du kannst und willst mir ja helfen! „Immer noch hast du allen das Antlitz zerschlagen, welche sich je gegen mich gestellt, hast den Bösen die Zähne zerschmettert.“ Oder: „Hilf mir, weil ich dein Eigentum bin: ich bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd.“ (Ps. 85, 16) Psalm 85 ist ein herrliches Beispiel für die Begründung der Bitte. D a n k v e r s p r e c h e n: *„Mit deiner Gnad“ werd ich dich preisen vor großer Gemeinde; vor dem Angesicht aller, welche dich fürchten, will ich das Opfer bringen, das ich gelobt.“ (Ps. 21, 26)*

Denken wir an unsere persönliche Erfahrung, wie schnell uns Prosa-Gebete, auch die schönsten („O mein Gott, Dreifaltiger, den ich anbe“ zum Überdruß werden. Wie groß war die Freude, die Befreiung, als dank der Initiative des † P. Hildebrand Fleischmann in so vielen Klöstern die „Morgen- und Abendgebete“ durch Psalmen ersetzt wurden! Schon jetzt können wir auf den Einwand: Wie kann der Psalm als *fixe Formel* unser persönliches Gebet werden? antworten: Er vermag es, weil er als *Lied* und als ganz weit gefaßtes, allgemein gültiges Gebet den Beter nicht vergewaltigt, nicht in einen engen Rahmen preßt, sondern ihn durch die dem Gedicht innewohnende Dynamik erst recht „zu sich selbst“ kommen läßt.

III. DER PSALM – EIN INSPIRIERTES, GESUNGENES GEBET

Sie werden sich vielleicht wundern, warum ich nicht mit dem Wichtigsten begonnen habe: der Psalm ein inspiriertes Gebet. Ich folgte dabei dem Hinweis des Konzilsdekretes *Dei Verbum*, welches das Geheimnis der Inspiration mit dem Mysterium der Menschwerdung vergleicht: *„Denn Gottes Worte, in menschlicher Sprache ausgedrückt, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des Ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist“ (Nr. 13).* Wie der Herr seinen Zeitgenossen zunächst nur als der „Sohn des Zimmermanns“ erschien und nur ganz langsam seine Jünger in sein Mysterium einführte – „Wer mich sieht, sieht den Vater“ – so müssen auch wir lernen, von der menschlichen Seite der Heiligen Schrift, ihrem Wortsinn, ihrer Verwurzelung in ihrer Zeit auszugehen, um langsam im Glauben zu ihrem göttlichen Gehalt aufzusteigen. Wieder stehen wir vor einer Entdeckung der „neuen Exegese“, einer Hilfe, die sie uns anbietet. Wir „verchristlichen“ die Psalmen nicht von vornherein, wir machen es nicht so, „als ob“ sie nur von Christus und zu Ihm sprechen würden, sondern wir lassen uns durch die ihnen innewohnende Dynamik von ihnen zu Christus führen.

Zunächst: Was ist *Inspiration*? Was ist sie *nicht*? Sie ist nicht, wie früher oft angenommen, wenn auch nie ausdrücklich gelehrt wurde, eine gleichsam magische Verwandlung des inspirierten Verfassers, noch auch des von ihm verwendeten Materials. Aus einem mittelmäßigen Dichter wird kein Genie. Aus dem Menschen des 1. Jahrtausends vor Christus wird kein christlicher

Heiliger. Aus einem mittelmäßigen Gedicht wird kein erstrangiges Kunstwerk! Daher dürfen wir nicht zuviel, oder besser, nicht *das* von der Inspiration verlangen, was sie nicht geben kann. Daher sollen wir für uns selbst und vor allem jungen Menschen gegenüber die offensichtlichen Unvollkommenheiten des Alten Testaments, und daher auch der Psalmen, keineswegs verheimlichen oder beschönigen wollen.

Was ist also Inspiration, was bewirkt sie? Sie ist, ganz kurz formuliert, der *Beistand Gottes* bei Absicht, Themenwahl, Gedankenführung und literarischer Gestaltung des inspirierten Buches. Sie ist jenes Charisma, jene besondere Indienstnahme des Menschen, durch die Gott und Mensch auf einzigartige Weise zusammenwirken: „Zur Abfassung der heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was Er, in ihnen und durch sie wirksam, geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern“ (Dei verbum Nr. 11). Durch diese Einswerdung von göttlichem und menschlichem Verfasser erhält die Hl. Schrift, in unserem Fall der Psalm, eine *einzigartige Dynamik*. Sie erhält zu ihrem Wortsinn noch einen *Vollsinn* hinzu, den der inspirierte Verfasser selbst höchstens geahnt oder überhaupt nicht erkannt hat.

Der Psalm als inspiriertes Gotteswort

Nehmen wir als Beispiel unseren Sonntagpsalm, Ps. 109: *So hat der Herr gesprochen zu meinem Herrn: Setze dich nieder zu meiner Rechten . . .*

Früher nannte man einen solchen Psalm „messianisch“ und glaubte, der Sänger habe dabei Christus, sein Königtum und seine hohepriesterliche Würde ganz klar geschaut und vorausverkündet. Heute kann man ihn auch anders deuten – ob uns diese Deutung nicht vielleicht zu tieferem Verständnis verhelfen könnte? Im Königspalast zu Jerusalem wird ein Fest gefeiert, vielleicht das Thronbesteigungsfest des jungen Königs David. Ein Prophet verkündet ihm Gottes Gnade und Gunst (1. Strophe) – das Erstarken seiner Macht, den Sieg über seine Feinde (2. Strophe) – seine priesterliche Würde (3. Strophe) – und endlich seinen großen Sieg über sämtliche Feinde Gottes (4. Strophe).

Dieser Wortsinn weist auf den Vollsinn, auf seine Erfüllung in Christus hin. Jahrhundertelang wurde dieser Psalm gesungen, selbst als es in Israel keinen König mehr gab und Jerusalem in Trümmern lag. Aus dem Königslied wird ein *Lied der Hoffnung*, ein einziger, unüberhörbarer Ruf: *Es komme dein Reich!* Als aber Christus kam, schien er zuerst diese Hoffnung bitter zu enttäuschen. Nichts war da zu sehen von königlichem Glanz, vom großen Sieg über alle Feinde. Statt dessen ein Scheitern seines Werkes, ein bitteres Sterben am Kreuz.

Erst im Lichte des Heiligen Geistes wird es den Seinen klar, daß kein anderer Psalm als dieser so deutlich die Verherrlichung Christi vorhervorverkündigte. Darum schließt das Markus-Evangelium so: „Der Herr Jesus aber wurde . . . in den Himmel aufgenommen und ließ sich zur *Rechten Gottes* nieder“ (Mk 16, 19). Und nicht nur Psalm 109, das ganze Psalmenbuch wird zum Buch der Christen: „Für uns steht es geschrieben“ (Kor 9, 10; 10, 11). Im Neuen Testament offenbart sich der vom Heiligen Geist von Anfang an intendierte *Vollsinn*. Wieder faßt das Offenbarungsschema diese Wahrheit klar zusammen: „Gott, der die Bücher beider Bünde inspiriert hat und ihr Urheber ist, wollte in Weisheit, daß der Neue im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen sei (Augustinus). Denn wenn auch Christus in seinem Blut einen Neuen Bund geschlossen hat, erhalten und offenbaren die Bücher des Alten

Bundes, die als Ganzes in die Verkündigung des Evangeliums aufgenommen wurden, erst im Neuen Bund ihren vollen Sinn (Lk 24, 27; Röm 16, 25–26; 2 Kor 3, 14–16), wie sie diesen wiederum beleuchten und deuten“ (Dei verbum Nr. 16).

Der Psalm als inspiriertes, gesungenes Gebet.

Was wir zuerst, als wir die Psalmen von ihrer menschlich-dichterischen Seite aus betrachteten, von ihrem Ganzheitscharakter und ihrer dichterischen Wirkung auf uns, sagten, erhält nun, im Licht der Inspiration, einen neuen Sinn.

a) *Gehalt ist Gestalt* — das war unsere erste Entdeckung. Nun müssen wir hinzufügen: Diese unlösbare Einheit ist von Gott gewollt, auch die „Gestalt“, auch die dichterische Form ist inspiriert. Gott offenbart sich uns, greift nach uns, teilt sich uns mit durch ein *Lied*, durch Poesie; und indem er uns die Psalmen als Gebetstexte gibt, will er, daß auch wir in dieser poetischen Sprache zu Ihm beten. Alles also, was wir tun, um diesem Grundcharakter der Psalmen besser zu entsprechen, jedes Bemühen um eine Rezitation, um ein Singen, das den ursprünglichen Charakter des Liedes besser zum Leuchten bringt, ist ein Dienst am *Worte*, ein Eingehen auf die Absicht des Heiligen Geistes.

b) Das Gedicht übt eine besondere, mitreißende Wirkung auf uns aus — das war unsere zweite Erfahrung. Diese Wirkung empfängt dank der Inspiration ganz neue Dimensionen. Erinnern wir uns daran, daß z. B. der Dichter von Psalm 130 sein Gottvertrauen, seinen wiedergewonnenen inneren Frieden mit uns teilen wollte: er wollte mit uns gleichsam *eins* werden, indem er uns sein Lied auf die Lippen legte. Er erweckte in uns die gleiche innere Verfassung, den gleichen Frieden. Welche Dimension empfängt jetzt aber diese menschlich-poetische Wirkung durch den inspirierenden Gottesgeist! Er hat sie durch die alttestamentlichen Beter hindurch für Christus und die Christen bestimmt. Was an ihnen zeitgebunden und unvollkommen war, hat der Herr ausgeweitet, gleichsam „sterilisiert“. Wo der alttestamentliche Beter nur mit irdischem Lohn und Strafen rechnet, sieht Christus den ewigen und unvergänglichen Lohn; wo der Psalmist über Verfolgungen durch irdische Feinde klagt und ihnen Gottes Strafe droht, schaut Christus den Satan und die ihm vorbehaltene ewige Verdammnis; wo der Psalmist eng nationalistisch denkt, betet Christus um das Kommen des *Reiches*; wo der Psalmist — Psalm 118 — das *Gesetz* zu stark in den Vordergrund stellt, besingt Christus das Gesetz der Freiheit, die Frohbotschaft der Liebe. Und was der Geist in Christus wirkte, das wirkt er auch an den Christen; auch uns erweckt Psalm 22 zum Beispiel wie von selbst zum Vertrauen auf Christus, *den guten Hirten*, auf seine Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie; wenn in der zweiten Strophe die „Feinde“ erwähnt werden, die drohend im Hintergrund des ganzen Psalmes stehen, so wird mir meine Kampfsituation bewußt, in der es den Anschlägen des Teufels zu bestehen gilt; und wenn die dritte Strophe von den „Tagen meines Lebens“ singt, so wird mir sofort das ewige, endlose Leben bewußt, das Christus uns brachte.

SCHLUSS: DIE MENSCHLICHEN VORAUSSETZUNGEN

Welche inneren Haltungen sind nun von uns gefordert, damit die Psalmen ihre vergöttlichende Wirkung auf uns ausüben? Nur mit Bangen und im Bewußtsein, diesen Forderungen selbst durchaus nicht zu entsprechen, möchte ich Ihnen drei Dispositionen nennen.

Das persönliche Glaubenserlebnis

Wir sahen, daß dem Psalm als Lied, als inspiriertem Lied, eine erweckende, mitreißende Kraft innewohnt. Wir müssen uns also mitreißen lassen wollen, müssen empfangsbereit, in der Haltung des Armen sein, der leer von sich selbst ist. Vor allem aber muß unser Glaube wach und lebendig sein, auch wenn uns der Schlaf überfällt. Je tiefer gerade heute, in der Zeit der großen Glaubensanfechtung, mein persönliches Glaubensbewußtsein mein unwiderlegbares Christus-Erlebnis ist, umso wahrer wird der Psalm zu meinem christlichen Gebet. Alle äußeren liturgischen Reformen, alle Verbesserungen am Brevier, an der Psalmenübersetzung usw. werden von geringem Nutzen sein, wenn nicht meine unerschütterliche Glaubensgewißheit hinter meinem Psalmengebet steht. Wenn der heilige Benedikt mahnt, daß wir „so beim Psalmengebet stehen sollen, daß unser Geist im Einklang mit unserer Stimme sei“ (Hl. Regel, c. 19), dann heißt das vielleicht, daß wir uns auf die Wellenlänge der Psalmen einstellen sollen, und das geschieht nicht anders als durch den Glauben.

Vertrautheit mit der ganzen Heiligen Schrift

Wie wir ein Kind nur dann verstehen, wenn wir seine Familie, sein Milieu kennen, so werden sich uns die Psalmen nur dann ganz erschließen, wenn wir ihren Mutterboden, das Alte Testament, kennen. Gott sei Dank gibt es jetzt eine wirklich gute Übersetzung mit zeitgemäßen Anmerkungen⁵⁾.

Der große Trost...

Und wenn trotzdem das Psalmengebet nach einem anstrengenden Arbeitstag oder einer schlaflosen Nacht alles andere als Erquickung und fühlbare Andacht bringt, wenn es nichts anderes zu sein scheint als Ankämpfen gegen Schlaf und Zerstreuung, so bleibt uns zuletzt der große Trost, den uns die Kirche in der Liturgie-Konstitution schenkte:

„Gegenwärtig ist Christus, wenn die Kirche betet und singt, Er der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘. In der Tat gesellt sich Christus *in diesem großen Werk*, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt wird, immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut... Infolgedessen ist jede liturgische Feier als *Werk Christi*, des Priesters, und *seines Leibes*, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“ (Lit.-Konst. Nr. 7)

„Das Stundengebet ist wahrhaft die Stimme der Braut, die zum Bräutigam spricht, ja es ist das Gebet, das Christus vereint mit seinem Leibe an seinen Vater richtet.“ (Lit.-Konst. Nr. 84)

Abtei St. Gabriel/Steiermark

Sr. Mirjam Prager OSB.

⁵⁾ Die Heilige Schrift. Buchgemeinde Welt und Heimat, Wien-St. Pölten.

SED FIDEM ECCLESIAE TUAE

Das auf das *Agnus Dei* folgende Gebet *Domine Jesu Christe* erscheint zuerst in einem süddeutschen Sakramentar des frühen elften Jahrhunderts. Dieser späten, bis ins 15. Jahrhundert nicht allgemeinen Einfügung in das Ordinarium der Messe ist es zuzuschreiben, daß dieses Gebet in manchen Messen, vor allem den Totenmessen, nicht gesprochen wird. Gegenüber einem älteren, durch es verdrängten Gebet enthält es die Worte: *Ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae*, die den Rahmen eines „Friedensgebetes“, unter welchem Namen das an dieser Stelle stehende Gebet bekannt ist, sprengen.

Der Ausdruck *ne respicias* kommt in keinem anderen Missalegebete vor.¹⁾ Ja, auch die wenigen Stellen, wo dieser Ausdruck im Alten Testament vorkommt (im Neuen Testament fehlt er ganz), können hier kaum angezogen werden: Nur eine von ihnen bezieht sich auf Gott (Num. 16:15, wo der erzürnte Moses Gott bittet, die Opfer der Aufrührer nicht anzusehen). Der Ausdruck *ne respicias* lehrt aber, was der weit häufigere Gebrauch des positiven Imperativs: *Respice*²⁾ vergessen lassen könnte, daß das „Anschauen“ nicht nur gnädig ist, sondern auch die Wahrheit enthüllt, also auch zu Verwerfung führen kann. Insofern sind die Worte: *Ne respicias peccata mea sed fidem Ecclesiae tuae* das Spiegelbild der gleich zu betrachtenden Worte: *Non mihi proveniat in iudicium sed prosit mihi ad tutamentum*. Der Ausdruck *ne respicias sed* ist der Liturgie ganz eigen, die sich damit wie an vielen anderen Stellen als selbstständiger Ausdruck des Glaubens der Kirche erweist. Diesen Glauben nicht nur summarisch-allgemein sondern in Tiefe und Breite begründet zu bekennen, ist das Gebot der Stunde.

Auch der Ausdruck *fides Ecclesiae* kommt sonst nicht in Missalegebeten vor. Wenn in diesen Gebeten überhaupt von den Trägern des Glaubens gesprochen wird, werden Wörter wie *cultores, famuli, nos* und *sancti* (auch *catechumeni*) gebraucht, während Eigenschaftswörter wie *Christiana, catholica, apostolica, sancta* und *vera* eher den Glaubensinhalt bezeichnen. Nur in der Sekret des Commune aller heiligen Päpste heißt es noch: *Ecclesia tua fidei integritate laetetur*, aber hier wird weniger vom Glauben der Kirche als vom Glauben in der Kirche gesprochen.

Die unserem Gebet mithin eigenen Worte: *Ne respicias peccata mea sed fidem Ecclesiae tuae* sind einer der prägnantesten Ausdrücke des spezifischen Glaubensbewußtseins des katholischen Christen. Selbst sehr weitgehend an die Messe angelehnte evangelische „Agenden“³⁾ haben dieses Gebet nicht aufgenommen, sicher nicht nur wegen seines späten Ursprungs.

¹⁾ Wohl aber wird in der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos Gott angerufen als der, „der nicht den Sünder ansieht sondern dessen Bekehrung zum Heile wirkt“.

²⁾ Vor allem: *Respice in faciem Ecclesiae tuae* (Präfation von der Taufwasserweihe in der Osternacht).

³⁾ Im *Katholischen Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Fulda* (1949) besteht das „Gebet für den Frieden“ aus dem Gebet *Domine Jesu Christe*, gefolgt von einer Version des Embolismus zum Paternoster: „Erlöse uns von allem Übel und gib barmherzig Frieden in unseren Tagen. Komm uns zu Hilfe mit Deinem Erbarmen. Laß uns von aller Beunruhigung, besonders von der Geißel des Krieges, gesichert sein. Erleuchte die Lenker der Völker, daß sie erkennen, was dem Frieden dient . . . Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch. Lamm Gottes . . . schenke uns den Frieden. Maria, Königin des Friedens, bitte für uns“. Noch mehr ging der Bezug auf die Kirche verloren in dem 1923 mit einem Ablass versehenen Gebet für den Frieden, das mit unserem Gebet beginnt, aber nach *peccata mea* fortfährt: *sed merita tua* (es folgt eine Bitte für den Frieden unter den *civitates nationesque*).

Aus der Gegenüberstellung der Begriffe *peccata mea* und *fides Ecclesiae tuae* ergibt sich das Bild von der Kirche als Person. *Fides* ist in der Liturgie sowohl der Glaube, der glaubt, als der Glaube, der geglaubt wird. Es ist die Intensität und noch mehr die Wahrheit, durch die der Glaube der Kirche in der Waage des Gerichtes unsere Sünden aufwiegen kann. Die Gegenüberstellung der Begriffe *peccata mea* und *fides Ecclesiae tuae* wird noch ergreifender, wenn man dieses Gebet als ein Privatgebet des Priesters versteht. Heute wird es wohl meist als allgemeines Vorbereitungsgebet auf die heilige Kommunion verstanden, ja, vom Volk in seiner Sprache laut gebetet. Dabei wird besonders deutlich, daß es sich hier um mehr als ein Friedensgebet handelt.⁴⁾

Das Vaterunser wird nicht, wie die heute beliebte Bezeichnung „Tischgebet“ meint, nur wegen der vierten Bitte sondern entschieden auch wegen der fünften Bitte als Vorbereitungsgebet auf die heilige Kommunion gesprochen.⁵⁾ Noch deutlicher als die Parallele zwischen *ne inducas* und *ne respicias* ist aber die zwischen den Worten: *Ne respicias peccata mea sed fidem Ecclesiae tuae* und: *Non sum dignus . . . sed* ⁶⁾ *tantum dic verbo*. Zählt man die nunmehr entfallene Wiederholung des *Confiteor* hinzu, so gehen vier, ja, wenn man den Ruf: *Miserere* im *Agnus Dei* mitrechnet, fünf Sündenbekenntnisse dem Kommunionempfang unmittelbar voraus.

Die Berufung auf den Glauben der Kirche wird mit der Bitte um Vergebung durch den Vater (Vaterunser), das Erbarmen des Lamms (*Agnus Dei*) und Versöhnung (*Domine, non sum dignus*) sowie mit der sakramentalen Erflehung der Gnade Gottes (*Indulgentiam*) auf eine Ebene gestellt. Die Kirche erscheint schon aus diesem Grunde, aber auch durch die Gegenüberstellung *peccata mea* und *fides Ecclesiae* als eine von den jeweiligen Individuen, und mögen sie noch so sehr zu Repräsentanz berufen sein, unabhängige Größe, und zwar eine Größe wahrhaft erster Ordnung. *Ecclesia tua* heißt nicht nur „von Dir gegründet“ sondern auch „Dir zugetan“. Das Wort *tua* steht hier im Gegensatz zu *mea*: In der Kirche tritt Gott dem Menschen gegenüber. Wenn man die Lehre von der Kirche, die sich in den Worten: *sed fidem Ecclesiae tuae* ausspricht, als Mythos bezeichnen zu müssen glaubt, so müssen wir es ertragen. Der Unterschied zwischen der Größe der Kirche und der Armseligkeit ihrer Träger kann durch keinen Gegner oder Kritiker schärfer ausgedrückt werden als durch unser Gebet. Für das Bekenntnis der Armseligkeit ist das Wort „ich“ weit geeigneter als das verallgemeinernde „wir“, bei dem die Gefahr besteht, daß man sich selbst nicht mit einschließt („wir Menschen von heute“). Die Eindringlichkeit dieses Bekenntnisses in der fünfmaligen Wiederholung erinnert an die jüdische Liturgie. Aber ebenso wie es für das Bekenntnis der eigenen Armseligkeit keine Grenzen gibt, gibt es für das Bekenntnis der Größe der Kirche keine Beschränkung: Der Glaube der Mutter kann die Kinder retten.

Das Sündenbekenntnis ist nicht nur personal sondern auch inhaltlich konkret. Die Bitte um Frieden und Eintracht erlangte im elften Jahrhundert wieder einmal sehr konkrete Bedeutung. Man darf hier den Geist der cluniazensischen Reform vermuten. Unser Gebet ist ein Vertreter nicht nur der relativ späten,

⁴⁾ Wie die im Auftrag der Liturgischen Ausschüsse von Rheinland und Westfalen (Gütersloh 1948) I, 43.

⁵⁾ J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* (Wien 1948) II 343.

⁶⁾ Vgl. auch das alte Gebet *Deus qui non mortem sed poenitentiam desideras peccatorum* (s. o. Anm. 1).

an Gott den Sohn gerichteten Missalegebete (wie das darauf folgende Vorbereitungsgebet zur Kommunion) sondern auch der im Eingangs-Relativsatz ein Bibelzitat enthaltenden. Dieses Zitat beschränkt sich auf den ersten Teil von Joh. 14, 27 (Evangelium des Pfingstsonntags). Der zweite Teil dieses Verses bedeutet nicht, daß der hier gemeinte Friede etwas ganz anderes ist, als was sich bedrängte Menschen darunter vorstellen. Das Wort *pax mea* wird in unserem Gebet ausgelegt durch den Ausdruck *secundum voluntatem tuam pacificare*. Die Worte *secundum voluntatem Dei* haben eine spezifische Bedeutung etwa in der Lehre, daß Sakramentalien nicht automatisch sondern nur in ihrem Gebrauch „gemäß dem Willen Gottes“ Gnade vermitteln. Das Wort *pacificare* in unserem Gebet bezieht sich nicht, oder jedenfalls nicht nur, auf inneren oder geistlichen Frieden, sondern meint die Umwelt (im elften Jahrhundert etwa die Kämpfe mit den Sarazenen oder der Fürsten im Reich) während sich das Wort *coadunare* eher auf Verhältnisse innerhalb der Kirche bezieht. Die Verbindung dieser beiden Verben ist zweifellos vom *Te igitur* (und dem Karfreitagsgebet für die Kirche) abgeleitet, aber die Steigerung des dort verwandten Wortes *adunare* ist unserem Gebet eigen.⁷⁾

Hypertrophe Bildungen können Ausdruck von Sprachverwilderung sein oder einer Verlegenheit, in der man sich angesichts einer erbärmlichen Gegenwart Mut einreden möchte. Die Liturgie zeichnet sich dadurch aus, daß sie nie leere Worte macht. In ihr sind solche Steigerungsformen (ebenso wie Superlative) Ausdruck von Betroffenheit, Bewunderung für das Höchste oder Verantwortung für das Gefährdetste. Das Wort *co-ad-unare* enthält seiner Bildung nach die Lehre von der eminenten Bedeutung der Einheit für die Kirche.

Als Friedensgebet ist unser Gebet mithin höchst konkret und einer Wirklichkeit angemessen, die uns in der geschichtlichen Einsicht und der gegenwärtigen Lage auf den Leib gerückt ist. Indem aber unser Gebet dem Ausdruck des Vertrauens in die sühnende Macht des Glaubens der Kirche die Bitte um Frieden und Eintracht folgen läßt, sagt es, daß Mangel an Frieden und Eintracht, so schmerzlich er auch sein mag, den Glauben und damit die Würde der Kirche nicht beeinträchtigen kann. Die Braut Christi mag leiden, trauern und weinen angesichts der Armseligkeit ihrer Träger, aber sie bleibt die Strahlende, dem Herrn Zugetane. Inmitten breiter, geschichtsfremder und selbstgerechter Verachtung der Kirche⁸⁾ diesem Glauben der Kirche mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Gemüte anzuhanen, gehört heute zu den obersten Aufgaben, die der Katholik innerhalb der Gesamtchristenheit zu tragen hat.

⁷⁾ *Coadunare* fehlt in A. Pfliegers Konkordanz zu den Missalegebeten. Das Supplement zu *D'une même voix* (1964) sucht *coadunare* wiederzugeben durch *rassembler dans l'unité*, und dieser Ausdruck wird dem *lui donner la paix* vorausgestellt, wodurch der Sinn von *pacificare et coadunare* verschoben wird. Auch das in den deutschen, irischen und italienischen Übersetzungen vorherrschende: „Gib (im Englischen gar: vouchsafe) Frieden und Eintracht“ trifft nicht voll den Sinn von „befrieden und innig vereinen“. Im Romanischen heißt es: „*dai ad ella graziusamein pasch e unitad*“. Pierre M. Ellebracht, *Remarks on the vocabulary of the ancient orations of the Missale Romanum* (Nymegen 1964) 19 stellte fest, daß in der Oratio vom Osterdonnerstag *adunare* die in Bibel und Patristik übliche Bedeutung von „alle Nationen im Volke Gottes versammeln“ hat. In diesem Sinne setzt in unserem Gebet *coadunare* deutlich *pacificare* fort. Unter den Fürbitten der Liturgie des hl. Basilius befindet sich die: „Bewahre ihre Vereinigungen (*syzygias*) in Frieden und Einmütigkeit“.

⁸⁾ Eine breite und lautstarke Literatur läuft heute unter dem Motto: *Ne respicias peccata Ecclesiae sed fidem meam*.

Unser Gebet bereitet auf die Kommunion vor, den intimsten Ausdruck des Anhangens an den Glauben der Kirche als der göttlichen Größe, durch die uns Erbarmen und Gnade geschenkt wird. Das dem Hochzeitsmahl angemessene Kleid ist das Büsserhemd, das die frommen Juden am Versöhnungstage tragen. Uns mit ihm zu bekleiden, war und ist Sinn der der Kommunion vorausgehenden Sündenbekenntnisse. Im Stand der Gnade zu sein, die Erkenntnis der Unwürdigkeit zu vertiefen bis an die Schwelle des Hochzeitssaales und selbstverständlich auch äußerlich das Bewußtsein für die Erhabenheit des Geschehens auszudrücken, sind unabdingbare Notwendigkeiten, die sich aus dem Ernstnehmen der Worte: *Ne respicias peccata mea sed fidem Ecclesiae tuae* ergeben. Man muß an dieser Stelle das Gebet *Perceptio Corporis tui* in die Betrachtung einbeziehen. Sein Wortspiel: *quod ego sumere praesumo* (im Deutschen allenfalls mit „das ich einzunehmen mir herausnehme“, wiederzugeben) und seine Gegenüberstellung von *judicium* und *condemnatio* einerseits, *tutamentum* und *medela* andererseits vertiefen die Einsicht, denn in diesen zwei Punkten werden in klassischer Prägnanz die beiden Aspekte der Eucharistie, Mahl und Opfer, dargestellt: Daß hier Schutz und Rettung verheißen, aber auch Gericht und Verdammnis bei Unwürdigkeit ins Auge gefaßt werden, ist wesentlich für die Erkenntnis der Spannweite der menschlichen Existenz.

Indem unser Gebet die *fides Ecclesiae* der Sündenlast des Einzelnen gegenüberstellt, freut es sich der *fidei integritas*, um die in der Commune-Messe für alle heiligen Päpste gebetet wird. Der hier gemeinte Glaube ist nicht eine Sammlung von Sätzen, deren Unterworfenheit unter historische Denkformen heute weithin mehr Interesse findet als ihr wirklicher Inhalt, sondern das Verhalten der bräutlichen Treue (das englische Wort *troth* ist mit *truth* verwandt). Es ist ein Gegenstand, dem wir in der Betrachtung und in der Betätigung immer neue und herrliche Seiten abgewinnen. In Fatima sagte der Heilige Vater: „Wir sind auf die Suche nach dem Frieden gegangen. Die Mutter Gottes haben Wir darum gebeten: Für den Frieden in der Kirche und den Frieden in der Welt“. Frieden und Einheit kommen zu uns aus den Händen der Mutter, an deren Glauben wir die Aufgabe messen, die unser Leben ausmacht.

Basel

Dr. John Hennig

DIE WAHRUNG DER LATEINISCHEN TRADITION IN DER VOLKSLITURGIE

Leider scheinen sich die Ideologen des Problems, in welcher Sprache die Volksliturgie zu feiern sei, bemächtigt zu haben. Auf der einen Seite wird ein stilreiner und verständlicher deutscher Gottesdienst gefordert, auf der anderen Seite die möglichste Bewahrung des Latein als des Bandes der Einheit innerhalb der katholischen Kirche und eines Kulturgutes, das auf keinen Fall preisgegeben werden dürfe. Die beiderseitigen Eiferungen erinnern an das altsprachliche Sendungsbewußtsein der Humanisten und an den Kampf der Deutschtümler verschiedener Epochen gegen fremdsprachliche Ausdrücke.

In der deutschen Schweiz hat man übertriebene Sprachreinigungsbestrebungen seit je mit dem gebührenden Spott verfolgt (man schlug z. B. zynisch für Pudding „Wonnekleister“ vor!). Man hat sich hier daran gewöhnt, daß verschiedene Kulturepochen in der Sprache ihre Spuren und ihre Traditionen zurückgelassen haben. Aus der Klosterzeit sind teilweise noch der „z’Vesper“ und das „Calazzen“ (von *collatio*) lebendig geblieben. Aus der Söldnerzeit und der Napoleonischen Epoche

stammen das „Merci“, „Adieu“ und viele andere Wendungen. Aus der englischen Sportsprache sind jedem Buben das Goal, der Back, der Corner usw. geläufig, von modernen amerikanischen Ausdrücken ganz zu schweigen! Das alles hat sich in den Mundarten zusammen mit „reichsdeutschen“ Ausdrücken und weiterem zu einer Sprache zusammengefügt, der man den deutschen Charakter trotzdem nicht absprechen kann. Es wäre z. B. widersinnig, einem urchigen Oberwaldner Bauern, der „calazze“ und „adie“ sagt, die Bodenständigkeit absprechen zu wollen.

Dasselbe gilt meine Erachtens mutatis mutandis auch für die Volksliturgie. Wir haben ja im „Alleluja“ und im „Kyrie“ schöne Beispiele dafür, wie in der lateinischen Liturgie die jüdische und die griechische Tradition in einigen hervorstechenden Wendungen erhalten geblieben ist. Es ist nicht einzusehen, weshalb in der deutschen Liturgie neben diesen Schätzen älteren Traditionsgutes nicht auch einige lateinische Wendungen stehen bleiben dürften.

Das jüdische „Alleluja“ ist unübersetzbar (wenn es „rezitiert“ wird, tönt es allerdings ebenso lächerlich wie ein rezitierter Jodel!). Das „Kyrie“ nach dem „Kyriale simplex“ wirkt mindestens so deutsch wie ein musikalisch mehr oder weniger gelungenes „Herre, erbarm Dich unser, Christe, erbarm Dich unser“ mit lateinischen Anleihen! Das Gloria, Sanctus und Agnus Dei – abwechselnd das eine oder andere dieser Lieder – nach dem „Kyriale simplex“ würden bestimmt die Tradition der lateinischen Liturgiepoche in einer angängigen Art und Weise wahren. Diese Gesänge werden vom Volk bei häufigem Gebrauch sicher mindestens so gut verstanden (besonders, wenn eine Übersetzung beigedruckt ist), wie das Nicänische Glaubensbekenntnis in deutscher Sprache oder diverse Orationsübersetzungen und Teile der Schriftlesung! Und im übrigen gilt gerade beim Traditionsgut die berühmte Feststellung Pascals, daß das Herz Dinge verstehe, bei denen der Verstand nicht mitkomme. Hingegen dürfte man im Volksgottesdienst auf die lateinischen Propriums- gesänge ruhig verzichten. Sie dem Volke beibringen zu wollen – außer in ausgeprägt akademischen Pfarreien –, erscheint doch als ein reichlich abstraktes Unterfangen!

Die Vertreter der Stileinheit im Gottesdienst werden allerdings einwenden, dieses „Sprachenmischmach“ komme einem Stilbruch gleich. Nun gibt es allerdings gottesdienstliche Hochfeiern, in denen die Stileinheit durchaus berechtigt und angebracht ist. Im normalen Gottesdienst aber dürfte die Gleichzeitigkeit von Hebräisch, Griechisch, Latein – und meinetwegen von englischen Gospelsongs und französischen Gélinau-Psalmen – ebenso wenig anstößig sein, wie der Gebrauch fremdsprachlicher Redewendungen in der schweizerischen Umgangssprache. Eine lebendige, stets in Entwicklung begriffene Sprache ist ebenso wenig eine Angelegenheit des „reinen Stils“, wie die sich stets den geschichtlichen Veränderungen anpassende Volksliturgie.

Gerade in der vielsprachigen Schweiz, wo man zwar die anderen Landessprachen leider viel zu wenig beherrscht, aber doch von Kind auf wenigstens an den Gesang von Volksliedern aus den verschiedenen Sprachregionen gewohnt ist, dürfte diese Vorstellung eigentlich keinen großen Schwierigkeiten begegnen!

Wir müßten uns wahrscheinlich überhaupt mehr mit dem Gedanken an eine „pluralistische Liturgie“ vertraut machen und von einem krampfhaften Einheitsdenken loskommen. Wie neben der feierlichen Hochliturgie der Klosterkirchen und Kathedralen die nun schon in verschiedenen Diözesen gestattete „Hausmesse“, neben dem Erwachsenenengottesdienst eine Jugendliturgie (entsprechende Vorschläge wurden auf der Bischofssynode gemacht) und neben der Polyphonie der einstimmige Volksgesang berechtigt sind, so neben der stilreinen Liturgie auch der „Mischgottesdienst“. Die gern gesungenen alten Mischlieder – „In dulci iubilo“ usw. – könnten hier als Vorbild dienen!

Dem bekannten Musikkritiker Hans Galli ist durchaus beizupflichten, wenn er immer wieder (z. B. in der St. Galler „Ostschweiz“ vom 30. Dez. 1967) betont: „Sowohl die Liturgiekonstitution als auch die kürzlich veröffentlichte Instructio möchten sowohl in der Alternative Latein – Volkssprache, als auch alte und neue Musik ein ‚Sowohl – als auch‘. Aber bis heute sind noch nicht alle mit dieser liberalen Lösung einverstanden, und nicht selten versuchen die Vertreter der einen Strömung die Vertreter der anderen aus dem Sattel zu heben.“

Die „Mischliturgie“ ermöglicht es in einer verantwortbaren Weise, die Tradition der großen Liturgieepochen, durch welche Europa hindurch gegangen ist, als kostbares Erbe zu bewahren und es ins Volksbewußtsein einzuprägen, ohne dadurch das durchaus berechtignte Anliegen der muttersprachlichen Liturgie zu torpedieren. Die Tradition sollte namentlich in Europa, wo unsere Identität damit auf Gedeih und Verderb zusammenhängt, nicht über Bord geworfen werden, solange sie funktions-fähig ist. Und gerade diese Mannigfaltigkeit in der liturgischen Tradition wird es uns auch erleichtern, in der heutigen sozialen Mobilität anpassungs- und entwicklungsfähig zu bleiben, uns für die Bedürfnisse und kulturellen Wandlungen der Zukunft offen zu halten.

Immensee/Schweiz

Dr. Walter Heim SMB

BRIEF AN EINEN KLERIKER

Mein lieber junger Freund!

Sie stehen kurz vor dem Wendetag Ihres Lebens, wo Sie die Weihe des Priesters empfangen werden und Sie fragen sich – und fragen mich – was das nun eigentlich für Sie, für Ihr wirklich gelebtes Leben bedeuten wird.

Etwas Entscheidendes wird sich für Sie verändern, und was das in der Sprache der Theologie bedeutet, das wissen Sie. Sie wissen, daß Sie „geweiht“ werden, also in einem sehr tiefen Sinne herausgenommen sind aus dieser Welt und zugleich hineingesandt sind in sie, und zwar noch in einer ganz anderen Weise hineingesandt als wir Laien, die wir als Christen in dieser Welt leben.

Was ist es mit diesem Doppelruf des Priesters, das ist die Frage, die Sie in den Worten des Konzil-Dekretes „Über Leben und Dienst der Priester“, an mich gerichtet haben: „Ihr Dienst verlangt in ganz besonderer Weise, daß sie sich dieser Welt nicht gleichförmig machen; erfordert aber zugleich, daß sie in dieser Welt mitten unter den Menschen leben.“ Sie kennen den Kontext dieser Stelle. Kurz zuvor heißt es: „sie könnten nicht Christi Diener sein, wenn sie nicht Zeugen und Ausspender eines anderen als des irdischen Lebens wären, noch vermöchten sie den Menschen zu dienen, wenn diese und ihre Lebensverhältnisse ihnen fremd blieben“.

Der Priester muß also zuerst sich bewußt sein und muß es in jedem Augenblick und in jeder Begegnung bleiben, daß er „Ausspender eines anderen als des irdischen Lebens“ zu sein berufen ist. Dem Priester ist anvertraut, was er nicht aus sich selber besitzt. Er ist der Träger, der den „Kelch des Heiles“, von dem er bei jedem heiligen Meßopfer sagt, daß er ihn empfangen will, in Händen trägt. In einer Welt, die die Worte „geweiht, heilig, sakral“ fast nicht mehr versteht, muß er durch sein Sein – mehr noch als durch seine Worte – Zeugnis geben, von der Wirklichkeit der Erlösung, von der Wirklichkeit dieses „anderen Lebens“. Damit wird diese Wirklichkeit „glaubwürdig“. Das heißt zunächst, daß sein eigener Glaube an dieses andere Leben, an das heilige Leben des Gottmenschen Christi in unserer Mitte, in ihm lebendig und wirksam ist und ohne alles Gewollte und Unnatürliche aus ihm hervorstrahlt und ein Licht ist unter den Menschen. Es ist nicht sein eigenes Licht, und so soll er in Demut dieses Licht tragen. Aber er soll es tragen und nicht „unter den Scheffel stellen“. Er soll die Würde, die ihm zueigen ist, nicht gemein machen. Dazu hat er kein Recht, denn es ist ja nur die Würde dessen, dessen Zeuge zu sein er gerufen ist. Wir Laien, wir wünschen uns den Priester, der sich nicht gemein macht – der freudig, gütig, menschlich ist, schlicht und nicht unnahbar, aber der immer der Priester bleibt, der Geweihte Christi. Einen burschikosen Priester, der sich anbietet und dessen Ideal es ist, ganz genau wie die anderen zu sein, einen solchen Priester empfinden wir Laien als untreu an seiner Weihe, wie wir den Priester, der die Ehrungen für sich selber einstreicht, die seiner Würde gelten, als eine Karikatur empfinden. In demütiger Würde uns allen von innen her nahe, so wünschen wir uns den Priester. Der Priester soll der Welt niemals von der Welt her, sondern immer nur von Christus her begegnen. Deswegen sollte er vor jeder Begegnung sich sammeln und seinen Glauben, seine Hingabe und Liebe zu Dem erneuern, dessen „Diener, Zeuge, Ausspender“ er ist – auch in der unscheinbarsten Begegnung.

Damit scheint mir das Entscheidende zu Ihrer Frage gesagt: Wie ist das zu vereinen, „nicht gleichförmig dieser Welt und mitten in ihr“? Das „nicht gleichförmig“ muß immer das erste sein. Immer nur: Von Christus zur Welt und nicht, wie die Tendenz heute vielfach ist, zu versuchen, Christus und seine Verkündigung i h r anpassen zu wollen. Die Welt sehnt sich in unserer Zeit, wie sie sich immer gesehnt hat, aber heute vielleicht mehr denn je, daß ihr das, was nicht von dieser Welt ist, gezeigt, gegenwärtig gemacht wird: „Zu u n s komme D e i n Reich. Der Priester soll sie kennen, diese Welt, wie sie heute ist in ihren Nöten, in ihren Bedrohungen, in ihren Möglichkeiten und ihrem Sehnen. Hineinzugehen in die Welt, zuzuhören, ihre Nöte und ihre Begeisterung zu verstehen, also wirklich einzutreten durch die Tür der Menschen, aber nicht, um zu verweilen in der „weltlichen Welt“ und um womöglich noch lauter ihre Schlagworte zu wiederholen, um womöglich noch radikaler als die anderen auf die Stichworte der Allzu-Heutigen hereinzufallen, um womöglich noch urteilsloser als die anderen auf das Wehen des Zeitgeistes zu lauschen, und es gar mit dem Wehen des heiligen Geistes zu verwechseln, sondern um die Wahrheit Christi zu verkünden. Das erfordert viel innere Kraft und eine große starke Liebe. Nur Gebet und Opfer können hinabdringen bis zu den Quellen, aus denen Kraft und Liebe des priesterlichen Lebens sich immer wieder zu erneuern vermögen. Die Menschen dieser Zeit, in der alles wankt, sehnen sich nach dem Festen und Nicht-Wankenden. Verwirren Sie die Menschen nicht mit den schwankenden Meinungen der Experimental-Theologen. Halten Sie sich an das Wort Gottes in aller Schlichtheit, in aller Fülle und Tiefe, in all seiner ewig-gegründeten Festigkeit. Holen Sie ihre Nahrung aus den herrlichen Verlautbarungen des Konzils und mißtrauen Sie denen – auch unter ihren Mitbrüdern – die zwar keineswegs päpstlicher als der Papst, aber konzilischer als das Konzil sein wollen. Es ist nicht wahr, daß die Welt, daß die christlichen Laien, oder auch die Heiden und die Atheisten, unter uns, auf eine „Neue Theologie“ warten und ihr sich öffnen würden. Die Erfahrung hat es vielfach bestätigt, wie so ganz und garnicht das der Fall ist. Das immer wahre Credo – aber leuchtend verkündet, weil es geglaubt, geliebt und gelebt ist, von dem Priester, der es verkündet, – das ist es, wonach die Welt verlangt. „Damit sie Christi Stimme hören“, wie das Konzil sagt, sind sie zu den Menschen gesandt und deswegen braucht die Welt den Priester, heute wie eh und je. Deswegen: Freuen Sie sich über Ihren herrlichen Ruf, fürchten Sie sich nicht: in der Kraft dessen, der Sie gerufen und gesandt hat, werden Sie Sein Licht zu den Menschen tragen, auch zu den Verwirrten und Verirrten. Dazu wünsche ich Ihnen die Fülle des Segens Christi.

Salzburg

Univ.-Prof. Dr. Balduin Schwarz

VERSUS POPULUM FALSCH?

In seiner Arbeit „Hat es in der Frühkirche eine Zelebration ‚versus populum gegeben‘“ (Heiliger Dienst 1967, 145 ff.) schreibt Msgr. DDr. Klaus Gamber m. E. mit Recht: „Man kann – von der Feier her – weiterhin dann nicht mehr von einem Mahl im strengen Sinn sprechen, wenn sich nur mehr ein einziger Mahlteilnehmer am Mahltisch befindet – besonders wenn er auch noch dabei steht –, die übrigen Teilnehmer aber, wie in einem Theater, sich in einiger Entfernung ... aufhalten.“ Wenn er aber daraus folgert, die richtige Stellung des Opferpriesters sei folgerichtig vor dem Altar, mit dem Blick nach Osten und mit dem Rücken zum Volk – da sich mit dem Schwinden des Mahlcharakters der Charakter der Messe als „Dienst vor Gott“ in den Vordergrund gehoben habe, und diese Entwicklung nicht rückgängig gemacht werden könne und solle –, so übersieht Msgr. Gamber wohl einige Elemente des Problems. Alois Kövér gibt nämlich im gleichen Heft einen guten Hinweis, wie die Eucharistie von einem „Schausspiel“ tatsächlich wieder mehr zu einem wirklichen Mahle werden könnte (Liturgische Erneuerung in Ungarn, S. 154). Aber abgesehen davon glaube ich, daß auch der Opfercharakter der Messe die Zelebration versus populum nicht sinnlos macht, kommt doch durch die direkte Verbindung des Volkes mit dem Zelebranten das allgemeine Priestertum aller Gläu-

bigen, wie es die Konzilsdokumente wieder stark unterstrichen haben, sinnfällig zur Geltung. Aber auch ein sozialpsychologischer Grund rechtfertigt die Zelebration versus populum: die Aufmerksamkeit der Teilnehmer am Gottesdienst scheint nämlich größer zu sein, wenn sie Augenverbindung mit dem Vorsteher des Gottesdienstes haben, wie ich namentlich bei Kindergottesdiensten feststellen konnte. Gerade dieser Gesichtspunkt wird im englischen Bericht auf die Umfrage des nachkonziliaren Liturgierates stark hervorgehoben: „Ein ausdrücklicher erwähnter praktischer Pluspunkt ist, daß es Eltern leichter fällt, Kinder während des Gottesdienstes ruhig zu halten, wenn der Geistliche zum Volk gewandt zelebriert“ (Kath. Int. Presseagentur 21. Jan. 1968). Ich glaube, solche Gesichtspunkte dürfen gerade heute, wo man sich überall bemüht, personale Kontakte zwischen Oberen und Untergebenen herzustellen – welches Verhältnis ja übrigens nur zum Teil auf die Beziehung Priester – Volk gilt – nicht außer acht gelassen und gering angeschlagen werden. Wenn der Priester mit dem Rücken zum Volk steht, so wird das unter den heutigen Umständen bestimmt weniger als Hinwendung zu Gott, denn als Abwendung von der Gemeinde verstanden. Die Wandlung der Mentalität kann auch den sozialpsychologischen Stellenwert der Symbole verändern!

Dr. Walter Heim

IM QUERSCHNITT

ZEITSCHRIFTENSCHAU – GEGENWARTSFRAGEN

Sakramente sind Vorzeichen des Heiles, nicht nur zurückschauende Erinnerungszeichen. Sie bezeichnen den Menschen als Teilhaber am Heil. Sie bezeichnen die Mitmenschlichkeit als Gemeinschaft mit Christus und mit den Brüdern als jenen Heilsraum, in dem der Mensch sich wahrhaft erst vollenden kann. Das Heil wird nicht statisch, sakramental verpackt übergeben, sondern der Mensch wird durch die Sakramente auf den Weg gebracht: auf den Weg zum Mitmenschen, zur Gemeinschaft, zur Einheit in Christus. Dieser Weg bezieht die Integration der eigenen Persönlichkeit mit ein und wird von der religiösen Sprache Heiligung genannt. (W. Gruber, Die letzten Dinge, Theol. prakt. Quartalschr. 116/1: S. 6f)

Für die Firmung im reifenden Alter spricht ihre Hinordnung zur Kirche, die eine Gemeinschaft von Mündigen ist. Die Gnadengaben der Firmung sollen mitgeteilt werden, sobald der junge Christ von der Sendung dieser Gemeinschaft erstmalig in Anspruch genommen wird. Firmung sollte der Anlaß sein zu einer echten geistigen Konfrontation des jungen Christen mit seinem Glauben, um die volle Verantwortung für das eigenständige Christsein bewußt zu machen. So würde sie ein neuer Ansatz zu einer neuen Glaubenshaltung Gott und der Welt gegenüber. An ihrem Vollzug käme jede Glaubensentscheidung zustande, die der Taufe vorangehen sollte.

Taufe und Firmung wären zur inneren Einheit verschmolzen, weil die Firmung jenes Wesenselement zum Tragen bringt, das der Kindertaufe versagt sein muß. (Bischof J. Schoiswohl, Neubesinnung zur Firmung, Th. Pr. QuSchr, 116, 1: S. 18)

Der Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie hat eine vorher latent wirksame Krise erst voll sichtbar gemacht: Die aktive Teilnahme der Gemeinde am liturgischen Vollzug ist nicht so sehr eine Frage der sprachlichen „Verständigung“, als vielmehr der Vollziehbarkeit des liturgischen Aktes und seiner anthropologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen. Damit hat man sich ungewollt über das Sprachproblem der liturgischen Kernfrage genähert. In Kerngruppen, die sich ihre eigenen gemeinschaftlichen Formen geschaffen haben, wird das liturgische Beten als traditionell und starr empfunden, während die Liturgiker letztere als zu ereignishaft und subjektiv ansehen. Hat schon eine echte Begegnung zwischen liturgischem Vollzug und seinen anthropologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen stattgefunden? (Herder-Korrespondenz 2-1968, S. 83ff).

Warnung vor einem neuen Rubrizismus: Es fehlt nicht an Stimmen, die immer wieder mahnen, es komme nicht darauf an, andere, vielleicht vernünftigeren, praktikablere Rubriken zu schaffen, sondern man müsse Liturgie wieder in einer ursprüng-

licheren Form vollziehen lernen. Sie fordern deshalb mehr Freiheit und mehr Mut zur persönlicheren und adaptierteren Gestaltung von Gemeinde zu Gemeinde. Als das wichtigste formale Prinzip erscheint hier die Überwindung starrer liturgischer Gesetzmäßigkeit. Ohne Zweifel gibt es da starke Widerstände, doch scheint die Reform als ganze durchaus Raum für eine solche Entwicklung zu lassen. Wieweit dieser Raum ausgefüllt und stufenweise noch erweitert werden kann, hängt vermutlich nicht von Rom, sondern von den Bischöfen, vom Klerus und von den Gemeinden ab. (Herder Korr. Orbis Catholicus, II/1968, S. 88).

Für die großartige liturgische Erneuerung sagen wir Gott Dank. Aber: Was ist das Wesen des christlichen Kultes? Da man diese Frage nicht stellt und daher auch nicht vom Evangelium her beantwortet, läuft man Gefahr, bei einem Nebeneinander stehenzubleiben: liturgische Feier einer-

seits und Engagement in der Geschichte andererseits. Die Krise des Priestertums heute ist in dieser Frage nach dem Wesen des christlichen Kultes begründet. Das Konzil hat einige wertvolle Elemente zu Beantwortung dieser Frage geliefert — aber vieles muß noch weitergedacht werden. (Ives Congar OP, Die Kirche wird weltlich. Neues Forum I-II/68, S. 40)

Viele Kirchenbesucher erfahren nie, daß die Kirche nicht der Ort der Einsamkeit mit Gott, sondern der Ort der Gemeinsamkeit der Menschen vor Gott ist, meinte N. Brox bei der Wiener Weihnachtsseelsorgetagung in bezug auf die Liturgie. Notwendig sind kleine, überschaubare Gemeinden, Gruppen, in denen die Brüderlichkeit eine erfahrene Realität werden kann. Für die neuen möglichen Formen muß Freiheit gewährt werden. Auch eine Vielfalt an Glaubensweisen muß man akzeptieren. (Orbis cath. II 68, S. 61).

Rafael Kleiner OSB.

BUCHBESPRECHUNGEN

Theodor Schnitzler: DER RÖMISCHE MESSKANON. In Betrachtung, Verkündigung und Gebet. 94 S., kt., DM 6,80, Verlag Herder, Freiburg. (3177)

Nun ist also auch der Kanon in der muttersprachlichen Fassung gestattet. Freilich werden es so manche bedauern, daß sogar dieses Herzstück der heiligen Messe nicht mehr lateinisch gebetet werden soll, und damit das Latein aus der Eucharistiefeier praktisch verbannt sei. Doch handelt es sich hier um eine sog. Kann-Bestimmung. Der Kanon darf in der Muttersprache gebetet bzw. gesungen werden. Es bleibt daher dem Seelsorger anheimgestellt, von dieser Erlaubnis Gebrauch zu machen.

Prälats Schnitzler erklärt den Kanon sehr eingehend und wirklich gut. Dies bedeutet eine wertvolle historische, theologische und exegetische Einführung in das eucharistische Hochgebet. Man bekommt dadurch einen guten Einblick in den tieferen Sinngehalt dieses altherwürdigen Meßteiles.

Dabei hielt der Verfasser die Darlegungen in einer bewußt einfachen, unkomplizierten Sprache, die für jedermann leicht faßbar und verständlich ist. Hier merkt man, daß der Autor in der unmittelbaren praktischen Seelsorge steht, der in der „Kunst“ religiöser Unterweisung wohl bewandert ist. Daß das Buch so rechtzeitig erschien, ist auch dem Verlag Herder/Freiburg besonders zu danken. — Es soll nicht als Gemeinplatz aufgefaßt werden, wenn wir sagen: dieses Buch kann nicht genug empfohlen werden. Für die Kanon-Katechese ist es von besonderem Wert, aber auch für jeden, der Liebe und Begeisterung zur heiligen Liturgie empfindet.

Dr. P. Anselm Schwab

Josef A. Jungmann, S. J.: LITURGIE DER CHRISTLICHEN FRÜHZEIT BIS GREGOR DEM GROSSEN. 288 Seiten, Ln., Sfr. 26,— Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz (3147)

Wir wollen zunächst die einzelnen Abschnitte des bedeutsamen Buches wiedergeben: 1. Urkirche und Zeitalter der Apologeten, 2. Das dritte Jahrhundert, 3. Das Zeitalter Konstantins, 4. Verzweigung der Liturgien, und 5. Römische Liturgie vor Gregor dem Großen.

Wie der Autor im Vorwort bemerkt, geht dieses Buch auf Vorlesungen zurück, die er in einer „summer school“ der Notre-Dame-Universität in Amerika gehalten hat. Diese sind erstmals in englischer Sprache erschienen. Hier liegt uns die deutsche Urfassung vor; sie wurde inzwischen auf den gegenwärtigen Stand der liturgischen Forschung und der römischen Dokumente gebracht.

Daß vorliegende Ausführungen jetzt auch unserem deutschen Leserpublikum zugänglich gemacht wurden, kann man nicht dankbar genug begrüßen. Sie bedeuten geradezu ein Compendium der Liturgiegeschichte des frühen Christentums.

Jungmanns Sprache und Schreibweise ist dabei so schlicht und einfach gehalten (und doch so beweglich im Ausdruck!), daß auch der Nicht-Fachmann der dargebotenen Materie mit wachsendem Interesse zu folgen vermag. Es wird ein lebendiges Bild der damaligen Liturgie gezeichnet, mit all ihren Voraussetzungen. Damit wird uns aber auch die religiöse Geistesgeschichte der ersten Jahrhunderte in ihren wesentlichen Grundzügen geboten, ohne welche die Liturgie des christlichen Altertums nicht deutbar wäre.

Die Quellen- und Literaturnachweise sind bewußt auf das Allernotwendigste beschränkt, um das Buch nicht zu überlasten. Zum Ganzen gesagt: Wer immer an der Geschichte der Liturgie, vor allem in ihren ersten Anfängen interessiert ist, müßte sich dieses aufschlußreiche Buch beschaffen. Dem Verlag danken wir für die gute und geschmackvolle Ausstattung dieses Werkes. Hätte sich inzwischen nicht so viel in der Reform der Liturgie ereignet, das in dieser Ausgabe mitberücksichtigt werden mußte, wäre man geneigt zu sagen: schade, daß dieses Werk erst jetzt in Deutsch erschienen ist.

Dr. P. Anselm Schwab

Wilhelm Hartmann: OBLATIO MUNDA. Die Messe als Opfer. Herold Verlag Wien, 177 S., S 125.- (3152)

Wie schon der Untertitel besagt, will der Autor den Opfercharakter der Messe besonders herausstellen. Dies halten wir gerade heute, wo man diese grundsätzliche Wahrheit oft nicht mehr sehen will, für notwendig. So sind wir ihm von diesem Gesichtspunkt aus für seine Arbeit bestimmt dankbar.

Man sollte aber besser nicht von einer Erneuerung (S. 24), sondern von einer Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers sprechen. Auch ist eine Polemik gegen Odo Casel's Mysterientheologie in einer wie hier vorgebrachten Form (S. 51 ff.) nicht mehr vertretbar. Wer die Liturgiekonstitution kennt, wird zugeben müssen, daß seine *Grundgedanken* darin geradezu ihre Bestätigung fanden. Hinsichtlich einer Neuausgabe möchten wir den Wunsch anmelden, daß das Buch mit einem Autoren- und Sachregister versehen werden möge. Auch sollte die einschlägige Fachliteratur der letzten zwanzig Jahre Berücksichtigung finden. Hier hat der Autor wohl vieles nicht eingearbeitet, wovon er sicherlich Kenntnis besitzt. Das Anliegen aber, das den Verfasser dazu drängte, dieses Buch zu schreiben, ist durchaus aktuell. Daher hat seine Arbeit aner kennenswerte Bedeutung.

Dr. P. Anselm Schwab

Josef Hünermann: GABE UND AUFGABE DES KONZILS. Ludgerus-Verlag, Essen, 62 S., kt. DM 4.80 (3111)

Über das Vaticanum II ist viel und ausführlich geschrieben worden. Trotzdem möchten wir diese Broschüre wegen ihrer Prägnanz und klaren Darstellung allen Lesern besonders empfehlen. Die Grundprobleme sind hier einsichtig gemacht, um die sich dieses bedeutsame Konzil bemühte.

Karl Hermann Schelke: WORT GOTTES. Theologische Meditationen Heft 11. Benziger Verlag, Einsiedeln. 60 S., br. sfr 3.90 (2953)

Es ist ein kleines Broschürchen. Aber es enthält grundsätzliche Einsichten, die theologisch fundiert sind. Wir möchten es unseren Lesern empfehlen.

F. Louvel O. P.: WAS BEDEUTET CHRISTUS DEM PRIESTER HEUTE? Der Herr in Berufung, Beten, Leben und Wirken der Priester, auf Grund einer Umfrage der Zeitschrift „La Vie spirituelle“ zusammengestellt. Deutsche Ausgabe von Dr. August Berz, Rex-Verlag Luzern 1967, 120, 290 S., Ln., sfr 19.80. (3167)

Meinungsumfragen erfreuen sich heutzutage allgemeiner Beliebtheit. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß auch der Priester befragt wird. Zielt die Frage aber auf das eigentliche persönliche Geheimnis seiner priesterlichen Berufung und Existenz, so

erweckt die Antwort doch Verwunderung oder Skepsis. — Das vor uns liegende Bändchen enthält die Zusammenfassung der Antworten von 300 Priestern in den verschiedensten Positionen, die sie auf die Frage gegeben haben, welche Rolle denn eigentlich Christus in ihrem Leben spiele. Die spontanen und ehrlichen Antworten, die zum Teil ergreifende Bekenntnisse darstellen, sind um drei große Hauptgesichtspunkte gruppiert: die Berufung zum Priester, die Spiritualität des Priesters, das Priesterleben. Die menschliche Nähe und sprachliche Unmittelbarkeit, die aus jeder, gleichsam mit dem eigenen Herzblut der Priester geschriebenen Zeilen spricht, vermittelt uns ein wunderbar aufgefächertes und im Grund eindeutiges Erlebnis des Herrn Jesus. Das Buch kann daher jedem Priester und Priesterkandidaten zur eigenen geistlichen Standortermittlung dienen und ihm die weiten Horizonte der Freude eröffnen, die jenen Menschen trägt, der Christus ganz gefunden hat. A. Paus

Anton Antweiler: DER PRIESTER HEUTE UND MORGEN. Erwägungen zum II. Vatikanischen Konzil. — Aschendorff, Münster 1967. 146 S., kart., DM 18,—. (3139)

Wer sich in die Konzilsdokumente vertieft hat, greift zur Ergänzung gerne nach einem Buch aus der reichen Konzilsliteratur. Antweiler bemüht sich, alle einschlägigen Aussagen des Konzils zum Thema „Priester“ zu berücksichtigen. Die aufgeschlossene missionarische Einstellung und der Sinn für die Gesamtkirche geben seinen Darlegungen eine ansprechende, persönliche Note. Hingegen beeinträchtigen mangelnde stilistische Klarheit und eine manchmal einseitige und voreingenommene Kritik — so empfindet es der Leser — den Wert des Buches. Durch dessen Lektüre wird der kritische Leser angeregt, aktuelle Fragen neu zu durchdenken.

Hervorgehoben sei der klare, leicht lesbare Druck. Wohl infolge von Hör-, bzw. Sprechfehlern, scheinen sich zwei falsche Wörter in den Text geschmuggelt zu haben. Auf S. 16, Zeile 2 von unten sollte es heißen „Verpflichtung“ statt „Verflechtung“, und auf S. 143, Zeile 2 von oben „fehlen“ statt „fallen“. P. B. Fetz

Walter Hauser: DAS WEIHEGESCHENK. Ausgewählte Gedichte. 111 S., Pbd. sfr/DM 12.80. Räber Verlag, Luzern (3113).

Ein Gedichtband eigener, ja einmaliger Art! Hier wird das Gedicht zur Betrachtung. Darin erfährt der Leser, was ein Vers des Gedichtes „Eucharistie“ ausspricht: „Du nimmst mich aufs neue aus den Menschen, weil du mir wieder das große Zeichen deiner Liebe zeigen willst“. — Der Verfasser, Walter Hauser, gestorben 1963, verband mit dem Priestertum echtes Künstlertum. Seine Gedichte bezeugen Gestalt-

ungskraft und musikalische Empfindung und man spürt in ihnen den Hauch einer bezaubernden Melancholie. — Die Ausstattung des Buches ist vornehm. Nur der Titel des Buches ist insofern etwas irreführend, als er den Eindruck erweckt, der Inhalt bestehe nur aus Gedichten für Priester und Priesterfeste.

P. Berthold Flachberger OSB.

Elmar Bartsch: KIRCHE IM HEUTE. Ein Konzilsforum für junge Erwachsene. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 55, 168 S., DM 8.70. Pfeiffer-Verlag München. (3125)

Verf. hat gründliche Erfahrung in der Jugendpastoral und will das „Schema 13“ des Konzils aktuell darstellen und interpretieren: Die Verbundenheit der Kirche mit den Menschen, ihr Verständnis für ihre jeweilige geschichtliche Situation, das Anerkennen ihres Dienstes zur Lösung der Probleme in der Gegenwart, die Lebensgesetze und Strukturen der technisch-industriellen Gesellschaft. R. K.

Patrik Fennon: DIE VIER EVANGELIEN. Legende oder Wahrheit? Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart. 99 S., kt. DM 4.80 (3023)

Dort und da mag man an den Ausführungen kritischerseits etwas aussetzen haben. Grundsätzlich aber stellt diese Broschüre einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der einzelnen Evangelien dar. Es bleibt durchaus lesenswert.

Josef Bommer: GOTTES STIMME IM KIRCHENJAHR. Liturgische Meditationen. Rex-Verlag Luzern. 352 Seiten, Ln. sfr/DM 22.50, S 153,— (3129)

Der Autor ist durch seine Publikationen: „Gesetz und Freiheit im Katholizismus“, „Von der Beichte und vom Beichten“, „Vom Beten des Christen“, alle im Rex-Verlag erschienen, bereits bekannt.

Das vorliegende Werk enthält sehr zeitgemäße Betrachtungen zu biblischen Texten, die alle der Liturgie der einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres entnommen sind. Der Seelsorger wird gern nach diesem Buche greifen, da es ihm wertvolle Anregungen für Predigt, Vortrag und Katechese bietet. Für den religiös interessierten Laien stellt es ein Geschenk von dauerndem Wert dar. *P. H. Schwaighofer OSB.*

AM TISCH DES WORTES: Heft 15, Sonntag Quinquagesima (3077); Heft 16: Die heilige Osternacht (3085); Heft 17: Der 6. Sonntag nach Ostern (3095); Heft 18: Herz-Jesu-Fest (3110); jeder Band kostet DM 4.80. Herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

Karl Rahner: Schriften zur Theologie. Band VII: ZUR THEOLOGIE DES GEISTLICHEN LEBENS. 520 Seiten, Leinen, sfr/DM 28.-, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich. (3070)

Dieser Band des Münsteraner Dogmatikers ist der Theologie christlicher Spiritualität gewidmet, ihrer Grundlegung und praktischen Einübung durch Besinnung auf das Leben und die Sakramente des Herrn, die christlichen Tugenden, die Stände und Berufe in der Kirche. — Rahner macht es sich und dem Leser nicht leicht: er bringt keine billigen Lösungen und versteht es, vom scholastischen Ansatz her existentiell zu fragen; zugleich fordert er vom Leser einen vollen Einsatz des Wagens und Ringens um Verständnis. Hier sieht man, wie modern und schöpferisch Theologie sein kann, obwohl (oder gerade weil) sie sich dem Erbe verpflichtet weiß.

Rafael Kleiner

Fritz Schieri: DEUTSCHES PROPRIUM DER BRAUTMESSE. Christophorus-Chorwerk, Heft 46, für gemischten Chor, mit Melodien von Heinrich Rohrer, 16 S., Partitur DM 4.80, Chorausgabe DM 3.20 (3120) - Christophorus-Verlag, Freiburg/Br.

DIE NEUEN DEUTSCHEN LITURGIEGESÄNGE. CK 70204, 2x25 cm, 33 UpM, DM 32.-, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br.

Musik bedeutet in der katholischen Kirche besonders der mit dem heiligen Wort verbundene Gesang, weil er dieses in gehobener und feierlicher Weise der hörenden Gemeinde darbietet.

Daß der mit dem „Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht“, (CdLs, Nr. 112) ist sehr leicht zitiert.

Leider ist die Feierlichkeit und besonders die Erbauung oft nicht sehr groß, wenn Priester, Diakon und Subdiakon nicht imstande sind, die muttersprachlichen Texte in einwandfreier musikalischer Deklamation zu singen.

Der Christophorus-Verlag bringt eine Kassette mit 2x25 cm Platten, beigelegt ein Begleitheft mit den gesungenen Texten der Messe und Liturgie der Hl. Woche mit Noten. Daraus kann jeder das richtige Singen deutscher Texte lernen und auch seine eigenen „Produktionen“ immer wieder überprüfen und korrigieren.

Dieser sauberen Aufnahme gebührt uneingeschränktes Lob, besonders dem Sänger der Texte.

Zum Schluß sei noch angeführt, daß es bei der Feier der Liturgie nicht darum geht, daß unbedingt gesungen wird, sondern wenn Gesang, dann richtig, würdevoll und schön! Denn nur dann kann Musik in der Liturgie Erhebung und Erbauung bedeuten.

P. Berthold Flachberger OSB

„PRO MUNDI VITA“ nennt sich eine 17 cm-Schallplatte mit den Gesängen des Eucharistischen Weltkongresses in München. Ungemein sauber und einfühlsam singt eine Schola der Benediktiner von Beuron Kyrie 16 - Gloria 15 - Credo 3 (Seite A); Sanctus 16 - Agnus 16 - Ite missa est 9 und den Kongreßhymnus „Laetamini, unanimi“. Die Leitung hat P. Maurus Pfaff.

P. Berthold Flachberger OSB

CHORALMESSE FÜR DAS VOLK. Kyrie 16, Gloria 15, Credo 3, Sanctus 18, Agnus Dei 18, Ite, missa est 15, ist vom Beuronener Kunstverlag, Beuron/Hohenzollern, aus dem „Kyriale für das Volk“ als ein 8-seitiger Sonderdruck im Format 9,5x14,5 cm, lieferbar.

Papst Paul VI.: POPULORUM PROGRESSIO. Enzyklika vom 26. März 1967 über den Fortschritt der Völker. Mit Zwischentiteln, Marginalien und Sachregister. Nichtamtliche deutsche Übersetzung des Vatikans. 32 S., kart., sfr/DM 3.-, S 20.40; Rex-Verlag, Luzern (3127)

Edzart Scharper/Otto Karrer: ALTCHRISTLICHE ERZÄHLUNGEN. Mit Holzschnitten des Mittelalters, zweifarbig gedruckt, 16 : 21 cm, 96 Seiten, Ganzleinenband. DM 12,40. Verlag Ars Sacra, München (3150).

Das äußerst gefällige Bändchen ist in seiner bibliophilen Ausstattung und seiner geschickten Auswahl, die Wiederholungen und unserem heutigen Stilgefühl widersprechende Langatmigkeiten der gebotenen Texte vermeidet, nicht als Herausgabe von Quellen zum wissenschaftlichen Studium gedacht, sondern als ein geistliches Lesebuch angeboten, daß sich auch als Geschenkband vorzüglich eignet. Die gebotenen Texte bieten einen guten Einblick in jene Art von frühchristlicher Literatur, die wir die Apokryphen nennen. Neben Erzählungen über Maria und die Kindheit Jesu stehen außerbiblisch überlieferte (teilweise vielleicht echte) Worte Jesu, sein angeblicher Briefwechsel mit König Abgar und eine Erzählung des Nikodemus.

Eine ziemlich ausführliche Darlegung von Edzart Scharper, dem ein kürzerer Beitrag von Otto Karrer folgt, lehrt uns „den rechten Umgang mit Apokryphen“ und bewahrt uns in gleicher Weise vor überlegener Geringschätzung wie vor wunderstüchtiger Überschätzung dieser Art von Literatur und vermittelt uns eine gute Einführung in die in diesen Schriften enthaltenen echten Werte. P. B. P.

Josef Maria Nielsen: BEGEGNUNGEN. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1966. 94 S., engl. br., DM 6,80 [2959].

Der Verfasser bringt Lebensbilder von Carl Sonnenschein, Peter Lippert, Theodor Steinbüchel, Johannes Pinsk, Ernst Beutler, Ernst Michael und Martin Buber. Doch es sind nicht etwa konventionelle Panegyrika über bedeutende Männer, sondern – und dies ist der eigentliche Inhalt des Buches – es soll hier gezeigt werden, wie sich das Gute je einzeln in diesen Männern ausgeformt hat. Dem Rezensenten war es eine wahre Genugtuung, daß unter diesen verdienstvollen Männern gerade auch Johannes Pinsk seine Würdigung erfuhr, der so viel für die Erneuerung der Liturgie getan hatte. Man sah in ihm einen mariologischen Minimalisten, und doch war er persönlich ein glühender Marienverehrer. Er war jedenfalls seiner Zeit um ein gutes Stück voraus. Dr. P. Anselm Schwab OSB

Herbert Haag: ER WARD MIR ZUM HEIL. Theologische Meditationen, Heft 10. Benziger Verlag, Einsiedeln. 60 S., br. sfr 3.90 [2952]

Israel erkannte in seinem Gott den Herrn, der ihm immer zum Heile war. Dies in aller Not und Bedrängnis, die jenes auserwählte und von ihm so manchmal abgefallene Volk durchstehen mußte. Auch dem Menschen von heute soll dies ein trostvoller Gedanke sein. Gott ist unser Heil und er will es sein.

VERLAG ARS SACRA, München, bringt wieder eine Reihe liebenswürdiger und schöner Bücher und Bändchen, die alle in die heutige Zeit der Unruhe und Unsicherheit „Vertrauen und Zuversicht“ hineinragen:

P. Daniel Considine SJ.: VERTRAUEN UND ZUVERSICHT. Übersetzung nach der englischen Originalausgabe. 104 S., Kunstleder DM 9.30 [3133] - Ursel Körper: VERTRAUEN ODER VERZWEIFELN? 128 S., Glanzband DM 7.20 [3151] - Sigrid Boldt: LIEBST DU MICH? 96 S., Glanzband DM 6.80 [3137] - Hermann Zeller SJ.: MIT DER WIRKLICHKEIT LEBEN. 80 S., Glanzfolie DM 6.20 [3132] - Sammlung Sigma: Kurt Noth: HERBSTLICHE WANDERUNG ZU ZWEIT. Versuch einer Sinndeutung des Lebens und der Welt aus der Sicht unserer Tage. [3136], Josef Vital Kopp: DER TOD IST GUT. Reflexionen großer Geister über das Sterben. [3131], jedes Bändchen in bibliophiler Ausstattung DM 3.-. - WEISHEIT AUS SPANIEN. Aus der Sammlung der Weisheit. Japan. geb. DM 4.80 [3130]

Nach erfolgter Drucklegung verweisen wir auf die „Notitiae“ 37/1968, Seite 10, wo die Prinzipien über die Übersetzung aus dem „Graduale simplex“ in die Muttersprache näherhin erläutert werden. Wir bringen im nächsten Heft einen entsprechenden Text. Die Schriftleitung.

Wilhelm Hartmann

Oblatio munda

Die Messe als Opfer

124 Seiten / englisch broschiert S 125,—

„Nach der allgemeinen Glaubensüberzeugung der Kirche ist die Eucharistische Feier zugleich Opfer und Mahl. Auch das erstere darf nicht verschwiegen werden, obwohl es manchmal geschieht“ (Aus dem Pastoral-schreiben der österreichischen Bischöfe vom 16. Jänner 1967). Das Konzil von Trient hatte gegenüber den Reformatoren die Messe als Opfer bestätigt, die nachtridentinischen Meßopfertheorien stellten jedoch den Opfercharakter nicht immer glücklich heraus. Die liturgische Bewegung unserer Zeit betont dagegen das Mahl, und der Empfang des Mahles nahm in erfreulicher Weise zu. Aber vom Opfer sprach man weniger, ja man schwächte es geradezu ab. Heute geht es nun darum, im Sinne der Liturgiekonstitution des Vatikanischen Konzils jede falsche Einseitigkeit zu vermeiden und die Messe als Opfer neu zu erkennen. Hier kommt diese dogmatische Studie gerade recht.

durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

Zur Vorbereitung auf die Frühkommunion:

Mein Kommunionbüchlein

Ein Werkbuch mit Bildern zum Anmalen und einem farbigen Bilderbogen zum Ausschneiden und Einkleben. Kindern im Alter von fünf bis acht Jahren wird damit, unter Anleitung der Eltern, das Verständnis für die heilige Eucharistie leicht gemacht. Etwas, das es bisher in dieser Form noch nicht gab. Von Thea Bellm unter Mitarbeit von Dozent Dr. Günter Biemer, 64 Seiten mit Anleitung für die Eltern, empfohlener Preis DM 3,—. Badenia Verlag Karlsruhe.

Bestellungen bitte über den Buchhandel.

OSTKIRCHE UND WIEDERVEREINIGUNG

WAS KÖNNEN WIR IN LITURGISCHER HINSICHT VON DER OSTKIRCHE LERNEN?¹⁾

In der Frage der Wiedervereinigung zwischen der Ost- und der Westkirche haben bis vor kurzem die kirchlichen Stellen in Rom ein unerreichbares Ziel vor Augen gehabt: die einzelnen Ostkirchen, die nun schon seit über 900 Jahren — manche wie die nestorianische sogar noch länger — von uns getrennt sind, sollten reumütig zur römischen Kirche zurückkehren, ähnlich wie dies die sog. Unierten taten. Hier war es vor allem die väterliche Gestalt eines Johannes XXIII., der neue Wege gesehen und gegangen ist.

Wiedervereinigung der Kirchen ist in erster Linie nicht eine Sache der Organisation, sondern eine Sache des Herzens: der menschlichen Kontakte, des Verstehens, des gegenseitigen Sichkennenlernens. Johannes XXIII. hat deshalb in erster Linie nicht in dogmatischen Gesprächen, auch nicht in klugen kirchenpolitischen Verhandlungen, sondern durch seine Persönlichkeit den „eisernen Vorhang“ weggeräumt, der fast 1000 Jahre lang zwischen der Ost- und Westkirche bestanden hat. Dabei half mit, daß Papst Johannes mehrere Jahre im Bereich der Ostkirche als Päpstlicher Nuntius gewirkt und dadurch einen Einblick in das Wesen der Ostkirche bekommen hat.

Was jedoch Papst Johannes wegen seines frühen Todes nicht mehr erreichen konnte, das hat sein Nachfolger Paul VI. zu einem gewissen Abschluß gebracht: durch den Bruderkuß von Gethsemane im Januar 1964, als er sich mit Athenagoras, dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und anderen Würdenträgern der einzelnen Ostkirchen zur Versöhnung der Herzen an heiliger Stätte erstmals getroffen hat — nicht in den Prunkräumen des Vatikan, sondern in einer kleinen Villa zwischen den uralten Bäumen des Ölbergs bei Jerusalem, von denen einige vielleicht noch Zeugen waren der Todesangst des Herrn und des Verrats des Judas.

Was sich damals glücklich angebahnt hat, das hat am vorletzten Tag des 2. vatikanischen Konzils einen vorläufigen Abschluß gefunden: der formalen Aufhebung der Bannbulen des Jahres 1054, die der damalige Papst Leo IX. gegen den Patriarchen Michael von Konstantinopel und dieser wiederum gegen den Papst ausgesprochen haben. Am 7. Dezember 1965 haben der jetzige Papst Paul und der jetzige Patriarch Athenagoras von Konstantinopel diese unglückseligen Ereignisse von damals öffentlich bedauert und erklärt, daß sie aus dem Gedächtnis der Christen in Ost und West für immer ausgelöscht sein sollen.

Wie es zu dieser unglückseligen Trennung vom Jahre 1054 gekommen war, hier auch nur in kurzen Zügen aufzuzeigen, ist ganz unmöglich²⁾. Es waren zu viele Gründe, die zum Bruch zwischen Ost und West geführt haben. Jedenfalls war es ein menschliches Versagen auf beiden Seiten. Dabei ist diese Trennung umso mehr zu bedauern, als es in erster Linie nicht Glaubensdifferenzen waren — höchstens unbedeutende Streitigkeiten wie das „filioque“. Wir können feststellen, daß im Glaubensgut, im „depositum fidei“, Ost und West

¹⁾ Gekürzte Wiedergabe eines Vortrags vor Studenten der Pädagogischen Hochschule im Kloster Weingarten am 8. Dezember 1967.

²⁾ Vgl. W. de Vries, *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung?* (= Herder-Bücherei Nr. 232) mit weiterer Lit. S. 136–138.

sich einig sind und sich immer einig waren, wobei der Osten in mancher Hinsicht etwas konservativer in seinen Anschauungen war als der Westen, der bestrebt war, die Entwicklung der Dogmen voranzutreiben.

Das eigentliche Problem besteht darin, daß sich in den vergangenen 900 Jahren seit dem Schisma vom Jahre 1054 die Ost- und Westkirche auseinandergelebt haben, daß sie sich gegenseitig fremd geworden sind. Man hat in den vergangenen Jahrhunderten vielfach vergessen, daß die Christen in Ost und West Brüder sind, Glieder der einen Kirche Jesu Christi. Wenn auch durch Bannbulen durch Jahrhunderte hindurch äußerlich getrennt, waren sie doch im Glauben und in den Sakramenten im innersten Wesen immer eins.

Anders liegen die Dinge hinsichtlich des Verhältnisses der katholischen zu den evangelischen Christen. Hier trennen die Gläubigen mehr als nur Bannbulen oder ganz geringe Glaubensunterschiede. Hier sind es z. T. sehr wesentliche Dogmen, wie die Lehre vom besonderen Priestertum der Bischöfe und Priester. Und doch sieht man heute mit Recht das Gemeinsame, das uns mit den evangelischen Christen verbindet. Es gibt sogar auch hier mehr Gemeinsames, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Doch wieder zurück zur Ostkirche! Hier gibt es, wie gesagt, kaum etwas wirklich Trennendes. Es fehlt uns nur noch eins, wie Patriarch Athenagoras schon öfters betont hat, das ist der gemeinsame Kelch, die gemeinsame Feier der Eucharistie, die „*communicatio in sacris*“. Das neue Dekret über die Ostkirche sieht jedoch bereits Fälle vor, in denen eine solche „*communicatio in sacris*“ gestattet ist: Es heißt hier (n. 27):

Ostchristen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind, können, wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, dieselben Sakramente von nicht-katholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt.

Unter Festhalten der gleichen Grundsätze wird auch die gemeinsame Beteiligung an heiligen Handlungen, Sachen und Stätten bei Katholiken und getrennten Ostchristen aus triftigen Gründen gestattet.

In manchen Kreisen herrscht auch heute noch die Anschauung, als sei die Kirche Jesu Christi primär in der römisch-katholischen Kirche zu suchen, während die Ostkirchen zweitrangige Glieder dieser Kirche darstellen, deren besondere Formen, Gesetze und Riten lediglich geduldet werden.

Es geht heute darum, die östlichen Patriarchate wieder als gleichberechtigte Partner zu erkennen, vor allem aber den besonderen Wert und die Bedeutung für die Wiedervereinigung im Glauben zu sehen, auch hinsichtlich der Einheit mit den evangelischen Christen. Es ist nicht so, daß die Westkirche die vollkommene Form und die Ostkirche die weniger vollkommene Form des Christentums widerspiegelt. Beide Kirchen, die Ost- und die Westkirche, sind für sich genommen, irgendwie unvollkommene, weil einseitig ausgerichtete Teile der „*Una sancta*“. Es gilt deshalb der Satz: Nur eine Wiedervereinigung kann zu einer „vollkommenen“ Kirche führen.

Die Richtigkeit dieses Satzes soll nun am Beispiel der Liturgie der Ostkirche deutlich gemacht werden. Es werden einige Fragen herausgegriffen, die heute bei der Erneuerung der Liturgie von besonderem Interesse sind.

In diesem Zusammenhang ist der Bericht der Gesandten interessant, die Fürst Wladimir von Kiew i. J. 986 nach Konstantinopel geschickt hatte:

Wir kamen nach Byzanz und wurden dorthin geführt, wo sie ihrem Gott dienen. Und da wußten wir auf einmal nicht mehr, ob wir im Himmel sind oder auf der Erde. Denn nirgendwo auf Erden ist ein derartiger Anblick zu sehen, auch keinerlei ähnliche Schönheit, wie wir sie kaum zu schildern vermögen. Und soviel wissen wir nun: dort wandelt Gott unter den Menschen... und diese Schönheit werden wir nie vergessen. Und wie die Menschen, die einmal Süßes gekostet haben, nachher das Bittere verschmähen, so können wir nicht länger bei unseren Göttern verweilen.

Es war allem Anschein nach die mystische Feierlichkeit der byzantinischen Liturgie, verbunden mit einer gewissen äußeren Pracht, die diese einfachen Menschen aus dem Norden damals tief beeindruckt hat. Auch wir können uns heute kaum dieser mystischen Feierlichkeit der ostkirchlichen Liturgie entziehen, wenigstens der Teil von uns, der noch einen Sinn bewahrt hat für den Gottesdienst als Kulthandlung, als Mysterienfeier.

Liturgie ist in der byzantinischen Kirche zu einem wahrhaften Mysterienspiel geworden, wobei sich Spiel und Wirklichkeit in einmaliger Weise vermischen. Was im feierlichen Spiel dargestellt wird, ist zugleich sakramentale Wirklichkeit. Der orientalische Christ weiß sich bei der Feier des Gottesdienstes vereint mit dem Chor der Engel und Heiligen. In ihre himmlische Gemeinschaft fühlt er sich aufgenommen. Der Altar wird zum himmlischen Altar, auf dem das geschlachtete Gotteslamm liegt. In der Basilus-Liturgie singt daher der Chor beim Großen Einzug mit den Opfern:

Es schweige alles sterbliche Fleisch, es stehe da in Furcht und Zittern. Alles Irdische schwinde aus den Gedanken, denn der König der Könige, der Herr der Herren, Christus, unser Gott, erscheint, um geopfert und den Gläubigen als Speise gegeben zu werden. Vor ihm her gehen die Chöre der Engel mit aller Macht und Herrschaft, die Cherubim und Seraphim, das Angesicht verhüllend und den Hymnus rufend: Alleluja, alleluja, alleluja.

Für die griechische Liturgie gilt in erster Linie, was der Dramaturg Hugo Ball einmal von der römischen Messe gesagt hat: „Für den Katholiken kann es eigentlich kein Theater geben. Das Schauspiel, das ihn beherrscht und ihn allmorgendlich gefangenhält, ist die heilige Messe.“³⁾

Daraus folgt aber als ein wichtiger Punkt für unsere Liturgie von heute: Unsere Gottesdienste dürfen nicht nur geschäftiges Tun sein, ein ständiges Singen und Beten; in ihnen darf die Weihe, die Feierlichkeit nicht fehlen — gerade jetzt, wo wir kaum mehr lateinische Hochämter haben. Liturgie ist nicht nur Verkündigung und Mahl, auch nicht nur „Erbauung“, sie ist vor allem Kult: feierlicher Dienst vor Gott.

Mit dem Kult ist es nicht wie mit einem alten Haus, das man von heute auf morgen abreißen und durch ein neues, modernes ersetzen kann. Kult ist

³⁾ Vgl. E. Hennings-Ball, Hugo Balls Weg zu Gott (München 1931) 42.

seinem Wesen nach etwas Beständiges — man denke nur an einige heidnische Kulte, die bei uns viele Jahrhunderte überdauert haben —; Kult darf deshalb auch nur allmählich geändert werden, wenngleich manche Eingriffe, wie bei einer dringend notwendigen Operation, sofort und radikal durchgeführt werden müssen.

Man muß sich fragen, ob die Liturgiereform in manchen Dingen nicht etwas zu übereilt vorgenommen worden ist. Dazu kommt noch, daß jeder Priester heute glaubt machen zu können, was ihm beliebt. Manche Gläubige fragen sich mancherorts voll Sorge beim Gang zum Gottesdienst: „Was wird unserem Pfarrer heute wieder Neues einfallen?“ Wir dürfen nicht in den Fehler verfallen, alles was wir als richtig ansehen, sofort in die Praxis umzusetzen. Liturgie ist Kult, ist Mysterienfeier. Die ostkirchliche Praxis zeigt uns dies ganz deutlich.

Und doch hat die byzantinische Liturgie die anwesenden Gläubigen, wie es früher vielfach bei uns der Fall war, nie zu bloßen Zuschauern gemacht. Im Gegensatz zu vielen unserer Kirchen hat man beim griechischen Kirchenraum trotz der Bilderwand (Ikonostase) nicht den Eindruck, als befände man sich in einem Theater. Es fehlen die Bänke, es fehlt die Bühne: der erhöhte Altarraum. Dieser ist nur durch eine einzige Stufe gegenüber dem Schiff erhöht. Priester und Diakon kommen während der heiligen Feier mehrmals in die Mitte des Volkes: bei den verschiedenen Beräucherungen, beim kleinen Einzug mit dem Evangelienbuch, beim großen Einzug mit den Opfergaben; der Diakon jedesmal, wenn er die Litaneien vorsingt. Auch das Evangelium wird, vor allem in Griechenland, nicht selten mitten im Volk gesungen.

Die Gläubigen werden so zu Mitspielern am heiligen Geschehen, wie sie auch die Möglichkeit haben, sich an den relativ einfachen mehrstimmigen Gesängen des Chores zu beteiligen. Das Problem Chor- oder Gemeindegesang ist auf diese Weise glänzend gelöst. Wir finden hier weder den Gesang einfacher Kirchenlieder wie jetzt bei uns, noch eine Kunstmusik im eigentlichen Sinn wie in der Barockzeit. Es ist eine Kultmusik, deren Ausführung nicht sehr schwierig und die, besonders was die russische und ukrainische Kirchenmusik betrifft, überaus eindrucksvoll und volkstümlich ist. Sie wird ohne jede Orgelbegleitung vorgetragen, wodurch sie noch mehr den Charakter des Überirdischen und Geheimnisvollen, Mystischen erhält.

Man muß es einmal miterlebt haben, wenn in einer russischen oder ukrainischen Gemeinde der Diakon die Litaneien vorsingt und das ganze Volk auf jede Bitte mit dem „Gospody pomiluj“ (Herr erbarme dich!) antwortet. Welche Innigkeit, welche Bußfertigkeit, aber auch welch sieghaftes Vertrauen liegt in diesen einfachen Gesängen!

Wer die Volkstümlichkeit der altslawischen Liturgie anschaulich miterleben will, der muß einmal das Osterfest, besonders die Osternacht, im Osten miterleben. Ostern ist hier *das* Fest, nicht Weihnachten wie bei uns. Die Ostkirche lebt ganz vom Glauben an den Auferstandenen. „Christus erstand von den Toten, durch seinen Tod besiegt er den Tod, denen in den Gräbern schenkt er das Leben“, so singt man in der Osterzeit immer wieder von neuem.

Das ist also ein zweiter wichtiger Punkt: die Volkstümlichkeit der ostkirchlichen Liturgie⁴⁾. Die Volksverbundenheit der Liturgie ist heute in Rußland

⁴⁾ Ein sprechendes Beispiel sind auch Nikolaus Gogols „Betrachtungen über die Göttliche Liturgie“ (= Zeugen des Wortes, Freiburg 1954).

ein starkes Bollwerk gegen den Atheismus. Nicht nur die Gesänge und Litanen des Gottesdienstes sind tief in der Seele der orientalischen Christen verwurzelt, auch die übrigen Texte des byzantinischen Ritus sowie der anderen morgenländischen Riten zeigen eine Fassung, die von der Mehrzahl der Gläubigen verstanden wird: im Gegensatz zu den Orationen der römischen Messe. Es fehlt den Gebeten der Ostkirche zwar die viel bewunderte, aber vielleicht doch zu sehr gepriesene Eleganz und Prägnanz in der Sprache, wie wir sie in den lateinischen Orationen des Missale Romanum vorfinden, dafür zeichnen sie sich aber aus durch leicht verständliche, im Geist der Heiligen Schrift gehaltene dogmatische Aussagen und durch eine große Innigkeit und Anschaulichkeit. Diese Gebete sind für eine Übersetzung in eine moderne Sprache weit besser geeignet, als die römischen Texte, deren Übersetzung ohne Kommentar den Menschen von heute meist nur wenig sagt.

Der lateinischen Liturgie hat weitgehend die Befruchtung durch die großen Theologen der griechischen Kirche gefehlt, eines Gregor von Nyssa, eines Gregor von Nazianz, eines Basilius u. a. Diese Kirchenväter haben in hervorragender Weise die liturgischen Gebete und Hymnen mitformuliert. Als Beispiel eines morgenländischen liturgischen Gebets sei das Schlußgebet aus der Basilius-Liturgie hier angeführt:

Christus, unser Gott! Das Mysterium deiner Heilsordnung ist, soweit es in unserer Kraft liegt, erfüllt und vollbracht. Wir haben das Gedächtnis deines Todes gefeiert, wir haben das Bild deiner Auferstehung gesehen, wir wurden mit unsterblichem Leben erfüllt und kosteten die unerschöpfliche Wonne, deren du uns auch in der zukünftigen Welt würdigen wolltest. Durch die Gnade deines anfangslosen Vaters und deines heiligen, guten und lebendig machenden Geistes, jetzt und allezeit und in Ewigkeit.

Das ist also ein dritter Punkt: aus dem Geist der Heiligen Schrift und der Dogmatik gebildete liturgische Gebete. Gerade hier wird die kommende Liturgie viel von den morgenländischen Riten lernen können.

Das byzantinische Reich hat die Periode, die man Mittelalter nennt, fast völlig übergangen. So hat die Ostkirche den Sprung von der Spätantike direkt in die neueste Zeit gemacht. Wenn wir deshalb heute noch etwas vom eigentlichen Wesen der Meßfeier erfahren wollen, dann müssen wir den Ritus der Ostkirche betrachten. Hier haben auch die Formen des Gotteshauses, des Altars, der heiligen Bilder und der kirchlichen Gewänder nicht die Fehlentwicklung wie im Abendland mitgemacht, wo man sich spätestens in der Gotik, noch mehr aber im Barock, weitgehend von den traditionellen Formen gelöst hat.

In der byzantinischen Liturgie spürt man auch noch etwas vom Geist urchristlicher Mahlfeier. So kommunizieren die Gläubigen noch regelmäßig unter beiden Gestalten. Auch wird statt des bei uns gebräuchlichen ungesäuerten Brotes in Form einer Oblate das aus dem täglichen Leben bekannte gesäuerte Brot verwendet. Dadurch tritt die Zeichenhaftigkeit des Altarsakraments deutlicher in Erscheinung.

Es wäre jedoch sicher falsch, die ostkirchlichen Verhältnisse einfach bei uns nachzuahmen. Wir müssen aber versuchen sie zu verstehen, und dürfen dann das, was davon allgemeine Gültigkeit besitzt, nachahmen; besonders wenn es um Dinge geht, die bei uns früher ebenfalls vorhanden waren, aber im Mittel-

alter oder in der Neuzeit verlorengegangen sind. So können wir von der orientalischen Kirche sicher lernen, was es heißt: Heiligkeit des Altars und des Altarraums. Wie kalt und nüchtern sind doch vielfach heute Altar und Altarraum in den modernen Kirchen. Eine offene, weithin leere Bühne, aber kein heiliger Bezirk, der zur Besinnung, zur Andacht stimmt, wie in den Kirchen des Ostens.

Aber nun eine weitere Frage: Was kann die Ostkirche von uns lernen? Es wurde ja eingangs darauf hingewiesen, daß beide Kirchen seit dem Großen Schisma irgendwie unvollkommen geworden sind, daß sie einen Teil der ursprünglichen Fülle verloren haben.

So hat die Ostkirche, wie das Fehlen fast jeglicher Missionstätigkeit in den letzten Jahrhunderten beweist, ein ganz wesentliches Element der Kirche verkümmern lassen: die Mission, die Verkündigung des Evangeliums an die Nicht-Christen. Das mag seine Ursache darin haben, daß die verschiedenen östlichen Kirchen jahrhundertlang unter der Herrschaft des Islams leben mußten, der ihnen jegliche Art von Missionstätigkeit unmöglich gemacht hat. So kam es zur Abkapselung der Christen innerhalb des Islams, der seinerzeit bemüht war, immer mehr Anhänger zu gewinnen.

Heute ist es in weiten Teilen der Ostkirche der kommunistische Atheismus, der die Bischöfe und Priester zwingt, sich fast nur auf die Tätigkeit innerhalb des Kirchenraumes zu beschränken, d. h. in erster Linie auf eine feierliche Gestaltung des Gottesdienstes. Die Liturgie wird heute weithin zur einzigen geistigen Nahrung der Gläubigen. Anders z. T. in Griechenland oder im Nahen Osten, wo der Kirche mehr Freiheit gewährt wird. Hier können die Priester in die Schule gehen und Religionsunterricht halten, es gibt eine christliche Presse; ja es gibt in Griechenland sogar eine liturgische Bewegung, die „Zoe“, die sich darum bemüht, daß das Volk noch mehr als bisher den Reichtum der liturgischen Gebete und Gesänge kennenlernt.

Aber doch gilt auch hier, wie in den übrigen Teilen der Ostkirche: es fehlt weithin eine moderne Seelsorge, die sich den Gegebenheiten der modernen Welt anpaßt. Es wurde ja bereits erwähnt, daß der byzantinische Osten den Sprung von der Spätantike direkt in die Neuzeit machen mußte. So fehlen der Ostkirche Erfahrungen auf seelsorgerischem Gebiet, die wir im Abendland in den vergangenen Jahrhunderten machen konnten, in denen der christliche Glaube sich immer wieder neuen Gefahren gegenüber sah. Die dadurch gewonnene Wendigkeit fehlt heute der Ostkirche. Man weiß das im Osten und man ist gern bereit, in diesen Dingen vom Westen zu lernen.

Das zweite Vatikanische Konzil hat den Grundstein für eine neue Kirche, für eine wiedervereinigte Christenheit, gelegt. Heißt es doch zu Eingang des Dekrets über den Ökumenismus: „Die Einheit unter allen Christen wiederherzustellen helfen, ist eine der Hauptaufgaben des heiligen Ökumenischen zweiten Vatikanischen Konzils.“

Zwar brachte das Konzil noch nicht, wie so manche gehofft haben, die „Una sancta“, es ebnete jedoch die Wege dazu. Und das ist vorläufig das Entscheidende. Es wird nun in stärkerem Maße wie bisher ein Gespräch zwischen den Kirchen und Konfessionen möglich sein. Man hat sich Jahrhunderte hindurch in Ost und West um unbedeutende dogmatische Unterschiede gestritten,

wie das „filioque“, und dabei gar nicht gemerkt, wie in den Völkern sich ein latenter Atheismus breit gemacht hat – hüben und drüben.

Es wird höchste Zeit, daß sich die christlichen Kirchen zusammenschließen im Kampf gegen Atheismus und Materialismus in Ost und West. Für die Kirche gefährlicher ist wahrscheinlich der westliche Materialismus. Er macht die Menschen satt und daher uninteressiert an Dingen, die die geistige, übernatürliche Welt betreffen. Der kämpferische Atheismus im Osten stellt hingegen die Menschen immer wieder vor die Entscheidung: für Gott oder gegen Gott. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß uns der Osten das Christentum zum zweitenmal bringt – „ex oriente lux“.

Die Mehrzahl der Menschen, auch die guten Christen, haben heute kein Verständnis mehr für Glaubensstreitigkeiten, nachdem von außen immer mehr an den Grundlagen des Christentums gerüttelt wird. Was die Menschen von heute noch interessiert, und zum Teil sogar brennend interessiert, das ist die Frage nach dem Dasein und Wesen Gottes, die Frage der Erschaffung der Welt und des Menschen, die Frage, wer Christus war – ob er wirklich von den Toten auferstanden und dadurch ein Garant für unsere eigene Auferstehung geworden ist, also die Frage eines Weiterlebens nach dem Tode. Darauf muß die Kirche heute in Ost und West eine Antwort geben können.

Vielleicht haben die recht, die glauben, daß erst jetzt – nach fast 2000 Jahren Kirchengeschichte – die eigentliche Blütezeit der Kirche beginnt. Das 2. Vatikanische Konzil, und in Sonderheit Papst Johannes XXIII., der es einberufen hat, haben jedenfalls die Türen zu einer neuen Entwicklung weit geöffnet. Der Weg in das sich eröffnende Neuland ist nicht immer leicht und gefahrlos. Das kann man heute immer wieder erleben.

Die kommende Kirche wird nicht so sehr, wie vielfach in früherer Zeit, nach außen hin machtvoll in Erscheinung treten. Sie wird vielmehr versuchen müssen, nach manchen Irrwegen in den vergangenen Jahrhunderten, wieder zur Einheit im Glauben und immer mehr zu einem inneren Wachstum zu gelangen, um, wie es im Epheserbrief heißt, „zur Vollreife des Mannesalters Christi“ (4, 13) zu kommen. Ohne daß dabei eine organisatorische Einheit notwendig wäre, noch weniger natürlich ein Uniformismus, der sogar entschieden abzulehnen ist.

Die Ost- und Westkirche soll – jede für sich – ruhig ihre Eigenart bewahren, jedoch im Band brüderlicher Liebe. Dann wird auch das große Ärgernis aus der Welt geschafft sein, daß nämlich die christlichen Konfessionen, die die Liebe predigen, sich gegenseitig befeinden. Erst in der Einheit kann die Gesamtkirche ihre großen Aufgaben an der Menschheit erfüllen: die Liebe, die Christus in die Welt gebracht hat, den Menschen zu bringen, ihre Wunden zu heilen, die Angst von ihr zu nehmen, die Angst vor dem Tod – aber auch die Wunden des Leibes zu heilen durch ihre karitativen Einrichtungen, und dadurch die Menschen, die guten Willens sind, heimzuführen zu Gott und vorzubereiten auf das kommende Reich Christi.

Regensburg-Prüfening

Msgr. DDr. Klaus Gamber

ZUR STELLUNG DES KIRCHENLIEDES IM KATHOLISCHEN FRÖMMIGKEITSLEBEN

Der Kurztitel für das *Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Aachen* war in den Dreißigerjahren „Diözesangebetsbuch“. Das *Magnificat* der Diözese Freiburg i. Br. hat den Untertitel *katholisches Gesang- und Gebetbuch*. Das *Katholische Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Fulda* hat keinen Übertitel. Das kürzlich erschienene *katholische Gesang- und Gebetbuch der Schweiz* trägt den Obertitel *Kirchengesangbuch* (K). Die Entwicklung in den hier nur beispielsweise aufgegriffenen Titeln ist nicht nur äußerlich eine Angleichung an den populären, von dem evangelischen Bevölkerungsteil hergenommenen Sprachgebrauch, nach dem „das Gesangbuch“ das äußere Zeichen der Konfessionszugehörigkeit ist. In dem 1952 geschriebenen Vorwort zum *Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz* (R) heißt es: „Im Lied antwortet die Gemeinde auf Gottes Wort“. In Par. 33 der Liturgiekonstitution heißt es: „In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk... Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet“. In der äußeren Erscheinungsform ist die Betsingmesse der dem evangelischen Gemeindegottesdienst ähnlichste Meßtyp, umso mehr seitdem die Predigten auch in ihrer Länge sich immer mehr der im evangelischen Bereich üblichen nähern.

Obwohl in den autoritativen Äußerungen zum Volksgesang die besondere Stellung des Kirchenliedes kaum berührt wird, ergab eine Umfrage in Österreich, daß bei „Volksgesang“ in der Kirche nahezu ausschließlich an das „Singen von Kirchenliedern durch das Kirchenvolk“ gedacht wird¹⁾. K ist zwar auch insofern das modernste katholische Kirchengesangbuch im deutschsprachigen Bereich (und wohl überhaupt), daß es reiches Material für anderen Volksgesang als das Kirchenlied (liturgische Texte, Leitverse, ganze Psalmen, biblischen und liturgischen Hymnen) bietet, aber das Lied nimmt darin doch weit über die Hälfte des Raums ein.

Gegenstand unserer Betrachtung ist das Gesangbuch als Kirchenliederbuch. Eine Besinnung ist hier nicht möglich ohne Hinblick auf das evangelische Gesangbuch, wobei allerdings auf ein tieferes Eingehen auf „die“ Lehre der evangelischen Kirchen oder auch nur einer der evangelischen Kirchen vom Kirchenlied verzichtet werden muß²⁾. Dieser Hinblick wird durch K besonders nahegelegt. Erstmals in der Geschichte des deutschsprachigen Christentums haben wir nun für ein geographisch gleiches Gebiet je ein evangelisch-reformiertes und ein katholisches Gesangbuch, und nie zuvor hat sich ein katholisches Gesangbuch so eng an ein evangelisches angeschlossen wie K an R.

¹⁾ W. Deutsch, „Zur Situation des geistlichen Volksgesanges in Österreich“, *Singende Kirche* 15 (1967) 14, mit Bibliographie. J. Seuffert, „Kirchenlieder als Liturgie“, *Gottesdienst* 1 (1967) 18: „Lieder... sind nun nicht mehr länger nur ein Funktionalersatz für den „eigentlichen Text“, und niemand mehr braucht, während wir Lieder singen oder danach, Texte zu zitieren“ (s. u. Anm. 12).

²⁾ W. Blankenburg, „Begründung des Liedgesanges als konstituierender Bestandteil des evangelischen Gottesdienstes“, *Leiturgia* 4 (Kassel 1961) 560, ferner K. F. Müller, „Probleme des Kirchenliedes in der Gegenwart“, *Pastoraltheologie* 56 (1967), 93 ff. Bedeutsam für die Unterscheidung zwischen kerygmatischem und liturgischem Singen in Oskar Söhngens wegweisendem Aufsatz „Die Tiefendimension der Liturgie“ (1958) in *Wandel und Beharrung* (Berlin 1965) 156. Katholische Literatur: *Handbuch der Liturgiewissenschaft I* (Freiburg 1963) 139, Anm. 67.

Hierzu sagt das Vorwort der Bischöfe zu K:

„Singet dem Herrn ein neues Lied!“ Diesem stets zeitgemäßen Aufruf im Psalm 95 will unser Kirchengesangbuch nachkommen. Aus dem Erbe früherer Jahrhunderte... hat es kostbare Schöpfungen wiedererweckt, aber auch dem Kirchenlied unserer Zeit das Tor aufgetan³⁾. Wer wird sich nicht freuen an den Texten und Melodien, die wir nun über die Grenzen des Landes und der Konfessionen hinaus mit unseren christlichen Brüdern und Schwestern gemeinsam haben!

K hat über fünfzig Lieder aus evangelischen Quellen entnommen, und erstmalig in der katholischen Gesangbuchliteratur wurden diese Lieder im Inhaltsverzeichnis als evangelischen Quellen entnommen gekennzeichnet.

Die von K übernommenen evangelischen Lieder sind allerdings durchweg nicht neue, sondern der klassischen Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts⁴⁾ angehörig. Soweit es sich dabei um Adaptationen von Psalmen handelt, wurden sie nicht wie in R in einer besonderen Gruppe vorangestellt, sondern in die Sachgruppen eingeordnet. Von den früheren Diözesangesangbüchern unterscheidet sich K dadurch, daß es außer dem Kirchenjahr, den Sakramenten und den Heiligen gewidmeten Teilen auch einen Teil enthält, der dem dritten, *General hymns* betitelten Teil des dem *Book of Common Prayer* angehängten *English Hymnal* entspricht. In K ist dieser Teil betitelt „Christus in seiner pilgernden Kirche“; er ist unterteilt in die Kapitel „Volk Gottes“, „Lob und Dank“ und „Vertrauen und Bitte“. Das Kapitel „Volk Gottes“ entspricht dem „Gemeinde des Herrn“ in R (hier ordnen K und R „O Jesu Christe, wahres Licht“ ein). „Lob und Dank“ ist der Titel des ersten Kapitels von R nach den Psalmen (hier ordnen K und R „Nun danket alle Gott“, „Nun danket all und bringet Ehr“ und „Lobe den Herren“ ein). „Trost und Vertrauen“ ist in R ein Kapitel in dem Teil „Gnade und christliches Leben“ (hier ordnen K und R „Was Gott tut, das ist wohlgetan“ ein).

Bei der Übernahme von Texten aus evangelischen Gesangbüchern wird der Schlußsatz des Kapitels *De musica sacra* der Liturgiekonstitution berücksichtigt: „Die für den Kirchengesang bestimmten Texte müssen mit der katholischen Lehre übereinstimmen; sie sollen vornehmlich aus der Heiligen Schrift und den liturgischen Quellen geschöpft sein. Ich lasse offen, ob die Vermutung eines evangelischen Rezensenten⁵⁾ von K zutrifft, die Auslassung des zweiten Verses von Luthers „Aus tiefer Not“ sei auf dogmatische Gründe zurückzuführen. Die Worte: „Bei dir gilt nichts als Gnad und Gunst“ sind keine sonderlich getreue Wiedergabe von Ps. 129 v. 4; zudem werden wir sehen, daß K auch bei anderen Psalmenparaphrasen Kürzungen vornahm. Die Ableitung aus der Heiligen Schrift ist jedoch im Ganzen bei den Psalmenadaptationen besonders deutlich. Aus den liturgischen Quellen geschöpft ist das aus der Wittenberger Kirchenordnung von 1533 stammende „Christe, du Lamm Gottes“, nach R „nach dem lateinischen Agnus dei“, und allenfalls Nikolaus Decius' († 1550) „Allein Gott in der Höh sei Ehr“, das R dem

³⁾ S. u. Anm. 16.

⁴⁾ Vgl. den Titel von Ph. Wackernagels Standardwerk *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts* (Leipzig 1864). W. verzichtete auf eine systematische Grundlegung, wie sie dann etwa Blankenburg (s. Anm. 2) gab, oder auch nur Diskussion des Zusammenhangs der evangelischen Liedtradition mit der durch ihn von Hilarius an verfolgten mittelalterlichen, geschweige denn der nachreformatorischen im katholischen Bereich.

⁵⁾ M. Jenny, *Musik und Gottesdienst* 21 (1967) 59 f.

Psalmenteil vorausstellt und das in K unter „Lob und Dank“ eingeordnet und im Quellenverzeichnis als „aus dem Gloria der 1. greg. Choralmesse“ bezeichnet wird.

Übereinstimmend ordnen R und K „Macht hoch die Tür“ dem Advent, „Lobt Gott, ihr Christen, allzugleich“ Weihnachten, „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen“ und „O Haupt voll Blut und Wunden“ der Passionszeit und „Gelobt sei Gott im höchsten Thron“ Ostern zu. Von übereinstimmenden Zuweisungen an die systematischen Kapitel sprachen wir bereits. Übereinstimmung herrscht auch, wenn „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ und „In dir ist Freude“ von R unter „Glaube“ von K unter „Christus der Herr“ eingeordnet wird. Evangelische Christen werden kaum etwas dagegen einzuwenden haben, wenn in K der Genfer Psalm 127 (128) unter den Liedern für die Brautmesse, „Wenn mein Stündlein vorhanden ist“ (statt wie in R unter „Tod und Auferstehung“) unter „Zeit nach Pfingsten: Christliche Vollendung“, oder „Aus meines Herzens Grunde“ (statt wie in R unter „Morgen“) unter „Persönliche Gebete des Christen“ erscheinen.

Daß hinsichtlich der Kirchenjahrslieder und der *general hymns* in Liedbestand und Thematik weitgehende Übereinstimmung zwischen evangelischen und katholischen Gesangbüchern zu erreichen ist, ist nicht überraschend. Problematischer wird das Verhältnis bei den spezifischen Gottesdienstliedern. Von den sieben Liedreihen zu den gleichbleibenden Teilen der Messe in K haben drei den „liturgischen Text“, die folgenden vier entfernen sich immer weiter hiervon, wenn auch noch die entsprechenden Meßteile mit den lateinischen Namen bezeichnet werden. Auch die sieben Liedreihen zu den wechselnden Teilen der Messe, die je ein Lied für „Einzug“, „Zwischengesang“ (in der 9. Reihe ein beliebiger Psalm oder ein Zeitlied, in der 12. nicht vorgesehen), „Gabenbereitung“, „Kommunion“ und „Schluß“ anbieten, sind nach fortschreitender Volkstümlichkeit angeordnet, hier finden sich auch evangelische Lieder.

R bietet in dem Kapitel „Gemeindegottesdienst“ nur Lieder für Beginn (7+5 aus anderen Kapiteln) und Schluß (12+12 aus anderen Kapiteln) an; in dem Kapitel „Abendmahl“ werden 15 Lieder (+3 aus anderen Kapiteln) angeboten. Keins dieser Lieder begleitet wesentlich Handlungen (die Abendmahlslieder sind vorzugsweise eine Art geistlicher Kommunion der Nichtkommunizierenden)⁶⁾ und keins überlagert andere (gesprochene) Texte. Im evangelischen Gottesdienst ist das Gemeindelied eigenständig, ja, wird es weithin als eigentliche Handlung verstanden. Selbstverständlich kommt man hier an den entscheidenden Unterschied in der Liturgiekonzeption, insbesondere in dem, was unter „Handlung“ und „Wirklichkeit“ verstanden wird.

Die Verwendung des reformierten Abendmahlsliedes „Im Frieden dein“ als Schlußlied einer Messe (K: 8. Liedreihe) ist echt ökumenisch. Clausnitzers „Liebster Jesu, wir sind hier“ ist allerdings als Eingangslied (R 198) nur für einen evangelischen Gemeindegottesdienst geeignet, in der Messe wäre sein Ort (entgegen K 455) vor der Predigt. Lieder vor Beginn und nach Schluß der Messe umrahmen lediglich die Liturgie. Lieder, die den Prediger auf dem Weg zu und von der Kanzel begleiten, überlagern nicht liturgische Texte und begleiten nicht eine liturgische Handlung. An diesen Stellen erfüllen Lieder ihre eigene Bestimmung, ein- oder abzustimmen. Das Thüringer Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts entnommene „Herr Jesu Christ, dich zu uns wend“ wird

⁶⁾ F. Kalb, *Grundriß der Liturgik* (München 1963) 143.

in R (199) richtiger für den Beginn des Gottesdienstes vorgesehen als wie in K (450) für den Zwischengesang, denn die Bitte: „Bereit das Herz zur Andacht fein“ gehört doch an den Anfang⁷⁾.

Innerhalb der Messe paraphrasiert das Lied liturgische Gesänge oder begleitet es statt der priesterlichen Gebete die Handlungen. In beiden Fällen ist es offensichtlich sekundär, ja subsidiär, und hierin liegt der fundamentale Unterschied zur Stellung des Liedes im evangelischen Gemeindegottesdienst. Der Unterschied in der Wertigkeit zeigt sich äußerlich in der Strophenzahl. Während in R Lieder von zehn und mehr Strophen keine Seltenheit sind, hat K nur eine sechsstrophiges Lied aus R übernommen, das Osterlied „Gelobt sei Gott im höchsten Thron“. Diese sechs Strophen können nur vor oder nach der Messe oder in einer Andacht gesungen werden. In der Messe führen schon dreistrophige Lieder zu Unzuträglichkeiten, denn sie halten die heilige Handlung auf, außer an den wenigen Stellen, an denen bisher für einen längeren Gesang der Priester sich setzte. Selbst beim Schlußlied ist es schwer, die Gemeinde über die zweite Strophe hinaus festzuhalten. Man mußte daher bei der Übernahme evangelischer Lieder vielfach zu rigorosen Kürzungen schreiten, was die berechtigte Kritik evangelischer Sachverständiger hervorrief⁸⁾.

Das in R richtig als Morgenlied erscheinende „Aus meines Herzens Grunde“ (Georg Niege † 1588) erscheint in K in dem Kapitel „Persönliche Gebete des Christen“. Man könnte sich dieses Lied als Eingang zu einer Frühmesse vorstellen. K ließ von den sechs Strophen die 3. und 4. aus, in denen heute gern in den Fürbitten vorgebrachte, besonders Laien betreffende Anliegen („Gut, Ehre, Weib und Kind“) zusammengefaßt werden. Von den elf Strophen von „Herzliebster Jesus, was hast du verbrochen“ (Joh. Hermann † 1647) bietet K nur die ersten vier; wer Sinn für die Einheit eines Liedes hat, wird hier die Kürzung wirklich rigoros nennen. Der großartige Gedankengang von Betrachtung über Anbetung, Reue und Entschluß zu Lobpreis bleibt dem katholischen Leser unbekannt. Welch ein Leitfaden für eine Passionsandacht könnten die elf Strophen sein!

„Lobet den Herren alle“, wieder in R unter „Morgen“, in K unter „Persönliche Gebete“ hat in K auch nur die ersten vier (von acht) Strophen. Bei einem Lied von Paul Gerhardt muß man aber von vornherein annehmen, daß es sich um eine geschlossene Einheit handelt. Gerade die Strophen, die dieses Lied wirklich zum persönlichen Gebet machen, entfielen. Wenn aber daran gedacht ist, daß Lieder in diesem Kapitel wirklich als persönliches Gebet, d. h. für private Andacht, gebraucht werden, hätten sie in ihrer ganzen Länge gebracht werden können.

Von „Macht hoch die Tür“, ein Lied, dessen fünf Verse eine große Zahl deutschsprechender evangelischer Christen von Jugend auf auswendig kennt, bietet K nur Strophe 1, 4 und 5; dabei ist die zweite gerade ganz im Geist unserer O-Antiphonen.

Unter „Lob und Dank“ reihen R und K Paul Gerhardts „Nun danket all und bringet Ehr“ ein, aber K bietet von den neun Strophen nur die 1., 2., 5.

⁷⁾ Zum Eingang bzw. Einstimmen ein Lied singen zu lassen, ist heute besonders angemessen, da im religiösen wie in anderen Bereichen ein Großteil der Bemühungen darauf verwandt werden muß, erst einmal die Grunddisposition zu erreichen, die inhaltliche Vermittlung möglich macht. Derlei gehört aber nicht zur Liturgie selbst, geschweige denn darf es zum Maßstab für Liturgie gemacht werden.

⁸⁾ S. Anm. 5.

und 6. Die 3. und 4. sind Relativsätze, wie dies bei Paul Gerhardt oft vorkommt. Indem K aber mit der 6. Strophe abschließt, erweckt es den Eindruck, das Lied ende auf der bürgerlichen Note („unserem Volk und Land . . . jedem Stand“); der ergreifende letzte Vers, der das Lied krönt, fiel aus. Daß die etwas wortreichen späteren Lieder „Wer nur den lieben Gott läßt walten“, „Was Gott tut, das ist wohlgetan“ und „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ zusammengestrichen wurden, ist verständlich. Man kann sich hierfür darauf berufen, daß auch im evangelischen Gottesdienst Strophen ausgewählt werden, aber das evangelische Gesangbuch bietet doch den ganzen Text, der nur nach dem Vorbild der Behandlung biblischer Texte in der Liturgie für den betreffenden Gottesdienst ausgerichtet wird.

Wie wenig für K die Eigenart des Liedes als Einheit bedeutet, zeigt sich an den Psalmenliedern. Bei dem Genfer Psalm 104 (11. Liedreihe „Zum Schluß“) werden die Strophen 3 bis 6 (über Israels Schicksal), bei Denickes (+ 1680) Paraphrase von Psalm 99 (8. Reihe „Zum Einzug“) die dritte Strophe („Er hat uns zu seinem Volk gemacht“) und bei dem Genfer Psalm 41 (11. Liedreihe „Zur Kommunion“) Strophen 4 bis 6 (die eigentümliche Struktur dieses Psalms bleibt also unberücksichtigt) ausgelassen. Man kann sich dabei kaum auf die Auswahl von Psalmenversen in den liturgischen Gesangstexten berufen (umso weniger als man diese heute überwinden möchte), denn die Paraphrasierungen stellen sich durch die Strophierung als Liedeinheiten vor. Die getroffene Auswahl der Lied- und Psalmenstrophen dient kaum der Ausrichtung auf einen bestimmten Gedanken sondern der Kürzung zweifellos mit Blick auf die Verwendung während der Messe. Auf die Problematik der strophierenden und gar reimenden Psalmenparaphrase soll hier nicht eingegangen werden.

Während die Übernahme evangelischer Texte und Melodien der erwünschten Verbesserung des katholischen Kirchenliedrepertoires dient, ist die Vernachlässigung der Liedeinheiten einer tieferen Würdigung dieser Schätze nicht zuträglich. Die Ausrichtung dieser Kürzungen auf den Gebrauch der Lieder während der Messe dient ferner der ökumenischen Absicht nicht, denn dadurch wird die Verschiedenheit der Funktion des Liedes im evangelischen und katholischen Gottesdienst nicht überwunden, sondern verschleiert. Das Absinken der Qualität des evangelischen Kirchenliedes nach dem Ende des 17. Jahrhunderts⁹⁾ („Was Gott tut, das ist wohlgetan“ ist das späteste Beispiel in K) kann schon daran gezeigt werden, daß spätere Lieder so wenig Einheiten sind, daß sie durch Kürzung gewinnen. Bei Luther und Paul Gerhardt ist dies kaum der Fall, jedoch ist für so große Liedeinheiten, wie wir diesen Meistern verdanken, in der Messe kaum Raum. Es ist ein Mißbrauch, „O Haupt voll Blut und Wunden“ strophenweise verteilt über eine Messe zu singen.

Evangelischerseits mag man sagen:

„In ihren Liedern hat die Gemeinde dem Bekenntnis ihres Glaubens, dem Lobe Gottes, dem Gebet und dem brüderlichen Zuspruch einen künstlerisch geformten und über Jahrhunderte bleibenden Ausdruck gegeben.“¹⁰⁾

Im katholischen Bereich steht das Kirchenlied in Konkurrenz zum liturgischen Gesang und dabei treten seine hervorstechenden Eigenschaften, Simplifizierung und Subjektivierung, klar zu Tage. Im Vergleich zum Judentum und der Ostkirche (von außerbiblischen Religionen ganz zu schweigen) ist der Westkirche unter dem Einfluß teutonisch-bürgerlicher Bewußtheit der Sinn für

⁹⁾ Hierzu K. F. Müller (s. o. Anm. 2).

¹⁰⁾ W. Neidhart, *Psychologie des Religionsunterrichts* (Zürich 1967) 266.

Wiederholung abhanden gekommen. Rosenkranz und Litanei, Grundformen echten Volksgesangs, sterben zur Freude vieler aus. Dreimalige Wiederholung weniger Wörter wie im Kyrie, Sanctus und Agnus Dei ist das Äußerste, das bewahrt wird. Jüdisch-antiken Ideenreichtum wie im Gloria können die modernen Sprachen nicht wiedergeben¹¹⁾ (das Gleiche zeigt sich nun bei der Verknakularisierung des Kanons). An Stelle der Entfaltung des Objektiven tritt im Kirchenlied die Wiederholung subjektiver Forderungen, wie der nach existentieller Intensität und praktischer Betätigung, die die Postkommunionsgebete in römischer Strenge aussprachen. Während im evangelischen Bereich längst die subjektive Durchsetzung auch nur des liturgischen Wortgottesdienstes durch eingestreute Kirchenlieder, wie in Bachs Passionen, für Gemeindegottesdienst als unzuträglich erkannt worden ist, ist sie im katholischen Bereich heute nach dem Vorbild des deutschsprachigen Bereichs vielerorts im Vormarsch.

Die Grenze zwischen *sacra exercitia* und *ipsae liturgicae actiones*, die gerade im Bezug auf das Kirchenlied die Konstitution (Par. 118) zog, verschwimmt, und während sonst, etwa in den Künsten, die Trennung der Arten als Prinzip anerkannt wird, wird diese Einebnung vielfach begrüßt¹²⁾. Man tut aber der großen Tradition des evangelischen Kirchenliedes unrecht, wenn man sie auf einen Bereich überträgt, der ihr nicht gemäß ist. Der evangelische Gemeindegottesdienst, der von Kirchenlied und Predigt getragen war¹³⁾, entspricht am ehesten etwa unseren Andachten in Verbindung mit Fastenpredigten. Außer den Andachten sind Prozessionen, Wallfahrten und Kundgebungen im katholischen Bereich der funktionsgerechteste Anwendungsbereich von Kirchenliedern. Taufen und Trauungen werden gelegentlich mit dem Gesang eines Kirchenliedes eingeleitet und beschlossen; Lieder werden auch bei Begräbnissen gesungen, kaum jedoch in Totenmessen. Besonders bei diesen letzteren Gelegenheiten ist eine natürliche Gemeinschaft, etwa die Familie, vorhanden, die in gemeinsamem Gesang sachgerechten Ausdruck findet; zudem ist hier das Lied angemessener Ausdruck der Gefühle und Gedanken, die die Teilnehmenden bewegen. Man gelangt hier durch die Betrachtung des Kirchenliedes zu der Grundfrage, die heute an der Grenze von Liturgischem und Pastoralem¹⁴⁾ zu stellen wäre: Welcher Art von Gemeinschaft ist eigentlich seinem Wesen nach, in der geschichtlichen Erscheinung und heute das, was „Gemeinde“ genannt wird? Im evangelischen Bereich ist das Lied entschieden und nahezu unabdingbar Funktion des Gemeindegottesdienstes (Kap. V von R; im katholischen Bereich wird oft nur *eine* — meist die 9.30-Uhr-Messe an Sonn- und Feiertagen so genannt). Daher ist das Gesangbuch, das obligate Konfirmationsgeschenk, das äußere Zeichen der Zugehörigkeit nicht so sehr zu einer Konfession als zu einer Gemeinde, aber eben dieses Wort bedeutet Verschiedenes. Schon eine Betrachtung der Stellung des Kirchengesangbuchs zeigt hier den Unterschied.

¹¹⁾ Die 7. Liedreihe des Schweizer Kirchengesangbuchs bietet folgendes Reimlein von Petronia Steiner 1944 an: „Laßt uns Gott dem Herrn lobsing'n! Hoch erfreut laßt uns heut Ehr und Dank ihm bringen. Heil ward uns in Christi Namen. Darum preist Sohn und Geist mit dem Vater. Amen.“

¹²⁾ Der Anm. 1 zitierte Satz von J. Seuffert bedürfte doch wohl der Erläuterung.

¹³⁾ Vgl. dagegen den Anm. 2 erwähnten Aufsatz von Söhnen.

¹⁴⁾ Ich lasse dahingestellt, ob Pius' X. Wort, die Kirchenmusik solle den Texten „eine größere Wirksamkeit verleihen, damit die Gläubigen dadurch leichter zur Frömmigkeit angeregt werden“, auf den *cantus religiosus popularis* zu beziehen ist, wie das *Handbuch der Liturgiewissenschaft* I 139 Anm. 66 und 132 Anm. 48 zu meinen scheint.

Auch das viele liturgische Texte enthaltende Kirchengesangbuch ist nicht ein liturgisches Buch. Es unterscheidet sich von den heute nicht hoch im Kurs stehenden Gebetbüchern, in denen frühere Generationen während der Messe lasen, durch den höheren Grad offizieller Approbation, erlangt aber dadurch allenfalls den Status, den das *Enchiridion Indulgentiarum* hatte. Die Rolle des Kirchengesangbuchs im privaten und familiären Frömmigkeitsleben katholischer Christen ist nicht mit der zu vergleichen, die das Gesangbuch auch heute noch in kirchlichen Familien im evangelischen Bereich spielt. Für die Katholiken deutscher Zunge besteht kaum die Möglichkeit, im Jugendunterricht die religiöse und die literarische Betrachtung der eigenen Gesangbuchliedtradition zu verbinden. Aus den Autobiographien evangelischer Christen — neuestens z. B. dem *Ostpreussischen Tagebuch* des Grafen Lehndorff¹⁵⁾ — ersieht der Katholik mit Bewunderung, wie etwa in Grenzsituationen des Lebens ein Gesangbuchvers weitergeholfen hat ähnlich wie ein Bibelspruch. Aber der Katholik darf sich an dieser Stelle auch bewußt werden, daß er über eine andere Quelle der Kraft verfügt. Ihm fallen in Notsituationen die alten, vielleicht lange vergessenen Gebete ein, das eine oder andere Stoßgebet, das *Memorare*, das *En ego*, der Rosenkranz¹⁶⁾. Hier sieht man deutlich, daß der Schwerpunkt des Kirchenliedes nicht nur nicht in der Liturgie liegen kann, sondern auch nicht liegt: Im evangelischen Bereich wird heute das Gesangbuchlied nicht nur von der Kirche in die Familie und in das persönliche Leben hineingetragen, sondern auch umgekehrt in der Kirche durch die familiäre und persönliche Übung gestärkt (etwa gegenüber Versuchen, es im Interesse von „Liturgie“ zurückzudrängen).

Im evangelischen Bereich ist man sich weithin der Tatsache, daß die klassische Tradition des Kirchenliedes abgerissen ist, bewußt¹⁷⁾. Bei aller Anerkennung der Leistungen etwa R. A. Schroeders oder J. Kneppers verhehlt man sich nicht, daß die von Volkslied, Jugendbewegung und trüberen Quellen gespeiste „Singbewegung“ im Wesentlichen von der klassischen Tradition lebt. Die

¹⁵⁾ (München 1961). Inmitten des Bombenregens „singen wir beide in das Toben hinein: ‚Lobe den Herrn, o meine Seele, ich will ihn loben bis in den Tod. Weil ich noch Stunden auf Erden zähle, will ich lobsingen meinem Gott‘“. — „Da es keine Latrinen gibt, trifft sich alles, Frauen und Männer, in abenteuerlicher Weise zwischen den Hallen in einem Gang... Ein Teil der Leute wird schon stark vom Durchfall geplagt... Unwillkürlich kommt mir dabei ein Lied in den Sinn: ‚Bis hierher hat mich Gott gebracht.‘“ — „Ja, von einer ausgebombten Kirche Abschied nehmend, setzt sich v. Lehndorff unter die schneebedeckte Kanzel und singt: ‚Mein schönste Zier und Kleinod bist auf Erden du, Herr Jesu Christ.‘“ — „Ich habe in letzter Zeit eine Menge mir bis dahin unbekannter Melodien und Lieder aus dem Gesangbuch gelernt und singe sie auf meinen Wegen mit lauter Stimme“.

¹⁶⁾ Kein Kirchenliedvers ist je mit einem Ablauf ausgezeichnet worden. Nur aus der anglikanischen Kirche ist mir bekannt geworden, daß ein Kirchenliedvers als Buße in der Beichte auferlegt wurde.

¹⁷⁾ Wer würde in England heute noch den Beginn des Vorworts zum *English Hymnal* vorbehaltlos unterschreiben: ... *a collection of the best hymns in the English language ... an attempt to combine in one volume the worthiest expressions of all that lies within the Christian Creed from those 'ancient fathers' who were the earliest hymn-writers to contemporary exponents of modern aspirations and ideals*?

¹⁷⁾ Hierzu auch Christian Brunner, *Kirchenmusik und Seelenmusik* (Rostocker Dissertation, Göttingen 1964). Während bei uns über „Häufung“ etwa im bezug auf Altarkuß, Kniebeugung und Kreuzeszeichen während der Messe geklagt wird (*Gottesdienst* 1 [1967] 3 f.), spricht man auf evangelischer Seite von „Übersättigung des Gottesdienstes mit Liedpsalmen und Liedern überhaupt“ (M. Jenny, a.a.O.).

Sekten können sich hier, auf pastorale Wirkung ausgerichtet, unbekümmerter betätigen, aber gerade ihre Betätigung trägt dazu bei, die Hoffnung auf eine qualitativ einigermaßen angemessene Wiederaufnahme der klassischen Tradition zu schwächen. Die Tradition des katholischen Kirchenliedes ist weit ungebrochener, weil sie vorzugsweise auf einem Niveau gelegen hat, auf dem auch heute noch Beiträge gemacht werden können. Ist es nicht bezeichnend, daß das einzige Erntedanklied, das K bietet, aus den drei früheren Schweizer Diözesangebetsbüchern und von diesen aus dem Gesangbuch von Ermland (1939) übernommen, Roswitha Colliers „Über alle Ährenfelder“ ist? Ja, das *Laudate* nahm die drei Strophen dieses Liedes zum Leitfaden für eine Erntedankandacht. Man vergleiche doch einmal mit diesem Lied die liturgischen Texte, die sich mit den Feldern, dem Wetter, der Ernte und dem Dank befassen. Ist es wirklich Ästhetizismus, wenn man hier von einer Gewöhnung an Minderwertiges spricht?

Die Diskussion darüber, ob das Kirchenlied im katholischen Bereich in der Liturgie einen Platz beanspruchen kann¹⁸⁾, begann zu einer Zeit, als auch im evangelischen Bereich die schöpferischen Kräfte auf diesem Gebiete nicht rege waren. Transfusionen aus der klassischen evangelischen Tradition sind zwar aus verschiedenen Gründen zu begrüßen, dürften aber eigene schöpferische Betätigung im katholischen Bereich eher hemmen, indem sie einen Maßstab setzen, dem man nicht nur aus subjektiven Gründen nicht folgen kann. Die modernsten Versuche, ein katholisches Kirchenlied zu schaffen, schließen sich demgemäß auch an andere Leitbilder, das Sektenlied und den Schlager, an, legitim vom streng pastoralen Standpunkt, aber den Abstand zur Liturgie noch vergrößernd. Wie immer man sich entscheidet, man sollte sich über die Kraft der Funktion und des Erbes auf diesem Gebiete klar sein: Das volkssprachliche Kirchenlied ist in keinem Bereich katholischen Frömmigkeitslebens konstituierender Bestandteil. Wir können daher mit Geduld Fehler in der Vergangenheit und Mängel in der Gegenwart hinnehmen, in dieser Beschränkung ohne sachfremde Erregung zu bessern suchen und uns auf das konzentrieren, wo die wirklichen Quellen unserer Kraft liegen.

Basel

Dr. John Hennig

¹⁸⁾ „Auf der Bischofssynode erklärte sich eine große Mehrheit der Väter damit einverstanden, daß an die Stelle der Gesänge zum Einzug (Introitus), zur Gabenbereitung (Offertorium) und zur Kommunion (Communio) nach dem Ermessen der Bischofskonferenzen andere Gesänge mit von den Bischofskonferenzen approbierten Texten treten können“ (*Gottesdienst* 4/1967, S. 31). Sind Paraphrasen der liturgischen Texte oder Kirchenlieder gemeint?

ZWEI PEKTORALIEN, HERGESTELLT AUS DEN BEIDEN HÄLFTEN EINES ENKOLPION

DAS ERSTE PEKTORALE

*Gott erscheint in Menschengestalt,
umgeben von menschlichen Wesen.*

Da sind fünf Figuren, wie mit Kinderhand eingeritzt in den bronzenen Grund. In der Mitte des Kreuzes das Brustbild eines Mannes, durch Kreuznimbus und Christusmonogramm ausgewiesen als Darstellung des Erlösers Jesus Christus. Auf den vier Kreuzesarmen vier weitere männliche Gestalten.

Die Vier Evangelisten? Die vier lebendigen Wesen aus der Vision des Ezechiel, die nach dem ausdrücklichen Bericht des Propheten Menschengestalt hatten?

Wir wissen es nicht. Vielleicht schaute der fromme Künstler alles in einem: die geheimnisvollen Lebewesen, die heiligen Kündler der in Christus erfüllten Verheißung und die ganze erlöste Menschheit mitsamt dem Kreuzesträger.

Ezechiels Schau besagt im Grunde dies Eine:

GOTT ERSCHEINT IN MENSCHENGESTALT,
UMGEBEN VON MENSCHLICHEN WESEN (Ez 1, 26.5).

Dies geschah in Jesus Christus.
In ihm entkleidete Gott sich seiner Herrlichkeit
und wurde Mensch, um sich hinzugeben für die Vielen,
für uns.
Aus dem Kreuzesdunkel strahlt er nun auf
als Lebender, ewig lebend für uns, mit uns.

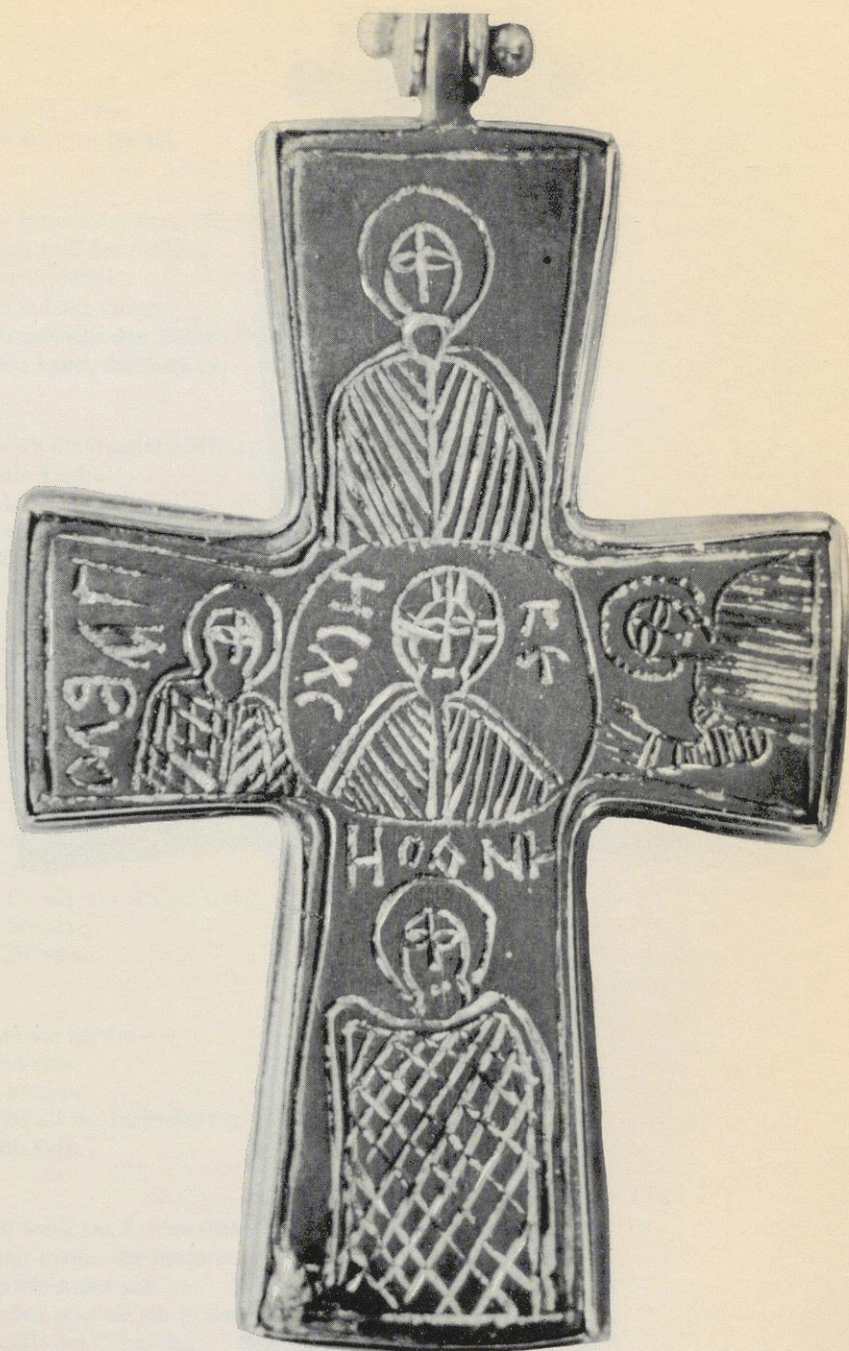
Das scheinbar unbeholfene Bildwerk
lenkt uns zur Wesensschau hin.
Es will nicht durch adlige Formen bestechen,
es ist wie der Ruf eines Namens,
es stellt uns hinein in den Raum,
in dem dieser Name daheim ist.

Wie die Nabe die kreisenden Speichen am Weltenrade
zusammenbindet,
so hält ER als ruhende Mitte
die vier Kreuzesarme zusammen:
die vier Enden der Erde,
die ganze Menschheit.

Wer mit ihm eingeht in sein Kreuz,
in seine Todesnacht,
dem leuchtet der ewige Tag.

Die Seinen sind wie ein „Lichtglanz
rings um ihm her“ (Ez 1, 27),
der Abglanz seiner Herrlichkeit.

Und wer zu schauen vermag wie ein Kind,
erfaßt „die Gestalt SEINER Erscheinung“ (Ez 1, 28).



1. Pectorale: Äbtissinnenkreuz Abtei Engelthal in der Wetterau
2. Pectorale: Äbtissinnenkreuz Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle/Weser



DAS ZWEITE PEKTORALE

Gott ist drinnen in ihr,
nie wird sie wanken (Ps 45).

Christus im Innern der Frau, thronend auf einem Dreifuß,
dem Opferschemel der Antike.

Wie sagt der Prophet?

Mulier circumdabit virum,
das Weib umschließt den Mann! (Jer 31, 22.)

Wer es fassen kann, der fasse es.

Ist dieses Weib die Jungfrau-Mutter Maria,
oder ist es die Kirche?

Beides ist sie:

wahrhaft die Gottesmutter Maria,
wahrhaft die Kirche.

In der Kirche lebt Maria fort.

Die ewige Jungfrau birgt den Geliebten
unter ihrem Herzen.

Braut und Mutter zugleich,
trägt sie im Schoß den Herrscher des Alls
und huldigt ihm.

In gremio matris rector complectitur orbis.

Christus und die Kirche: der eine Mensch,
der eine Christus,
ein einiges Fleisch, ein einiger Geist,
eine einige Stimme,
der ganze Christus.

Christus und die Kirche — —

die zwei sind eins,

eine einige Person.

Er wohnt in ihr als ihr innerstes Ich.

So ist sie sein Leib.

Dieser Bund ward am Kreuze vollendet.

Mitgekreuzigt breitet die Jungfrau
miterlösend die Arme aus.

Ohne Unterlaß geht sie ein in das Opfer
und die Gestalt des Geliebten —
und Er in die ihre.

LITURGIE UND HEILIGKEIT

„Verherrlicht in euren Herzen den König der Ewigkeit.“
(Antiphon)

Das Prinzip der heiligen Liturgie. Wir wollen hier keineswegs davon reden, in welcher Art und Weise die Liturgie zu feiern sei, weder vom Gesang noch von den Riten, sondern wir stellen die Frage: worauf zielen wir mit all unsern liturgischen Handlungen?

— Wir wollen Gott wahre Verehrung erweisen, die seine Herrlichkeit zum Ausdruck bringt.

Aber die Herrlichkeit Gottes, durch menschliches Tun zum Ausdruck gebracht, kann gar nichts anderes sein als die Heiligkeit des ganzen Lebens, sowohl im Gebet wie im praktischen Leben. In der Liturgie treten wir vor den allheiligen Gott, der uns nach seinem Bilde geschaffen hat, auf daß er uns helfe, heilig zu leben wie er, damit wir auf diese Weise seine Herrlichkeit widerstrahlen.

„Nach dem Willen des Heiligen, der euch berufen hat, werdet auch selber heilig in eurem ganzen Wandel“ (1 Petr 1,15). Und Jesus sagt uns: „Dadurch wird mein Vater verherrlicht, daß ihr viele Frucht bringt“ (Jo 15,8): Früchte der Heiligkeit.

Wenn wir singen: „Geheiligt werde dein Name“, sprechen wir den Wunsch aus, daß die Heiligkeit Gottes durch die Heiligkeit unseres ganzen Lebens offenbar werde in uns, die wir den Namen Christi tragen.

Die Liturgie-Konstitution sagt klar und deutlich: „Aus der Liturgie, besonders aus der Eucharistie, fließt uns wie aus einer Quelle die Gnade zu; in höchstem Maß werden in Christus die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes verwirklicht, auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt“ (10). Und das Konzil fügt hinzu: „Es ist notwendig, daß die Gläubigen mit recht bereiteter Seele zur heiligen Liturgie hinzutreten, daß ihr Herz mit der Stimme zusammenklinge und daß sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken, um sie nicht vergeblich zu empfangen“ (11).

Durch Jesus Christus. In der Liturgie beten wir zum Vater mit Jesus Christus und durch ihn; auch durch unser Leben lobpreisen wir den Vater, wenn wir mit Jesus leben und so wie er. Christus verherrlicht den Vater in vollkommener Weise durch sein ganzes Leben, durch seine Verkündigung und sein Gebet, durch seinen Tod und seine Wunder.

Gewisse Christen folgen nicht dem Beispiel Christi, nämlich jene, die einzig und allein zu Gott beten, er möge ihre Unternehmungen fördern. Auf diese Weise möchten sie Gott sozusagen dazu benützen, sich selbst als Menschen zu verherrlichen.

Andere wiederum führen gleichsam ein Doppelleben: ein praktisches Leben von großer Tüchtigkeit und ein liturgisches Leben, das scheinbar zu nichts dienlich ist in ihrem praktischen Leben, das sie aber vollziehen als eine an sich gute Sache.

Erfassen wir doch Sinn und Tragweite unseres liturgischen Lebens. Vor Gott haben wir nur *ein* Leben: ein bewußtes liturgisches Leben, das bestrebt ist, unser praktisches Leben zu heiligen, und ein praktisches Leben, das die Echtheit unseres liturgischen Lebens bezeugen soll, es in der Praxis als wahr erweisen, und es gleichsam ausweiten soll, indem es uns betätigen heißt, was

wir feierlich bekannt haben. „Stellt euch in den Dienst Gottes als Menschen“ (Röm 6,13).

Zwei Formen der Gottesverehrung. Wir erweisen Gott unsere Verehrung auf zwei verschiedene Weisen, aber es ist immer der gleiche Kult: durch die Liturgie und durch ein heiliges Leben, zwei Ausdrucksweisen ein- und derselben Wirklichkeit, so wie ein Gatte seine Gattin liebt, sowohl wenn er seine Liebe zu ihr in Worten äußert, wie wenn er mit Liebe für sie arbeitet.

Die Liturgie ist nicht das gewöhnliche Alltagsleben. Sie ist eine besondere Aktivität mit besonderen Forderungen. Sie verlangt ein Sich-verfügbar-halten, ein Warten, ein Hinhorchen, eine Aufmerksamkeit auf Gott hin. Die Liturgie läßt uns aus dem Alltagsleben heraustreten.

Dies aber nur, um uns umgewandelt darein zurückzuführen, bereit, durch unser Leben Gott in Wahrheit Verehrung zu erweisen.

Die kultische Verehrung bringen wir Gott dar als freie Gabe, ohne irgend einen irdischen Gewinn dafür zu erwarten: alles für Gott. Und unser praktisches Leben reinigen wir, eifrigst bemüht, es gemäß dem Evangelium zu gestalten, damit es würdig werde, Gott, der alles sieht, als ein reines Opfer dargebracht zu werden.

Also, weit entfernt, etwa die Liturgie zu „entsakralisieren“, zielt die beständige liturgische Tradition vielmehr darauf hin, sowohl im Abendland, wie bei den Juden und im orientalischen Christentum das profane Leben zu heiligen, die Liturgie der Kirche gleichsam auszuweiten, hinein ins Haus, auf die Straße, auf die Arbeit. „Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun, alles tut zur Verherrlichung Gottes“ (1 Kor 10,31).

Die entgegengesetzte Lebensauffassung, also ein Leben ohne Gott in der Sünde, stellt den Stolz des Menschen zur Schau. Sie ist gleichsam eine Gegen-Liturgie. „Ihre Reden und Taten richten sich gegen den Herrn, seinen majestätischen Augen zu trotzen“ (Is 3,8). „Du rühmst dich des Gesetzes und entehrst dabei Gott durch Übertretung des Gesetzes“ (Röm 2,23).

Da wir wissen, daß jegliches Gut von Gott kommt, wollen wir Gott durch unser Tun wirken lassen und so seine Herrlichkeit kundtun. „Alles, was die Vollkommenheit und den Einschluß einer Ursache auf die Wirkungen, die aus ihr hervorgehen, kundmacht, *verherrlicht* seine Ursache durch die Ausfaltung und Sichtbarmachung dessen, was an Vollkommenheit und Kraft in der Ursache enthalten ist.“ (C. Spicq, *Théologie morale* du N. T., II, p. 692, n. 1).

Das Wort hören. Gott selbst hat uns die geeigneten Worte gegeben, um ihn zu lobpreisen. Wie ein guter Vater lehrt er uns, „bitte“ und „danke“ zu sagen. Wir loben und ehren ihn durch sein Wort, vorausgesetzt, daß wir es uns zu Herzen nehmen. Dann kann er in uns wirken und heiliges Leben in uns schaffen.

Gott schreibt nicht nur unverbindliche Höflichkeitsformeln vor, die zu nichts verpflichten. Erfassen wir doch, was wir sagen, wozu wir uns verpflichten. Das von uns in Wahrheit ausgesprochene Wort Gottes wird zum Lobpreis, wenn es sich in unserem Leben ausprägt (Lit. Konst. Nr. 33, 90).

Wenn wir uns dieses Wort zu eigen machen, ergreift es von uns Besitz und bewirkt, daß wir in Gott leben. Das heißt das Wort erfassen und Gott „erkennen“: es begierig anhören, dieses Wort in seinem Herzen bewahren und es in die Tat umsetzen.

Die gegen Osten errichtete Basilika von Saint-Benoit-sur-Loire hat ihre großen Fenster der aufgehenden Sonne zugewandt, damit sie gleichsam durch alle Öffnungen in sie einstrahle. So tun auch die Mönche und Gläubigen,

die sich zu dem in der aufgehenden Sonne symbolisierten Christus hinwenden, die Türen und Fenster ihrer Seele weit auf, um das sie überflutende göttliche Licht zu trinken.

Paulus spricht diese beiden Momente des Gotteslobes klar aus: „Darum beten und flehen wir unaufhörlich, ihr möchtet die Fülle der Erkenntnis seines Willens erlangen, mit aller Weisheit und geistigem Verständnis“, (das ist der Anteil der Liturgie, die Erkenntnis des Willens Gottes über uns) „um würdig des Herrn zu wandeln und sein ganzes Wohlgefallen zu haben; auf daß ihr Frucht bringet in jeglichem guten Werk und zunehmet in der Erkenntnis Gottes“ (Kol 1,9–10).

Das ist unser Erleben Gottes, unsere auf Erfahrung begründete Erkenntnis der Liebe Gottes und der Wahrheit Gottes. Je treuer wir sein Wort wirklich leben, je mehr unser Charakter davon geprägt ist, desto besser erfassen wir es in unserem Gesang, und unser Gebet wird wesentlicher.

So singen wir am Montag im Matutin-Hymnus:

„Dich preis' der Zunge erster Laut,
nach Dir verlang' des Geistes Glut.
Sei Du der Anfang allen Tuns,
leih Kraft für unsrer Hände Werk.“

(Übersetzung von P. Hildebrand Fleischmann OSB.)

Dieser wesentliche Aspekt der Liturgie läßt sich mit einer kurzen militärischen Instruktion vergleichen. Wie ein höherer Offizier seine Offiziere zusammenruft, sie von ihren Posten zurückzieht und sie abseits um sich sammelt, um ihnen seinen Plan vorzutragen und die Aufgaben zu verteilen, so ruft Gott seine Gläubigen zusammen und spricht zu ihnen. Er gibt ihnen seinen Willen zu erkennen und sendet sie dann in den Kampf des Lebens, jeden in den ihm zugeteilten Bereich. Gehet hin im Frieden Christi! Es erfolgt die Ausführung.

Aber das Wort Gottes hat in sich eine Macht, eine Lebenskraft, die sich des fügsamen Menschen bemächtigt und ihn das Wohlgefallen Gottes erlangen läßt: nicht zwangsläufig den menschlichen Erfolg, aber den christlichen Vollzug seiner Unternehmungen.

Solcher Art ist die tätige Teilnahme, welche die Kirche bei den Gläubigen anzuregen sucht: eine aus einer bewußten Liturgie geschöpfte Erneuerung christlichen Lebens.

Vor dem lebendigen Gott. Während der heiligen Liturgie stehen die Gläubigen „vor dem Throne Gottes“ (Lit. Konstit. Nr. 85). Die Liturgie ist eine persönliche Begegnung des Gläubigen mit Gott. Existentielle Begegnung zweier lebendiger und freier Wesen.

Gott ist kein Roboter, den man durch Gesang — nicht einmal wenn er tadellos einstimmig ist — gleichsam manipulieren kann. Gott behandelt auch uns nicht als Roboter, die er durch Ziehen an einer Schnur in Bewegung setzt.

Es ist seltsam, daß die heutigen Menschen, sonst so eifersüchtig auf die Autonomie ihres Gewissens bedacht — z. B. wenn es sich um einen Gewissens-einwand handelt — in den Fragen der Liturgie diese legitime Forderung scheinbar ganz aus den Augen verlieren. Die Liturgie ist das Lied unserer Liebe, unseres Vertrauens, der Quellgrund unserer innersten Entscheidungen. Singen wir mit Verstand und Herz, im Bewußtsein, daß Gott wohl unsere Stimmen hört, daß er aber noch weit besser unsere tiefsten Gedanken zu

lesen versteht, denn „Gott prüft Herz und Nieren“ (Ps 7,10). Im Tiefsten unseres Herzens, im Wurzelgrund unseres Lebens und unseres Tuns gibt er uns Antwort.

Das ist der echte Dialog zwischen Gott und den Gläubigen, den es anzustreben, zu fördern und zu pflegen gilt, indem man ihm die besten Voraussetzungen schafft, nämlich Sammlung, geistige Nahrung, Frieden und Ruhe. Der Priester rege diesen Dialog an. Ein Mensch wie die andern steht er auf Seite der Gläubigen, die er durch seine Gebeterfahrung und seinen apostolischen Eifer zu Gott hinführt.

Die Christengemeinde wird fest zusammengeschweißt, wenn alle Seelen auf diese Weise versammelt sind, in derselben Aufmerksamkeit auf Gott hin und im gleichen Verlangen, auf ihn zu horchen.

Eine Klippe ist zu vermeiden, nämlich die Liturgie auf Worte und Gesten zu beschränken. Das ist eine ständige Versuchung für uns; denn es ist so viel leichter (so glaubt man wenigstens) seinen Pflichten gegen Gott zu genügen durch Dinge, die man tut, und sogar besonders sorgfältig zu tun pflegt, statt daß man einwilligt, sich von Gott führen zu lassen und gleichsam seine (eigene) Handlungsweise in Frage stellt. Mit feinem Humor sagte der indische Dichter Kabir: „Wenn durch die Wiederholung des Wortes ‚Ra‘ die Welt gerettet wird, dann wird durch die Wiederholung des Wortes ‚Zucker‘ die Welt zuckersüß.“ „Nicht jeder, der zu mir sagt ‚Herr, Herr‘!...“ Die Heilige Schrift kommt immer wieder auf die Bedingungen zurück, mahnt und warnt uns vor dem Opfern von Kälbern (in unserem Fall schöne Gesänge), das nicht in die Heiligung des Lebens umgesetzt wird. „Und wenn ihr noch so viel betet, ich höre euch nicht“ (Is 1,15). Die Sprache, der Gott Gehör schenkt, ist die Sprache unseres Herzens und unseres Tuns. Es ist sehr wichtig, daß wir uns diese Sprache zu eigen machen.

Schlußfolgerung

Angezogen von Gott, treten wir hin zur Liturgie mit all unseren Nöten, unseren irdischen Wünschen, unseren Leiden samt denen unserer Freunde. Der Gesang übt seinen Zauber aus. Das Herz wird ruhig. Gott erscheint. Vor dem Allerhöchsten kommt uns unser Herz befleckt vor und leer von ihm. Da beginnt das wahre Gebet. Und dann, wie der Freund des Bräutigams sich zurückzieht, um die gläubige Seele mit ihm allein zu lassen (Jo 3,29), tritt die Liturgie zurück. Ihre Rolle ist zu Ende.

Dürstend nach Gott, „leczend wie dürres, trockenes, wasserloses Erdreich“ (Ps 63) verlangen die Seelen nach göttlichem Leben. „Ich öffne voll Verlangen meinen Mund, ich sehne mich nach deinen Vorschriften“ (Ps 119).

Gott als Gott angerufen, kann nicht widerstehen: er wartet nur auf diesen Anruf. Das Wasser seiner Gnade strömt, dringt tief in die Seelen ein, überflutet sie und „sättigt sie wie mit Mark und Fett“ (Ps 63). Sie läßt in den Seelen christliches Leben aufkeimen, Blumen der Heiligkeit erblühen und Früchte der Heiligkeit reifen.

Das ist die Antwort Gottes, sein reicher Lohn, seine Herrlichkeit bei den Menschen. Ihr Leben ist eine Liturgie, die singt und jubelt: „Zu Liedern sind mir deine Satzungen geworden“ (Ps 119,54).

Saint-Benoit-sur-Loire

P. Grégoire

Aus: „*Renaissance de Fleury*“, Jahrgang 16, Nr. 63/1967, übersetzt von Sr. M. Meinrada Heinrich-Ritschard OSB., Abtei Nonnberg, Salzburg.

ZUR ÜBERSETZUNG DES „GRADUALE SIMPLEX“ IN DIE MUTTERSPRACHE*)

Aus „Notitiae“ Nr. 37, Januar 1968, Seite 10

Am 23. 1. 1968 übersandte das Sekretariat des „Consilium“ an die Präses der nationalen liturgischen Kommissionen Normen über die muttersprachlichen Übersetzungen des „Graduale simplex“. Diese Normen billigte das Consilium in der 9. Sitzung (im November 1967) und bestätigte der Papst am 23. 1. 1968.

Auf Bitten mehrerer Bischofskonferenzen beschloß das Consilium zur Übersetzung des „Graduale simplex“ in die Muttersprache folgendes zu erklären:

1. Die Bischofskonferenzen können für alle oder für einzelne Gesänge, die im „Graduale simplex“ enthalten sind, die Muttersprache gestatten und einen zum Singen geeigneten Text gemäß Art. 38 der Liturgiekonstitution und der Nr. 23–32 und 40 der Instructio „Inter Oecumenici“ vom 26. 9. 1964 ausprobieren.

2. Für jedes Meßformular bzw. Teile desselben mögen, wie es im „Graduale simplex“ angegeben ist, der Psalm, die Antiphon und die Gesangsart, die dem Charakter der liturgischen Handlung entsprechen, beibehalten werden (vgl. Instructio „Musicam sacram“ vom 5. 3. 1967, Art. 6 und 9).

Im einzelnen gilt folgendes:

a) Für die Psalmverse kann die von der zuständigen Autorität approbierte muttersprachliche Übersetzung verwendet werden. Sie soll aber dem Gesang entsprechen, wobei – wenn es notwendig erscheint – die Teilung der Verse, wie sie eben in dieser Übersetzung verwendet ist, beibehalten wird.

b) Der Text der Antiphonen bedarf, auch wenn er aus dem Psalterium genommen ist, dennoch dann und wann (gewisser) Änderungen, damit er den vollen Sinn, der mit der liturgischen Zeit oder mit dem speziellen Fest in Einklang stehen soll, enthalte, von den Gläubigen erfaßt werde und den rhythmischen und vokalischen Erfordernissen des Volksgesanges entspreche (vgl. Instructio „Musicam sacram“, Art. 54).

c) Die Gesangsart, die im „Graduale simplex“ enthalten ist (d. h. mit Antiphon, die nach dem Psalmvers zu wiederholen ist, oder mit kurzem Responsum, das mit der Melodie des Verses eine Einheit bildet), kann dem musikalischen und chorischen Empfinden der verschiedenen Völker angepaßt werden. Doch soll jegliche profane und weltlich-unterhaltliche Modulation vermieden werden.

3. Gelegentlich können die Texte der Antiphonen, die einzelnen Psalmverse oder der Psalm selbst, wie sie im „Graduale simplex“ vorliegen, Schwierigkeiten bereiten, sodaß man einem anderweitig ausgewählten Text den Vorzug geben sollte:

- entweder, weil der Text der vorliegenden Übersetzung pastorale Schwierigkeiten bereitet;
- oder, weil es günstiger erscheint, solche Psalmen und Antiphonen auszuwählen, die vielleicht schon in Gebrauch sind und die von den meisten gekannt werden und als geeignet erscheinen.

In diesen Fällen kann die Bischofskonferenz andere Texte auswählen, jedoch so, daß sie den Prinzipien der dem „Graduale simplex“ vorangestellten Praenotanda entsprechen.

*) Vgl. „Heiliger Dienst“ I/68, S. 15 ff.

ERKLÄRUNGEN ZU DEN DOKUMENTEN

Aus „Notitiae“ Nr. 31–33, Juli–September 1967, Seite 300 ff.

Die hier vorgelegten Lösungen besitzen keinen offiziellen Charakter, sie haben lediglich orientierenden Wert. Lösungen erhalten erst dann öffentliches Recht, wenn jeweils von der kompetenten Autorität in den „Acta Apostolicae Sedis“ promulgiert werden.

105. Ob die Entlassungsformeln in Nr. 29 c der *Instructio de Musica in Sacra Liturgia*, die gesänglich vorzutragen sind, auch den Segen des Priesters miteinschließen.

Antwort: Gemäß der letzten Erneuerung wird der Ritus zur Beendigung der Messe folgendermaßen gehalten: Gruß an das Volk, Segen und Entlassung. Entsprechend den jetzt (bisher) geltenden rubrizistischen Normen, in denen am Schluß der Messe die gesängliche Segensform allein dem Bischof zusteht, wäre das erste Element (der Gruß) mit Gesang vorzutragen, das zweite (der Segen) ohne Gesang, das dritte (die Entlassung) hinwiederum mit Gesang.

Es ist jedermann einsichtig, daß diese Vorgangsweise einfach nicht entspricht. Denn das Wichtigere ist ja doch der Segen, welchem hier weniger Bedeutung zukäme. Bisher hat man die Unvereinbarkeit weniger empfunden, da der Segen am Schluß stand, getrennt von der stillen Rezitation des *Placeat*. So besaß er sein Eigengewicht. Jetzt aber steht die Segensformel zwischen zwei anderen gesungenen Formeln. Daher erscheint der Übergang vom Gesang zur Rezitation und wieder zum Gesang wenig günstig. Deshalb soll vom Priester auch die Segensformel gesungen werden.

106. Muß die Aufforderung „Lasset uns beten“ vor der Antiphon zum Offertorium weiterhin gesprochen werden?

Antwort: Nein. Denn die der Antiphon zum Offertorium vorausgehenden Fürbitten werden durch eine Gebetseinladung des Priesters eingeleitet. Demgemäß würde die Aufforderung „Lasset uns beten“ eine Verdoppelung darstellen. In diesem Sinn wurde die Rubrik Nr. 18 des *Ordo Missae* durch die „*Variationes in Ordinem Missae inducendae*“ verbessert; der Einheitlichkeit halber gilt das für alle Messen, auch wenn keine Fürbitten gebetet werden.

107. Kann an Sonntagen die Nokturn mit nur drei Psalmen und drei Lesungen gebetet werden?

Antwort: Die Sonntage sind I. oder II. Klasse. Die Matutin hat aber nur eine Nokturn mit neun Psalmen und drei Lesungen. Nunmehr ist der Zweifel entstanden, ob man die Vereinfachung Nr. 19 der *Instructio altera* vom 4. Mai 1967 auch auf die Sonntage anwenden kann.

Der Sinn des Gesetzes ist, dem Bedürfnis der Priester entgegenzukommen, die an Sonntagen der Seelsorge-Arbeit obliegen und dadurch mehr beansprucht werden als an manchen Festen I. oder II. Klasse, die auf Wochentage fallen. Die Priester können demnach auch an Sonntagen die Matutin so beten, daß sie aus Invitatorium, Hymnus, drei von jetzt im Brevier enthaltenen neun Psalmen und drei Lesungen besteht.

108. Kann in Anbetracht der durch die *Instructio altera* gegebenen Möglichkeit, Daumen und Zeigefinger nach der Wandlung zu schließen, die Ablutio der Finger über den Kelch unterlassen werden?

Antwort: Die durch die *Instructio altera* (Nr. 12) gegebene Möglichkeit, Daumen und Zeigefinger nach der Wandlung nicht zu schließen, setzt voraus,

daß kein Hostienteilchen an den Fingern klebt, oder daß ein solches Hostienteilchen durch entsprechendes Abstreifen der Finger auf die Patene gelegt wird.

Wenn das genau beachtet wird, scheint es weder außerhalb noch gegen den Geist des Gesetzes zu sein, wenn die Ablutio der Finger über dem Kelch, die der Priester anschließend zu konsumieren hat, unterlassen wird. Denn in diesen Fällen fehlt der Grund zur Ablutio der Finger ebenso wie für das Schließen der Finger, d. h., es besteht keine Gefahr, daß ein Hostienteilchen verlorengeht oder entehrt wird.

Für diese Lösung sprechen auch hygienische Gründe, besonders nach dem Austeilen der Kommunion.

Aus „Notitiae“ Nr. 39, April 1968, Seite 133 ff.

ZUR INSTRUKTION ÜBER DEN KULT DES EUCHARISTISCHEN MYSTERIUMS

Zur Nr. 32:

109. Wann kann ein Priester, der schon zelebriert hat, die hl. Kommunion unter beiden Gestalten empfangen?

Antwort: Die Instruktion über den Kult des eucharistischen Mysteriums erlaubt in Nr. 32, 7 dem Diakon und dem Subdiakon, „*der seinen Dienst in der Missa pontificalis oder sollemnis ausübt*“, die hl. Kommunion unter beiden Gestalten. Es handelt sich hier um wirkliche Diakone und Subdiakone. Wenn daher ein Priester den Dienst eines Diakons oder Subdiakons ausübt und schon zelebriert hat und noch zelebrieren wird, darf er die hl. Kommunion unter beiden Gestalten nicht empfangen.

Im Fall der Konzelebration ist die Verfügung dagegen weiter. Die Kommunion unter beiden Gestalten kann „*allen gereicht werden, ... die einen wirklichen liturgischen Dienst ausüben*“ (Nr. 37, 8). In diesem Fall können alle, die einen liturgischen Dienst ausüben, zur hl. Kommunion unter beiden Gestalten zugelassen werden, auch wenn sie Priester sind, die schon zelebriert haben oder noch zelebrieren werden.

Zur Nr. 62:

110. Können während der Aussetzung des Allerheiligsten Gebete zu Ehren der seligen Jungfrau Maria oder der Heiligen zugelassen werden?

Antwort: Bis jetzt war es in gewissen Gemeinschaften und Vereinigungen üblich, vor dem ausgesetzten Allerheiligsten Gebete zu Ehren der seligen Jungfrau Maria zu verrichten, beispielsweise den Rosenkranz, oder Bittgebete zu den Heiligen, z. B. die Allerheiligenlitanei, eine Novene zur Vorbereitung auf das Fest eines Heiligen usw.

Nun taucht die Frage auf, ob das dem Buchstaben und dem Geist der Instruktion über den Kult des eucharistischen Mysteriums konform ist.

Von der einen Seite wird bemerkt, daß im Text der Instruktion kein Verbot enthalten sei. Von der anderen Seite werden die Worte in Nr. 62 derselben Instruktion: „*Während der Aussetzung ist alles so zu ordnen, daß die dem Gebet obliegenden Gläubigen an Christus den Herrn denken*“, mehr im

einschränkenden Sinn verstanden, so daß sie „... nur an Christus den Herrn denken“ bedeuten.

Das Wörtchen *nur* (unice), das — obwohl es im Text der Instruktion nicht enthalten ist — von den Kommentatoren oft eingefügt wird, gibt aber den Sinn des Gesetzes gut wieder. Der Zweck der gemeinsamen Anbetung vor dem ausgesetzten allerheiligsten Sakrament wird nämlich dann erreicht, wenn Gedanken und Gebet der Gläubigen durch heiliges Schweigen, Lesungen, besonders aus der Hl. Schrift, Gesänge und Gebete auf das eucharistische Geheimnis hingebordnet werden.

Andere fromme Übungen lenken — obwohl sie gut und empfehlenswert sind — die Aufmerksamkeit auf andere Objekte und sollen deshalb zu anderer Zeit verrichtet werden, etwa vor oder nach der Anbetung und dem sakramentalen Segen.

Selbst der marianische Rosenkranz ist ein marianisches Gebet zu nennen, das sich nicht an Christus wendet. Dagegen ist nichts einzuwenden, daß man beim Beten des englischen Grußes die Geheimnisse Christi betrachten soll. Denn der wesentliche Teil dieser Gebetsform besteht in dem immer wieder an die selige Jungfrau gerichteten Gebet. Diese fromme Gebetsübung bedürfte übrigens irgendwie einer neuen Überlegung, damit eine vollere Übereinstimmung von Wort und Herz des Beters erreicht wird.

111. Können vor dem ausgesetzten Allerheiligsten Vespern gesungen werden?

Antwort: Mancherorts pflegte man, besonders an Sonntagen, gleich nach der Vesper den eucharistischen Segen zu geben. Nach Erscheinen der Instruktion hat man gelegentlich folgende Ordnung eingeführt: Am Beginn Aussetzung, dann die Vesper und am Schluß Segen. Das scheint mit dem, was vorhin (Nr. 110) gesagt worden ist, nicht übereinzustimmen. Die Abfolge kann besser geordnet werden.

Der eucharistische Segen darf nicht als Abschluß der Vesper erscheinen. Er kann am Sonntag nützlicher seinen Platz als selbständige liturgische Handlung haben, zu der die Gläubigen zum Gotteslob eingeladen werden. Es kann daher nach der Vesper ausgesetzt und nach einiger Zeit der stillen Anbetung der Segen gegeben werden. Wenn während der Vesper eine Schriftlesung mit Homilie gehalten worden ist, scheint sie sicherlich nicht wiederholt werden zu müssen.

Besser wäre es, wenn entsprechend den örtlichen und personellen Gegebenheiten zwischen der einen und der anderen liturgischen Handlung ein zeitlicher Zwischenraum beobachtet würde.

Zur Nr. 65:

112. Ist während der Predigt vor die Monstranz ein Velum zu stellen?

Antwort: Predigten vor dem Allerheiligsten sind verboten. „Die Homilie oder die kurzen Ermahnungen“, von denen die Instruktion spricht, sind keine Predigten, sondern kurze Erklärungen der gelesenen Texte. Erklärungen „die zu einem besseren Verständnis des eucharistischen Mysteriums führen sollen“. Während diese gehalten werden, braucht man kein Velum vor die Monstranz zu stellen, wie keines vorgestellt wird, wenn Texte der Heiligen Schrift gelesen werden.

113. Ist es erlaubt, bei längerer Aussetzung das Allerheiligste öfter als zweimal am Tag einzusetzen?

Antwort: Die Schwierigkeit kommt daher, daß es bei den heutigen Gegebenheiten schwer ist, durch mehrere Stunden ständig eine größere Beteiligung zu erreichen, sondern nur zu bestimmten Zeiten, z. B. frühmorgens, mittags und in den Abendstunden. Der Sinn des Gesetzes ist es, zu vermeiden, daß bei feierlicher Aussetzung, vielleicht auch mit einem gewissen äußeren Aufwand, nur der eine oder andere Anbeter anwesend ist. Es scheint nach Möglichkeit günstiger, zu bestimmten Stunden gemeinsame Anbetungszeiten festzusetzen und eine größere Zahl von Anbetern zusammenzurufen, als die Anbeter in kleinen Gruppen auf die verschiedenen Stunden zu verteilen. Für diesen Fall kann das allerheiligste Sakrament während der *Nacht* und zweimal am Tag reponiert werden, während es ausgesetzt ist, wenn die Gläubigen zahlreich anwesend sind. Eine öftere *Repositio* soll vermieden werden.

In Ordensgemeinschaften, die satzungsgemäß ewige Anbetung haben, scheint es nicht dem Gesetz zu widersprechen, daß außer den Anbetungszeiten der ganzen Gemeinschaft nur wenige Ordensangehörige nacheinander vor dem Allerheiligsten Anbetung halten.

VERSCHIEDENES

114. Dürfen die Gläubigen während des laut gesprochenen Canon Missae mit *Amen* antworten?

Antwort: Der Canon muß vom zelebrierenden Priester allein gebetet werden, denn er ist das priesterliche Gebet. Dem Priester stehen deshalb auch die Schlußformeln *Durch Christus unsern Herrn* mit abschließendem *Amen* zu.

Es ist aber schwierig, das spontane *Amen* der Gläubigen zu behindern, und wenn sie gebeten werden, das *Amen* während des Canon nicht zu sprechen, ist zu befürchten, daß sie sich an der Schlußdoxologie nicht beteiligen. Die Gläubigen sollen deshalb nicht beunruhigt werden, wenn sie während des Canon spontan mit *Amen* antworten.

115. Sind gewisse Eigenheiten in den Rubriken der Totenmessen und an Ferialtagen weiterhin beizubehalten?

Antwort: Die *Instructio altera* vom 4. Mai 1967 hat auch für die Totenmessen denselben Abschluß der Messe verfügt. Einige Eigenheiten der Totenmessen und der Messen an Ferialtagen sind jedoch geblieben: das Evangelienbuch wird nicht geküßt, das Wasser wird nicht gesegnet, zu den Orationen wird gekniet.

Es scheint dem Geist des Gesetzes nicht völlig entgegen zu sein, wenn auch in diesen Fällen Einheitlichkeit herrscht und in den Messen für Lebende und für Verstorbene dieselben Regeln eingehalten werden.

Dieselbe Überlegung gilt auch für die Regel des Knien zu den Orationen an Bußtagen und in Totenmessen. Ja, es wird sich für die Teilnahme und Aufmerksamkeit der Gläubigen nützlich erweisen, wenn mehrfache Änderungen bei denselben Riten vermieden werden. Deshalb scheint es zweckmäßiger, zu den Orationen nicht zu knien, ausgenommen jene Tage und Fälle, in denen die Gläubigen durch den Ruf *Beuget die Knie* zum Knien eingeladen werden.

MONSIGNORE JOSEF HUBER 80 JAHRE

„80 Jahre muß man alt werden bis endlich in Liturgicis das Tauwetter da ist“, rief Msgr. Huber an seinem 80. Geburtstag (15. Jänner 1968) gelegentlich einer Begegnung mit einem seiner Schüler aus. Die große Freude in seinem fortgeschrittenen Alter ist ja der neue, weltweite Aufbruch in der Liturgie. In der ganzen Kirche ist ein Frühling angebrochen, die Starre des Eises ist fort, neues Leben, das bisher unter dem Eis verborgen war, beginnt zu wachsen.

Monsignore Josef Huber gehört zu den „Eisbrechern“ auf liturgischem Gebiet. Aufgewachsen in einer Zeit, in der es noch üblich war, daß z. B. im Knabenseminar ein ausgesuchter Schüler der Klasse stellvertretend für die anderen zur Kommunion gehen durfte oder der Rosenkranz (laut bischöflicher Weisung) jeden Tag bei der Messe gemeinsam gebetet werden mußte, bedurfte es nicht nur eines guten Spürsinns für das in unserer Zeit Notwendige, sondern auch Mut und noch mehr Ausdauer, um alle Hindernisse zu überwinden. Noch als Spiritual des Priesterseminars in Linz konnte er nur „heimlich“ zu Pius Parsch nach Klosterneuburg fahren, um der Durchführung seiner Pläne nicht mehr Schaden als Nutzen zuzufügen. Nur durch seine Geduld, seine Selbstlosigkeit und sein zielstrebiges Arbeiten konnte er die Vorgesetzten nach jahrelangem Warten von der Richtigkeit seiner Bemühungen überzeugen. Gründliche Überlegung mußte unter den damaligen Umständen jedes Experiment ersetzen. Dadurch blieb aber der Diözese viel Wildwuchs und vieles Durcheinander erspart. Den Erfolg seiner Bemühungen sicherte er sich hauptsächlich durch die Einführung einer Priestergeneration in die Liturgie, die ihm seine Stellung als Spiritual und Dozent für Liturgik ermöglichte. Wenn in der Diözese Linz die Liturgische Bewegung schon früh eingeführt wurde und bald die ganze Diözese durchdringen konnte, so ist das sein Verdienst. Die Mitarbeit von Bischof Dr. Franz Zauner an der konziliaren Liturgiereform darf auch als eine Bestätigung seiner Arbeit gewertet werden.

Das Hauptanliegen von Monsignore Josef Huber war das Proprium der Messe, in dem er die beste Möglichkeit sah, neben der eigentlichen Verkündigung die Hl. Schrift den Gläubigen näher zu bringen und den Gebetsschatz des Volkes zu bereichern. Um den Gesängen ihre Funktion zu geben und sie dem Volk zu erschließen, schuf er das Meßbuch „Weg des Lebens“, dessen Vorzug in der Erklärung der Meßgesänge liegt. Er kann sich freuen, daß dieses sein Herzensanliegen vor allem im kommenden „Psalmus responsorialis“ nach der Lesung verwirklicht werden wird.

Der „liturgische Frühling“ ist angebrochen, unerwartet viel Neues wächst aus dem alten und nun aufgeweichten Boden. Manches davon wird wahrscheinlich der sommerlichen Hitze nicht standhalten können und keine Früchte bringen. Das bisher Erreichte läßt jedoch eine weitere gute Ernte erhoffen. Monsignore Josef Huber gehört jedenfalls zu den „Eisbrechern“, die diesen Frühling vorbereitet haben. Auf dem von ihm gelegten Fundament ist nun leicht weiterbauen.

H. H.

Um die „Kultfeindlichkeit“ des Urchristentums richtig zu beurteilen, müssen wir bedenken: Die apostolische Kirche vermeidet es geflissentlich, Sakralbegriffe für Orte, Zeiten, Riten, Sachen und Personen zu gebrauchen, die den Verdacht eines neuen Kultes neben dem vorfindlichen heidnischen und dem jüdischen aufkommen lassen könnten. Die Urkirche hat die von Vergangenheit und Umwelt angebotenen Sakralbegriffe in großzügiger Weise in breitem Ausmaß benutzt — aber auf Gegebenheiten übertragen, die der damaligen und heutigen religionssoziologischen Betrachtungsweise als „unsakral“ galten, auf sich „profan“ gebende Phänomene. Damit sind die Sakralbegriffe dem antiken Kultwesen — dem natürlich-religiösen wie dem alttestamentlich verordneten — entwunden und neutestamentlichen Gegebenheiten zugeordnet mit dem Urteil: hier sind sie endgültig erfüllt, Gottes eschatologischem Willen entsprechend, eigentlich gebraucht.

(Heinz Schürmann, *Der Seelsorger* II 1968, S. 43 f.)

Der christliche Kult ist ein geistiger Kult. Zwar verwendet er äußere Dinge, bezieht unseren Körper, ja alle unsere Sinne ein. Geistig ist er nicht durch Unkörperlichkeit, sondern durch seinen Hauptinhalt. Denn er besteht nicht aus Dingen, sondern in der Vereinigung unseres Menschenherzens mit Gott durch den Glauben und die Liebe. Das Evangelium greift das Programm der Propheten auf: das Thema vom Vorrang der Selbsthingabe in kindlichem und liebevollem Gehorsam Gott gegenüber. Das N. T. spricht vom Opfer unser selbst, unserer gesamten körperlichen Existenz als gottwohlgefälliges geistliches Opfer durch Jesus Christus. Hinzu fügt es das Opfer des Lebens und das der Wohltätigkeit. Der Apostel selbst vollzieht den Kult, indem er die Menschen zum Gehorsam des Glaubens hinführt. Das Konzil übernimmt diese Lehre in dem, was es über das geistliche Priestertum der Gläubigen sagt (das es an keiner Stelle metaphorisch versteht). Ihr ganzes Leben, selbst „ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und

körperliche Erholung“ bilden, wenn sie im Geist getan werden, die Materie für das geistliche Opfer der Christen (Kirche Nr. 34).

(*Ives Congar, Concilium* III 1968, S. 179)

Erneuerung ohne Verwirrung und Unsicherheit ist nicht möglich. Der Vergleich mit dem Umbau hinkt in doppelter Hinsicht. Einmal wissen sowohl der Architekt als auch der Bauunternehmer, die den Umbau vornehmen, sehr genau, was zu tun ist. Die Kirche mit ihren Gliedern hingegen ahnt lediglich, welche Gestalt der Neubau annehmen sollte. Über vielerlei Fragen herrscht noch Ungewißheit, und wir erkennen höchstens die größeren Umrisse der Erneuerung. Zweitens wird der Umbau der Kirche niemals vollendet sein. Denn in diesem irdischen Leben gibt es nichts, worüber wir eine letzte und endgültige Aussage machen können. Die Gemeinschaft der Kirche bleibt ebenso wie jeder einzelne Mensch immerzu in der Entwicklung. Wenn einmal die gegenwärtigen Probleme gelöst sein werden, wird es anderes geben, das der Erneuerung bedarf. So läßt sich denn die Kirche auch eher vergleichen mit einem Zelt als mit einem festgefügtten Haus, in dem man sich auf Dauer eingerichtet hat. Das Zelt muß immer wieder abgebrochen und immer wieder neu aufgerichtet werden, sobald wir ein Stück weitergezogen sind. Es bietet nicht mehr als ein provisorisches Obdach. (Ob diese Perspektiven nicht auch im besonderen für die Reform der Liturgie beherzigt werden sollten?).

(„*Actie voor God*“, *Heemstede: Hirtenbrief der holländ. Bischöfe* 1968)

Über die Einstellung zur Liturgiereform erklärte Abtprimas Rembert Weakland für die Benediktiner: Es gibt in den großen „romantischen“ Klöstern des letzten Jahrhunderts (z. B. Solesmes, Maria Laach) sowie in den älteren Klöstern in der Schweiz und in Italien — etwas vereinfacht gesehen — die Tendenz, das traditionelle lateinische Offizium weiterzuführen, während man in den anderen Klöstern dazu neigt, die Liturgie als solche von Grund auf neu zu durchdenken und

sie weniger unter ästhetischen oder didaktischen Rücksichten zu sehen als vielmehr als Ausdruck einer echten und personal angeeigneten, für die heutige Zeit passenden Spiritualität. Bezüglich des Gebrauchs der Muttersprache in der Liturgie kann jedes einzelne Kloster selbst frei entscheiden.

(Interview der Informations Catholiques Internationales vom 1. 4. 1968)

Das Problem der Osternachtfeier ist ihre lange Dauer. Ursprünglich war sie ein Wortgottesdienst mit Bußcharakter und hatte die Tauf- und Eucharistiefeier als Höhepunkte. Erst später veränderte die Lichtfeier die Stimmung des ganzen Ritus. Dem Menschen von heute, der Antwort auf seine Fragen sucht, sollten nur wenige Lesungen über die Schlüsselthemen der Heilsgeschichte geboten werden, eventuell in Form der Lectiones breves. Mit dem darauffolgenden Gloria, dem Kirchengebet, der Epistel und dem Evangelium sollte die Feier des Wortes nicht länger als 20 Minuten dauern. Der Taufe nach dem Evangelium könnte das (gekürzte) Exsultet folgen. Die Abschaffung oder Verkürzung nebensächlicher Riten würde die aus der langen Dauer der Feier entstehenden psychologischen Probleme entschärfen. (Liturgia, S. Domingo de Silos, Burgos-España, S. 57 ff.)

Die religiöse Bildung und das geistliche Erlebnis des christlichen Volkes bestehen nicht in einer literarischen oder philologischen Analyse des Kanontextes. Der Ausgangspunkt muß sein: den Gläubigen zu helfen, sich als Mitbeteiligte an einem Geschehen zu verstehen, das sie angeht und einschließt. Sie sollen erfahren, in welcher Art sie bei der eucharistischen Handlung dabei sind, indem man ihre Aufmerksamkeit auf einige Ausdrucksformen und Schlüsselworte des Kanons lenkt, z. B.: Darbringen, gedenken, flehentlich bitten, opfern, das Gedächtnis begehen, am Altar Anteil haben ...

(Luigi della Torre, Rivista di Past. Liturg. III 1968/127 ff., Brescia).

Bekenntnis der Schuld und Lobpreis Gottes sind seit Urzeiten miteinander verbunden. Beide sind ein Mittel der Teilnahme an der Darbringung der Anbetung in der Gestalt des Paschamysteriums und

der Eucharistie. Nicht bestimmte psychologische Faktoren oder eine gewisse Kasuistik, sondern Akte der Einübung in den Glauben sind das Entscheidende. Christliches Bekenntnis ist mehr als eine Wirklichkeit der moralischen oder juristischen Ordnung, es hat theologische Dimension, ist eine Offenbarung des Geisteswirkens am Menschen. Es ist Selbstanklage und Lobpreis Gottes in einem, es setzt Reue voraus, führt aber hin zur Freude im Geist. Kein Schuldbekenntnis ist von Nutzen, wenn nicht dabei Gott gepriesen wird.

(Jean Leclercq, Worship III 1968, S. 175 f., Collegeville, Mi./USA)

Es ist nicht mehr erlaubt, die eucharistische Versammlung mit der Pfarrgemeinde gleichzusetzen. Das ergab eine soziographische Enquête am 2. 12. 1965 in Fribourg/Schweiz. Infolge der Verzettlung der Pfarreimitglieder auf die verschiedensten Kultorte bleiben 45% der Meßbesucher ihrer eigenen Pfarrkirche fern. Diese Situation fordert die Vereinheitlichung der Pastoral und eine abgestimmte liturgische Ordnung. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Eingliederung der Passanten in das gottesdienstliche Geschehen. Wie man diese empfängt, zur Teilnahme einlädt, eventuell mit einem Wort begrüßt, sie sprachlich berücksichtigt, ihnen Blätter und Bücher zur Verfügung stellt: all diese Elemente tragen dazu bei, eine wirklich brüderliche Gemeinschaft entstehen zu lassen. Es besteht ein starker Trend zu den späten Messen. Um den 11 Uhr-Gottesdienst zu beleben, wird die Bildung einer Gruppe erwogen, die zur tätigen Teilnahme animieren könnte. Zu den Kindermessen: Wenn Kinder und Eltern beieinander bleiben, können diese die Verantwortung für das Mitmachen der Kinder am liturgischen Geschehen ausüben.

(J. Baumgartner, Schweiz. Kirchenzeitung 19/1968, S. 291 f.)

Auch durch ihre Liturgie trägt die Kirche zur Kultur bei (Gaudium et Spes Nr. 59). Dadurch erzieht sie den Menschen zur inneren Freiheit. Die Kirche teilt durch ihre Wirklichkeit und durch ihr Handeln, z. B. in den Sakramenten, die Heiligkeit mit und verwirklicht sie. Der Text ver-

weist auf den christlichen Humanismus, der aus dem sakramentalen Leben wie aus einem Überströmen erwächst. Nach der Überlieferung des Orients vollzieht sich in der liturgischen Feier eine Art von Verklärung des Menschen, die mitunter sichtbar, durchscheinend wird.

(Charles Moeller, *Der Aufstieg der Kultur, Komm. z. Past.-Konst. Kirche in der Welt*, hrsg. G. Barauna, S. 294)

Ein völliges Verschwinden des sakramentalen Elementes würde zu einem Verschwinden des Kultus und schließlich zu einer Aufhebung der Existenz der sichtbaren Kirche führen. Aus diesem Grunde ist es notwendig, daß sich der Protestantismus ernsthaft mit dem gesamten Problem des Sakramentalen auseinandersetzt,

einem Problem, das grundlegend ist für ein Verständnis dafür, wie der Protestantismus eine feste geschichtliche Form gewinnen kann. Besonders wichtig ist dabei das Problem des Verhältnisses von Natur und Sakrament. Luther war es nicht gelungen, aus seinen eigenen Voraussetzungen eine klare und konsequente Lehre zu entwickeln, die gegenwärtige kirchliche Lage spiegelt diesen Sachverhalt wider. Von vielen Pfarrern, die imstande sind die Wirklichkeit zu sehen wie sie ist, wird das „Sterben der Sakramente“ mit Sorge beobachtet. Gegenkräfte sind nirgends sichtbar, an diesem Punkt auch nicht in der Theologie.

(Paul Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, S. 115, Siebenstern-Taschenbuch Nr. 64, München).

Rafael Kleiner OSB

„Well, es ist höchste Zeit“. „Ich bin zu der Überzeugung gekommen, daß eine Tat besser ist als tausend Konferenzen. Ich bin 63 Jahre alt, well, da ist es höchste Zeit.“ Das sagte der frühere Erzbischof von Montreal, Kardinal Leger, und ging zu den Aussatzkranken nach Afrika. Konferenzen sind notwendig (jedoch längst nicht alle): aber Taten sind besser. Wenn jeder Konferenzteilnehmer pro Konferenz eine Tat vollbrächte, wahr zu machen, was auf den Konferenzen beredet wird, dann stünde es bestimmt besser um Kirche und Welt und besser auch um die Konferenzen selbst. Ob wir nun schon 63 Jahre alt sind wie der Kardinal oder noch jünger, auf jeden Fall gilt: „Well, es ist höchste Zeit!“ Niemand weiß, ob er morgen noch lebt.

„Unsere Glosse“ (*Kirchenzeitung der Diözese Eisenstadt*, Nr. 18, 5. 5. 68)

BUCHBESPRECHUNGEN

DAS TROJANISCHE PFERD IN DER STADT GÖTTES*)

Die innerkirchliche Erneuerung, die im Zeichen des Konzils begonnen hat und in dessen Dokumenten einen tiefen und leuchtenden Ausdruck fand, ist gefährdet durch eine Bewegung, die die Kirche nicht von außen her angreift oder mit Ideologien, die ausdrücklich antikatholisch sind und sein wollen, bekämpft. Mitten in der „Stadt Gottes“ wogt der geistige Kampf. Als Hüterin dessen, was Christus den Menschen hinterlassen hat, als lebendige Stätte der Wahrheit und Wirklichkeit Christi unter uns Menschen ist die Kirche „Stadt Gottes“, so viel Menschlich-Allzumenschliches es auch in ihrer sichtbaren Gestalt geben mag. In der Kirche als der Stadt Gottes, der die göttliche Wahrheit anvertraut ist, tauchen in unseren Tagen Lehren auf, die mit dieser Wahrheit unverträglich sind. So ist die Kirche von innen her bedroht, wie Troja einst von den Kriegern bedroht war, die aus dem Innern des hölzernen Pferdes herausquollen, das die Trojaner selber in ihre Stadt gezogen hatten.

*) Dietrich von Hildebrand: *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*. Aus dem Englischen übertragen von Josef Seifert. Verlag Josef Habbel, Regensburg 1968. 375 S., DM 24.80.

Titel und Thema des neuesten Buches von Dietrich von Hildebrand sind damit erläutert. Zuerst in Amerika erschienen, wo schon nach kurzer Zeit (3 Monate) eine zweite Auflage nötig war, liegt das Buch nun in stark erweiterter Form in einer sehr flüssigen Übersetzung in deutscher Sprache vor. Es handelt sich um ein ungemein dichtes, unerhört reiches Buch, hinter dem die ganze Lebensarbeit eines eminenten christlichen Philosophen steht. Es ist ein wahrhaft zeitgemäßes Buch – zeitgemäß gerade deswegen, weil Hildebrand sich nicht vom Zeitgeist faszinieren läßt.

Das Buch ist in vier Teile unterteilt: „Wahre und falsche Erneuerung“, „Gefahren unserer Zeit“, „Die Säkularisierung des Christentums“, „Das Heilige und das Weltliche“. Unter diesem weitgespannten Bogen werden eine solche Fülle von Problemen einer klaren, sachlichen Untersuchung unterzogen, daß das Buch als eine wahre Fundgrube für alle diejenigen betrachtet werden kann, die Klärung in der geistigen Verwirrung unserer Tage suchen.

Schon das erste Kapitel greift ein Thema von aktueller Bedeutung auf. Es entlarvt „Progressismus-Konservatismus“ als eine *falsche Alternative*. Nicht darum darf es sich handeln, von vornherein eine Haltung einzunehmen, die an allem starr festhält, weil es bisher so war, oder aber eine Einstellung, die alles jubelt, was neu ist, weil es neu ist, weil es fortschrittlich, „geschichtsgerecht“ ist. Nur die Wahrheitsfrage darf den Ausschlag geben und gerade *die* ist unmodern geworden. In der gegenwärtigen Krise darf es keine parteimäßige Vorentscheidung geben, sondern man muß ernst machen mit der „dritten Antwort“ – der Einstellung, die die Wahrheit sucht und nichts als die Wahrheit. Das ist „keine zaghafte, kompromißbereite Haltung, sondern eine sehr ausdrückliche und entschiedene, in der wir weder in die Vergangenheit starren, noch auf eine bloß irdische Zukunft blicken, sondern auf die Ewigkeit hin gerichtet sind“ (S. 27). „Befreiung von Enge, Verjüngung der Kirche, die gewisse Formen der Erstarrung und Legalisierung überwinden soll, welche das wahre Antlitz der Kirche zu verdunkeln drohten“ (S. 32), darin liegt Ziel und Geist des Konzils. Aber sie werden nicht verwirklicht durch bloße Reaktionen gegen das Alte. Ein bloßes „Reagieren“ auf Enge und Legalismus führt nicht zur Wahrheit, denn „die Wahrheit liegt jenseits einer falschen These und deren Antithese.“ Solche falschen Reaktionen werden auf einer Reihe von Gebieten durch Klärungen und tiefgründige Analysen aufgezeigt. (Ehe, Selbstliebe, Nächstenliebe, Gottesliebe, Rolle der natürlichen Güter, menschliche Liebe, Autorität, Gewissensfreiheit, Wissenschaft und Glaube). Was allein in diesem 4. Kapitel an geistiger Arbeit geleistet ist und in schlichter, sachnaher Sprache vorgelegt wird, ist nicht hoch genug anzusetzen.

Für viele wird das Kapitel „Evolutionismus, Progressismus und echter Fortschritt“ eine besondere Bedeutung haben, denn diese Problematik ist ja von großer Aktualität. In einem der deutschen Ausgabe beigefügten Anhang nimmt Hildebrand in gründlichen Analysen kritisch Stellung zu Teilhard de Chardin, was vielen willkommen sein wird. Nicht minder wichtig ist die Auseinandersetzung mit dem „Wissenschaftsfetischismus“, der geradezu dem Interesse an der Wahrheit entgegenstrebt. In dem Teil über „die Säkularisierung des Christentums“ ist das Kapitel „Die Untergrabung der Wahrheit“ (20) von ganz zentraler Bedeutung, denn die Ausklammerung der Wahrheitsfrage ist eine Zeitgefahr, die an die Wurzel der christlichen und der wahrhaft menschlichen Existenz greift. Damit hängt eng zusammen ein „Falscher Irenismus“ (22), der „von einer mißverstandenen Liebe im Dienst einer bedeutungslosen Einheit motiviert“ wird (S. 264).

In unserer Zeit droht sich der Sinn für das Heilige zu verdunkeln. In den sieben Kapiteln des vierten Teils wird dieses Thema auf verschiedenen Gebieten behandelt. Dialog, religiöse Lebendigkeit, Kunst, Tradition, Heiligenverehrung und vieles andere kommt hier zur Sprache.

Die wenigen Hinweise, die hier geboten werden konnten, werden dem schier unerschöpflichen Gehalt des Buches in keiner Weise gerecht. Denen, die heute in der Kirche in Verwirrung, Unsicherheit und tiefe geistige Not geraten sind, die nicht mehr wissen, welcher Stimme sie folgen sollen, was sie von

all dem, was da in verwirrender Bewegung sie umflutet, halten sollen, ja was sie eigentlich glauben sollen, allen diesen – und es sind unzählige – kann dieses Buch Klarheit und Kraft geben, denn es ist ein Buch der Wahrheit, der Wahrheit, von der Goethe gesagt hat: „Denn dieses Herrliche hat sie, wo sie auch erscheine, daß sie uns Blick und Brust öffnet und uns ermutigt zu erneutem Glauben frischen Atem zu schöpfen.“

Salzburg

Univ.-Prof. Dr. Balduin Schwarz

GRENZFRAGEN DES GLAUBENS. Versuche christlicher Ortsbestimmung in unserer Zeit. Herausgegeben von Charlotte Hörgl und Fritz Rauh. 528 Seiten, geb. sfr/DM 43.–. Benziger-Verlag, Einsiedeln [3148].

Dieses Sammelwerk ist ein Aufweis, daß der Dialog zwischen Kirche und Welt von heute intensiv und extensiv im ständigen Wachsen begriffen ist. Die Kirche müßte ihre Heilssendung als Sauerteig verraten, wollte sie sich dieser welthaften Kommunikation entziehen, weil sie Gefahren mit sich bringt. Jede Krise ist ambivalent, sie kann sowohl zur Destruktion als auch zur Reformation führen. Die Welt würde sich selbst der stärksten Impulse ihrer Evolution begeben, wenn sie die Kirche in diesem Dialog nur als ihr eigenes Epiphänomen gelten ließe und nicht offen sein wollte für die transzendente Dimension der Kirche. Diese entdeckt darin ihr eigenes, zeitweise verdecktes Selbstverständnis, wie der Diognetbrief bezeugt: „Die Christen sind in der Welt, was die Seele im Leib ist. Die Seele ist über alle Glieder des Leibes hin verteilt, die Christen über alle Städte der Welt. Die Seele ist im Leib eingeschlossen, aber sie hält den Leib zusammen; die Christen sind in der Welt eingeschlossen, aber sie halten die Welt zusammen.“

Die siebzehn Verfasser der Monographien setzen sich auseinander mit Grenzfragen zwischen Theologie und Wissenschaften, die nicht aus dem Zentrum des eigentlichen Glaubens stammen, sondern von außen an den Christen herankommen (= tangentielle Probleme), aber zu Glaubensschwierigkeiten führen. Fragen, die im innersten Bereich des Christenlebens entstehen, weil der Glaube an Barrieren bestimmter geschichtlicher Situationen anstößt und an seiner persönlichen Reifung auf das volltönende und gelebte Ja zur Offenbarung Gottes durch Christus in der Kirche gehindert wird, werden als immanente Probleme gesehen.

Man liest dieses Sammelwerk mit steigender Spannung und staunt über die Variationsbreite der Themen. Die Folge ist, daß trotz eines gewissen Klimas der Ratlosigkeit und der Armut an reifen Antworten in uns die Freude und Hoffnung anhebt, die sich in dieser Zeit der Gärung von Unglückspropheten nicht einschüchtern läßt, sondern glücklich ist über den Neuaufbruch von Kirche und Welt, Glaube und Wissenschaft, und geduldig an ihrer jetzt noch nicht absehbaren Konvergenz mitarbeitet. Das Buch trägt bei zur Abklärung der Grenzen, zum Abbau naiver Erwartungen und zur Sicht des Wesentlichen auf beiden Seiten. Ein engagierter Christ sollte sich intensiv damit befassen.

Dr. P. Rafael Kleiner OSB

Dr. Klaus Gamber: SACRAMENTARIUM GREGORIANUM I. Das Stationsmeßbuch des Papstes Gregor. Versuch einer Rekonstruktion nach hauptsächlich bayerischen Handschriften. 160 Seiten, Ln. DM 22,– [3103] – SACRAMENTARIUM GREGORIANUM II. Appendix, Sonntags- und Votivmessen. Faszikel 4 und 6 der „Textus Patristici et Liturgici“ herausgegeben vom Liturgischen Institut Regensburg, 1965. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg [3104].

Sacramentarium Gregorianum I: Gregor d. Gr. hat i. J. 592 ein sog. Stations-sacramentar für den Gebrauch an den röm. Stationskirchen zusammengestellt, wobei er schon vorhandene Gebetsformeln ausgiebig benützte. Es enthielt nur die Messen für 5 Sonntage nach Ostern und für 23 Sonntage nach Pfingsten. In dieser Form kam das „Sacramentarium Gregorianum“ durch Papst Hadrian I. 785/6 an den Hof König Karls. Um es für den Gottesdienst in Frankreich brauchbar zu machen, hat der Hoftheologe Karls, Alkuin, einen Anhang für die übrigen Sonntage und eine Anzahl Votivmessen auf Grund des im Frankenreich in alten Sacramentarien vorhandenen Materials zusammengestellt. Nun war aber dies Stationssacramentar schon früh auch außerhalb von Rom bekannt und ebenso für den allgemeinen Gebrauch ergänzt

worden, so in Ravenna, Aquileja, Benevent u. a. Aber auch Papst Gregor selbst hat nachträglich einen solchen Appendix zusammengestellt, der aber außerhalb der römischen Provinz wenig bekannt wurde. Nun war aber schon vor der Übersendung des Sakramentars an König Karl dieses samt dem von Gregor verfaßten Appendix nach Bayern gekommen, und zwar durch den in Rom ordinierten Bischof Wiggo von Neuburg im Staffelsee, der es in seinem Sprengel einführte. „Diese Annahme erklärt am einfachsten die Tatsache, daß sich die Zeugen einer frühen Gregorianum-Überlieferung gerade (und nur) hier in der Gegend von Neuburg, nämlich dortselbst und in Benediktbeuern finden.“ Handschriften, die aus diesem Kloster und aus Neuburg stammen, sind es auch vorzugsweise, die der Vf. für die Rekonstruktion des Stationsmeßbuchs Gregors benützte, es ist der „*Liber Sacramentorum anni circuli Romanae ecclesiae*“.

Das „*Sacramentarium Gregorianum II.*“ bringt den von Gregor selbst verfaßten Anhang zu seinem Stationssacramentar v. J. 592. Die 5 Messen nach der Oster- und die 23 nach der Pfingstoktav stammen sicher von Gregor. Wohl auch die Formulare für die Missae quodidanae und vielleicht auch der sich anschließende Canon missae, während die Messen nach Epiphanie bald nach Gregors Zeit entstanden sein dürften. Die hier angeführten, im Vergleich zu anderen Sacramentaren an Zahl geringen Votivmessen und Totenmessen hat der Vf. aus dem Sacramentar von Jena übernommen, das ihm bei seinem Rekonstruktionsversuch des gregorianischen Anhangs als Grundlage diente. Zum Vergleich wurden eine Anzahl anderer Sacramentare sowie der Appendix Alkuins herangezogen.

M. Schellhorn

Dr. Kol u m b a n G s c h w e n d O S B: DIE DEPOSITIO UND ELEVATIO CRUCIS im Raum der alten Diözese Brixen. Ein Beitrag zur Geschichte der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am Ostermorgen. 174 S. 1965. Im Selbstverlag d. Vf. (2000 Lire) [2912].

Wenn die im Jahre 1955 erfolgte Neuordnung der Osterliturgie gerade in unseren Gebirgsgegenden nicht die von Rom erhoffte Zustimmung fand, so ist einer der Hauptgründe der Resistenz darin zu suchen, daß die sog. „Auferstehungsfeier“, die am Karsamstag gegen Abend oder am Ostersonntag früh stattfand, in der Neuordnung keinen Platz fand. Die weniger feierliche „Grablegung“ am Karfreitag bestand in der Übertragung und Aussetzung des Allerheiligsten im „Hl. Grab“.

Die ersten Nachrichten über Grablegungs- und Auferstehungszeremonien stammen aus dem Orient (um das Jahr 400), wo durchwegs das Kreuz oder ein Kreuzpartikel das Objekt der Feiern war. Im Westen finden sich die ersten Berichte im 10. Jh., und zwar sowohl in England wie in Deutschland. Während aber in den englischen Klöstern noch das Kreuz Gegenstand der liturgischen Feier war, liest man in der Vita des hl. Ulrich, Bischofs von Augsburg (923–974), daß er am Karfreitag die von der hl. Kommunion übriggebliebenen Hostien unter einen Stein vergraben und am Ostersonntag feierlich in die Kathedrale übertragen habe. Kreuz oder Hostie, bzw. Kreuz und Hostie finden sich an vielen Orten als Objekte der Grablegung und Anbetung sowie der feierlichen Übertragung auf den Hauptaltar. Nach Brixen kam der Begräbnis- und Auferstehungsritus wahrscheinlich aus Salzburg durch Bischof Hartmann (1140–1164), der vorher Domdekan in Salzburg und Propst in Klosterneuburg war. Er gründete das Augustinerkloster Neustift, wo sich wie in Klosterneuburg Zeugnisse für Grablegung und Erhebung von Kreuz und Hostie finden. Im ersten gedruckten „Obsequiale Brixinense“ von 1485 wird jedoch wieder der alte Salzburger Ritus: „Kreuz“ allein genannt. Aber 1610 wird für die ganze Diözese als Depositions- und Elevationsobjekt „hostia in calice“ vorgeschrieben. Freilich haben trotzdem viele Kirchen an „Kreuz“ allein oder „Kreuz und Hostie“ festgehalten, bis alle alten Bräuche von der Expositio des Allerheiligsten in der Monstranz abgelöst wurden.

Man muß sagen, daß die vorliegende Arbeit tatsächlich eine Lücke in der Gottesdienstgeschichte des „Triduum paschale“ schließt. Sie fußt auf eingehendem Quellenstudium und gründlicher Kenntnis der einschlägigen Literatur. Für den Liturgiehistoriker dürften die Angaben der bei Depositio und Elevatio jeweils verwendeten Orationen, Antiphonen, Psalmen und Hymnen wertvoll sein, aber auch der Volkskundler dürfte manches Neue und Interessante in der Arbeit finden. Ein vorangestelltes Inhaltsverzeichnis weist zwar auf die in den einzelnen Kapiteln behandelten Materien mit Seitenzahlen hin, es kann aber keinesfalls ein – leider – fehlendes Register ersetzen.

M. Schellhorn

Ekart Sauser: FRÜHCHRISTLICHE KUNST – Sinnbild und Glaubensaussage. 564 Seiten, 16 Kunstdrucktafeln, 16 x 23,5 cm, Leinen S 290.–, DM/Sfr 48.–. Tyrolia Verlag, Innsbruck [3060]

In dem umfangreichen Werk Sausers wird der legitime Versuch unternommen, eine monumentale Theologie anstelle jenes älteren „Handbuches der christlichen Archäologie“ (von C. Kausmann, Paderborn 1922) dem Theologen wie dem Kunsthistoriker zur Hand zu geben. Ausgehend von „Grundvoraussetzungen zum Verständnis der frühchristlichen Kunst“, dem bildhaft-symbolischen Denken in Antike und Heiliger Schrift stellt der Autor die Frage nach dem Wesen und Werden, dem Zusammenhang von übernommenem Bildtypus mit den Forderungen der Väter, der Interpretation von Kirche und Häresie anhand zahlreicher beispielhafter Texte zu ausgesuchten Bild-Themen-Kreisen, welche uns überkommen sind. Der Hauptteil des Buches handelt davon, wobei weniger Bildinterpretationen oder kunsthistorische Ableitungen in Hauptsache gegeben werden, sondern mehr die Themenkreise „Christus der rechte Hirte“, usw. aus der Hl. Schrift und den Schriften der Väter im Typischen interpretiert werden, wobei Werke der bildenden Kunst meist ohne spezifische Lokalisierung innerhalb ihrer Existenz, ihrer bildgenetischen Herleitung, ihrer funktionellen Situation z. B. in einem Mosaikzyklus als qualitativ gleichrangig vor dem Text diesen gleichsam illustrieren. Dementsprechend fallen die Illustrationen sparsam aus – und hätten bei diesem Buchtyp unterbleiben können. Dies sollte aber kein negativer Hinweis auf ein – in diesem Umfang immer fragwürdig bleibendes – Bildmaterial sein, sondern die eigentliche Stärke und fundamentale Leistung des Bandes herausstellen. Das Wichtigste ist die theologische Interpretation von Kunstwerken, die für den frühchristlichen Kultraum geschaffen wurden vom Aspekt des Auftraggebers, des Bischofs, der Gemeinde her unter Betonung der diesen Werken unterlegten Bedingungen. Dieses Werkwissen erläßt nicht kunstwissenschaftliche Kriterien, bereichert aber die formale Erkenntnis um die wesentliche Kenntnis der Themen und Motive. Im dritten und letzten Kapitel versucht Sauser das frühchristliche Kultgebäude als „Geheimnis vom ‚ganzen‘ Christus“ in einer etwas ungeschiedenen Auffassung von Architektur zur Aussage zu pressen. Die Texte beziehen sich unterschiedslos auf Bauwerke verschiedenster Gestalt, welche demnach als „Himmliches Jerusalem“, „Thronsaal“ und „Wohnzelt“ Christi bezeichnet werden. Von der Basilika wird so nebenher festgestellt, daß sie wohl von der forensischen abstamme, doch ihr Name wird für verschiedene andere, nicht basilikale Kirchenbauten verwendet (S. 502) – eine Simplifizierung, welche wir nicht teilen können. Ebenso wenig überzeugt uns die Darstellung der Interpretation des kreuzförmigen Grundrisses von entsprechenden Kultbauten, da es sich nicht nur um das flächenförmig der Erde aufgeprägte Kreuzeszeichen, sondern wohl auch sehr wesentlich um die Funktion der frühen Querschiffe – denn als solche treten die kreuzförmigen Grundrisse architektonisch in Erscheinung – handelt. So ist jene im Negativen steckenbleibende Absage an eine dennoch zitierte Interpretation ein deprimierender Schluß. In summa gesehen erweitert das Werk dank der mit Akribie und stilsicherem Verständnis uns aus unzugänglichen Quellen wieder flüssig gemachten Kenntnisse von Themen der frühchristlichen Kunst, ihrer zeitgenössischen Kritik und Möglichkeit einer naiven und glaubensnahen Interpretation – ein Handbuch ist sie nicht und will sie nicht sein, doch eine wichtige und wesentliche Darstellung von Niveau! A. H.

BIBELKUNDE, SO ENTSTANDEN DIE EVANGELIEN. Ein Lernprogramm zur Einführung in die synoptischen Evangelien. Programmfassung: POKO: Studiengruppe für politologische Psychologie und Kommunikationsforschung. Oktav, 64 Seiten, kartoniert Preis DM 5.–, Lehrervorzugspreis DM 2,50 (Bestell-Nr. 14 561); Lehrerheft: 4 Seiten, kostenlos (Bestell-Nr. 14 562) Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien [3187].

Einen wichtigen Beitrag zu den katechetischen Bemühungen unserer Tage liefert die Neuerscheinung „So entstanden die Evangelien“. Die im Profanunterricht immer mehr sich durchsetzende Methode des programmierten Unterrichts wird jetzt auch in den Dienst des Religionsunterrichts gestellt. Der Schüler nimmt nicht nur Stoff in sich auf, sondern Informationen, bei denen er sich gleichzeitig prüft, ob er das Gelesene verstanden bzw. behalten hat: Er liest, antwortet, überprüft seine Antwort an der vorgegebenen richtigen Antwort und – lernt! Diese Methode entlastet den Religionslehrer weitgehend von der reinen Wissensvermittlung und läßt ihn Raum gewinnen für seine eigentliche Funktion: das unmittelbare Gespräch mit der Klasse.

P. Basil Petz

Ralph Sauer (Hrsg.): KINDER LOBEN GOTT. Überlegungen und Anregungen zur Gestaltung des Kindergottesdienstes. 232 S., kart., DM 11,80, Verlag J. Pfeiffer, München 2 [3144].

Acht Experten versuchen mit diesem Arbeitsbuch einen Weg zur Kinder-Liturgie der Zukunft zu weisen. Sie sprechen über seine Eigenberechtigung in der Gemeinde, die musikalische Sonderart, die Gestalt des Wortgottesdienstes, die Feier für vorschulpflichtige Erstkommunikanten und Erfahrungen in der EKD. Heutige Möglichkeiten, Desiderate für morgen, bisherige Erfahrungen und eine Fülle von Anregung und Material empfehlen das praktische Werk.
R. Kleiner

AUF DEN TRÜMMERN DES TEMPELS. Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden. Herausgegeben von Clemens Thoma. 1968, Oktav, 128 Seiten, Paperback, S 67.-, DM/Sfr. 10.80, Verlag Herder Wien-Freiburg-Basel [3198].

Dieses Buch will der christlichen Predigt und Katechese einen Dienst erweisen. Es geht einerseits um Abschirmung vor dem Antisemitismus und andererseits um den längst fälligen Aufbau eines lebendigen, christlichen Israelbewußtseins. Damit die Entfaltung der Problematik über das Land Israel sich nicht in religions- oder heilsgeschichtlichen Einzelheiten verliert, steht eine systematisch-theologische Untersuchung von K. Lüthi an erster Stelle. Dann wird den Gefährdungen der Werte des Landes Israel nachgespürt (W. Wirth, C. Thoma). Das idealtypische Aufscheinen des Landes Israel im rabbinischen Schrifttum (K. Schubert) und die bewegende Kraft des Land-Israel-Gedankens für das neuzeitliche Judentum (L. Slutzky) zeigen, von welch großer Bedeutung die angepackten Fragestellungen sind. Für die praktische Auswertung des Buches und für die persönliche Vertiefung in seine Thematik weiß der Leser das Personen- und Sachregister zu schätzen.

Dieses Buch ist eine große Bereicherung für jeden, dem das christlich-jüdische Gespräch ein Anliegen ist.
P. Basil Fetz

Friedrich Wilhelm Bautz: DAS WORT VOM KREUZ. Evangelische und katholische Theologen verkündigen Christus den Gekreuzigten. Benzinger, Einsiedeln – Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck. 292 S., sfr 16.30 [3135]

Ein Buch, das uns gerade im Zeitalter der ökumenischen Bewegung und vor allem der „Una Sancta“ echte Freude über sein Erscheinen bereitet. Je zwei der evangelischen und katholischen Theologen behandeln hier einen Schrifttext zum Thema „Das Wort vom Kreuz“. Es sind durchaus gediegene Predigten, Meditationen und Schriftauslegungen. Die einzelnen Stücke atmen echtes, tiefes, religiöses Erleben und wollen vom Leser besinnlich meditiert sein.

Das Buch zeigt aber auch, wieviel wir getrennte Christen gemeinsam haben. Und dieses Gemeinsame wird uns zu jener Stunde, die Gott bestimmt hat, wieder zusammenführen. Diese Betrachtung bedeutet einen echten Beitrag hiefür.

Ernst Schmitt: DIE FROHE BOTSCHAFT VON TOD UND AUFERSTEHUNG. 80 Seiten, Balacron mit Schutzumschlag, DM 4.-. Reihe: „Brücken zu Gott“. Einbandentwurf: Wolfgang Taube. Verlag J. Pfeiffer, München 1968 [3194].

In Todesanzeigen und auf Grabinschriften von Christen sucht man oft vergeblich christliche Zuversicht und Hoffnung. In diesem kleinen Bändchen setzt sich Ernst Schmitt – er wird vielen Lesern als Rundfunkprediger bekannt sein – in fünf Kapiteln mit den Fragen um Tod und Auferstehung des Menschen auseinander. Der Verfasser konfrontiert die christliche Lehre mit dem Sprachgebrauch (Fegfeuer, arme Seelen, Ende der Welt) und mit der Praxis der Christen. Ein Text aus der Heiligen Schrift zu Beginn und ein Gebet am Schluß eines jeden Kapitels bilden gleichsam die Pfeiler dieser Brücke zu Gott.
P. Basil Fetz

Gaston Courtois: DAS GESPRÄCH MIT CHRISTUS. 96 Seiten. Aus dem Französischen übertragen und bearbeitet von K. Rudolf. 96 S., Ln. S 59.-, Cura Verlag, Wien 1967 [3173].

Dieses Buch ist eine Schule des Gebetes. Die 15 Abschnitte sind zwar keine theoretische Anleitung zum Gebet, sondern, wie der Titel sagt, Gespräche mit Christus. Das, was dieses Werk zu einer Schule des Gebetes macht, ist der Aufbau der einzelnen Abschnitte. Jeder besteht aus drei Teilen: Texte aus der Heiligen Schrift – Der Herr spricht – Wir sprechen. Die Texte aus der Heiligen Schrift intonieren das Gesprächsthema zwischen Christus und uns. Dann lassen wir uns von Christus

durch Worte von G. Courtois ansprechen. Für unsere Antwort an Christus hat der Verfasser Texte aus der Heiligen Schrift und aus der Liturgie, Gebete von Heiligen und christlichen Autoren ausgewählt. So führt dieses Buch den Leser auch zu einer tieferen Begegnung mit Christus in der Liturgie, in der Heiligen Schrift und in seinen Heiligen.

P. Basil Fetz

Hermann Schaub — Klaus Lammers: TISCHGEBETE NACH DER ORDNUNG DES KIRCHENJAHRES. Reihe „Lebendiger Gottesdienst“, Heft 15. 64 Seiten, DM 7.50, Verlag Regensburg, Münster [3154].

In der oft so wirren, nachkonziliaren Zeit in der wir leben, ist es ein erfreuliches Zeichen Kräfte am Werk zu sehen, das religiöse Leben, welches vielfach auch in ein- und ausgefahrenen Bahnen verläuft, zu verlebendigen und zu vertiefen. Die hier vorgelegten, kurzgefaßten und dem Kirchenjahr angepaßten Tischgebete tragen dazu ihren guten Teil bei.

P. Berthold Flachberger OSB

KYRIALE FÜR DAS VOLK (Neuaufgabe). Beuroner Kunstverlag, Beuron/Hohenzollern. 76 S., DM —90, Staffelpreise bei Mengenbezug. [3210]

Trotz gegenteiligen Geredes ist das lateinische Hochamt nicht im Aussterben begriffen. Jede kleine Pfarre wünscht sich zu den hohen Festen ein lateinisches Amt. So dieser Wunsch zu begrüßen ist, ist doch noch vielen Pfarren nicht aufgegangen, daß ein Amt in der herkömmlichen Weise, bei dem die Zeit abgesehen wurde und man einer mehr oder weniger künstlerisch schönen Musik lauschte, endgültig vorbei sein sollte. Der verantwortliche Kirchenmusiker oder zumindest der Seelsorger sollte wissen, daß es der Wunsch der Kirche ist, „Vorsorge zu treffen, daß die Christgläubigen die ihnen zukommenden Teile des Meß-Ordinariums auch lateinisch singen können.“ (LK. II, 54).

So gibt nun das neu aufgelegte „Kyriale für das Volk“ die Möglichkeit, mit dem Kirchenvolk die einfacheren Stücke des Ordinariums zu erlernen und dasselbe auch beim lateinischen Hochamt zu einer „bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern zu führen, wie es ja das Wesen der Liturgie verlangt.“ (LK. I, 14).

Da die Kirche nach wie vor „den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang betrachtet“ (LK. VI, 116), sei mir für den Anfang einer fruchtbaren Benützung des vorgelegten „Kyriale für das Volk“ ein Vorschlag für eine strebsame Landpfarre gestattet: Eine wertvolle drei- oder vierstimmige Messe; Kyrie 16 singt das Volk, Gloria der Chor, Credo der Chor, besser das ganze Volk, Sanctus 18 das Volk, Agnus Dei 18 das Volk oder mit dem Chor abwechselnd. *Item missa est* der 15. Messe! (Der Rezensent, selbst ausübender Kirchenmusiker, würde sich dankbar freuen zu erfahren, ob vielleicht irgendwo in deutschen Landen sein Vorschlag Erfüllung fand.) Dem „Kyriale für das Volk“ kann man nur weiteste und fruchtbarste Verbreitung wünschen!

P. Berthold Flachberger OSB

KIRCHENLIED II. Teil. Eine Auslese geistlicher Lieder. 224 S., Ganzleinen, Zweifarbendruck, DM 9.20, ab 50 Expl. je DM 8.50. Christophorus-Verlag Herder, Freiburg i. Br. [3169]

Nach langer Wartezeit ist nun endlich der II. Teil des „Kirchenlied“ erschienen. Die 194 aus dem ungeheuren Schatz des deutschen religiösen Liedgutes ausgewählten Lieder stellen eine Ergänzung des bereits Allgemeingut gewordenen Liederschatzes des I. Teiles von „Kirchenlied“ dar. Das „Kirchenlied“ kann Verwendung finden vor allem beim Gottesdienst, in den Jugendgruppen, beim Religionsunterricht und — nicht zuletzt — in den katholischen Häusern. „Kirchenlied“ berücksichtigt auch das Kirchenjahr.

P. Berthold Flachberger OSB

Helmut Leeb: VOLKSANTIPHONAR (S 4.—), VORSÄNGER-HEFT (S 7.—), ORGELBEGLEITUNG (S 28.—). Reihe: Christus heute. Missionarische Gesänge für die Jugend. Herausgegeben vom Volksliturgischen Apostolat Klosterneuburg. Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg. Die drei Hefte Nr. 4, 6 und 7 gehören zusammen [3181, 3182, 3183].

Dazu ist kurz und bündig zu sagen: brauchbar und gut! Die Antiphonen sind kurz und sanglich. Die Melodien bewegen sich nirgends über d² hinaus, also für jede Männerstimme bei gutem Willen zu erreichen.

Die Orgelbegleitung ist vom musikalischen Standpunkt nicht weltbewegend. Wenn manchmal unverkennbar eine Hinneigung zum sogenannten Kirchenjazz zu verspüren ist, so ist doch Neoromantizismus nicht zu verleugnen. Aber man muß dem Autor zugestehen, daß die Orgelbegleitung mit dem Gesang vereint gut klingt, nicht exzentrisch ist und das ist gut und jeder Empfehlung wert!

P. Berthold Flachberger OSB

DIE NEUEN EUCHARISTISCHEN HOCHGEBETE

Für die meisten aus uns kam die Tatsache, daß nun außer dem römischen Kanon, wie er im Missale steht, auch noch weitere eucharistische Hochgebete bei der Feier der heiligen Messe Verwendung finden dürfen, eigentlich überraschend. So manche werden sich die Frage vorlegen: hat denn auf einmal der bisherige römische Meßkanon nicht mehr genügt? Seit so vielen Jahrhunderten wurde er gebetet, und niemand fand etwas daran auszusetzen!

Nein, so ist es wieder nicht. Ein gewisses Unbehagen machte sich schon seit längerem allenthalben bemerkbar. Es sind nicht wenige, die sich z. B. an der „Heiligenliste“ gestoßen haben, wie wir sie im bisherigen Meßkanon vorfinden. Zudem dürfen wir wohl sagen, daß er etwas antiquiert anmutet und den Vorstellungen von heute nicht mehr voll entspricht. Aber ebenso ungerecht wäre es, ihn einfachhin abzulehnen. Es waren allerdings irgendwelche Bestrebungen im Gange, ihn zu „reformieren“. Man ging aber einsichtiger Weise davon ab und beließ seinen Text und seine bisherige Form. Er bleibt also durchaus erhalten und man kann ihn auch weiterhin bei der Feier der heiligen Messe verwenden. Ja, es wäre schade und pietätlos, wollte man den altherwürdigen, alten römischen Meßkanon, der auf so viele Jahrhunderte seines Gebrauches zurückblicken kann, aus seiner Verwendung etwa grundsätzlich verdrängen. Schon um die Zeit Gregor des Großen (590–604) weist er im wesentlichen bereits jene Textgestalt auf, in der heute noch gebetet wird. Gewiß, er stellt nicht in allem *das* Ideal dar. Aber er könnte sinnvoller- und zweckmäßigerweise immer noch an jenen Festen gebetet bzw. gesungen werden, die ein eigenes Communicantes (und Hanc igitur) haben. Denn gerade durch diese Gebete wird der Inhalt des Festes mit besonderer Deutlichkeit und Prägnanz ins Bewußtsein der Gläubigen gehoben.

Zum eucharistischen Hochgebet des Missale kamen nun drei weitere *Preces eucharisticae* hinzu. Die Zählung lautet also: *Prex eucharistica prima*, das ist der bisherige Meßkanon. Dann folgen neben ihm die *Preces eucharisticae secunda, tertia et quarta*: das zweite, dritte und vierte eucharistische Hochgebet.

Zur kurzen Charakteristik: Die *Prex eucharistica II* ist ein auffallend kurzes Hochgebet, welches sich stark an den Kanon des Hippolyt anlehnt, wobei natürlich verschiedene Änderungen eingearbeitet sind.

Die *Prex eucharistica III* stellt ein völlig neu komponiertes Hochgebet mittlerer Länge dar und kann mit jeder Präfation verbunden werden.

Die *Prex eucharistica IV* ist ebenfalls neu erstellt und zeigt überwiegend orientalischen Stil. Sie nimmt keinen Bezug auf das Kirchenjahr. Daher kann sie allerdings nur „Per annum“ Verwendung finden. Bei diesem Hochgebet ist zu beachten, daß zum Unterschied vom zweiten und dritten die Präfation nicht ausgetauscht werden kann. Es ist mit Abstand das längste der drei neuen Anaphoren und hat vor allem die Heilstaten Gottes zum Thema. Nach Sprache und Inhalt setzt es eine feiernde Gemeinde voraus, die in der Kenntnis des Glaubens und der Heilsökonomie schon weiter vorangeschritten ist.

Es ist eine dankenswerte Aufgabe, die einzelnen neuen Hochgebete nach Form und Inhalt zu studieren. Besonders wird jedem auffallen, daß der Aus-

druck „Mysterium fidei“ aus den Worten der Konsekration herausgenommen wurde und nun vom Priester nach der Kniebeugung gesprochen wird. Hernach folgt die Akklamation des Volkes: „Mortem tuam annuntiamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias“. Zu Deutsch: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du wiederkommst in Herrlichkeit“. Hier kommt der Parusiegedanke ganz unmittelbar zum Ausdruck!

Während diese Folge unserer Zeitschrift gedruckt wird, ist die sog. „Vacatio legis“ bereits erfüllt und die neuen Hochgebete dürfen schon seit dem 15. August (Mariä Himmelfahrt) bei der Meßfeier Verwendung finden. In vielen Diözesen werden auch schon die muttersprachlichen Texte gebetet, so z. B. in der Schweiz und z. T. auch in Deutschland.

Allerdings, die offiziellen Texte, soweit sie die muttersprachliche Fassung betreffen, sind noch nicht da. In der deutschsprachigen Schweiz und zum Teil auch in einzelnen Diözesen Deutschlands darf man sich jedoch inzwischen der vorläufigen muttersprachlichen Textfassungen bedienen, wie sie für den gesamtdeutschen Sprachraum erarbeitet wurden und im „Gottesdienst“ vom 10. Juli 1968 veröffentlicht sind. Hierbei muß jedoch angemerkt werden, daß sich die Österreichische Bischofskonferenz — wenigstens bis zur Zeit der Drucklegung des HD — noch nicht geäußert hat. Daher dürfen sie in Österreich — im Augenblick wenigstens — noch nicht gebraucht werden.

In diesem Zusammenhang möchten wir eine Bemerkung anfügen: So sehr wir es begrüßen dürfen, daß die genannten Texte der neuen Hochgebete so rasch freigegeben wurden und damit einem Wunsch vieler entsprochen wurde, so möchten wir doch sagen: unser Volk ist für die neuen Texte und vor allem für die oft so ganz andere Form dieser *Preces eucharisticae* einfach noch nicht vorbereitet. Es wird also einer längeren und sorgsamten Einführung unserer Gläubigen bedürfen, bis sie diese neuen Hochgebete auch richtig „mitvollziehen“ können.

Doch für die reiche Vielfalt, die uns nun geschenkt ist, dürfen wir aufrecht dankbar sein. Besonders aber dafür danken wir, daß die eucharistischen Hochgebete — die deutsche Übersetzung des alten Meßkanon durfte bereits im Advent 1967 laut gebetet werden — aus der verpflichtenden *stillen* Rezitation herausgenommen wurden. Damit wird die gute und sinngerechte alte Tradition wieder aufgegriffen, die bis in die Karolingerzeit reichte. Dann freilich ging man zum stillen Vortrag über, so daß das Volk gerade in diesem wesentlichsten Teil der Meßfeier vom eigentlichen Mitvollzug so gut wie ausgeschlossen war. Die Gestaltung des Gottesdienstes wurde und blieb bis auf unsere Tage herauf nur mehr Sache des Amtspriestertums.

Mit der uns nun gebotenen Vielfalt an eucharistischen Hochgebeten hat die Liturgieerneuerung einen kräftigen Schritt nach vorwärts getan. Art. 50 der Liturgiekonstitution sagt: „Der Meß-Ordo soll so überarbeitet werden, daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde.“ Diesem Ziel dient die neugeschenkte Möglichkeit, in unserer Liturgiefeier Gottes Heilstaten mit und in einer reicheren Auswahl von eucharistischen Hochgebeten zu preisen.

LOBPREIS UND DANK

GESTALT UND VOLLZUG DER KANONGEBETE

Es ist allgemeinmenschlicher Brauch, berühmte Personen beim festlichen Mahl zu feiern. Ihre hervorragenden Leistungen werden aufgezählt, ihre besonderen Verdienste erwähnt, der Erfolg ihres Lebens und Wirkens anerkannt. Schon die orientalischen Großkönige der Antike schufen sich Siegestsäulen und Gedenkmalen, wie die Babylonier beim Mahl des Baltassar rühmten sie die Macht ihrer Götter, der divinisierten Symbole ihrer Autokratie.

Israel machte eine andere Erfahrung, es erkannte, daß die von den Heiden gerühmten Götter nur Werke von Menschenhand sind, daß man von ihnen kein Heil erwarten kann. Den Söhnen Abrahams wurde geoffenbart im Verlauf ihrer Geschichte, wie Gott jenseitig inmitten ihres Diesseits ein lebendiger, redender, handelnder Gott ist: „Ich bin Er, der für euch da ist – in Ägypten, beim Schilfmeer, beim Sinai, in der Wüste . . .“ Israel war sich dessen bewußt: „Nicht unsere Hand, sondern der starke Arm des Herrn hat uns Heil gebracht. Kein Mensch kann sich vor Jahwe rühmen.“

Rühmend der Großtaten Gottes zu gedenken, das war heiliges Vermächtnis für jede Generation des Bundesvolkes nach der Landnahme. Es wurde erfüllt in der Berakah des Pessach, der Lobpreisung und Danksagung jedes Hausvaters mit seiner Familie am Osterfest, beim Begehen des rituellen Mahles. Dabei verwendete man das Lammopfer der Nomaden und die Gaben von Brot und Wein als Frucht der Mühe des Ackerbauern, mehr noch als Zeichen der Bundestreue und helfenden Nähe des Herrn. Aus dem Glauben verstand Israel sein Schicksal als gottgewirkt, in allem entdeckte es Jahwes führende, strafende, rettende Hand. Und dafür dankte es Ihm, alle seine Machttaten aufzählend, „weil der Herr gut ist und seine Barmherzigkeit ewig bleibt.“

Jesus lebte ganz in dieser Gesinnung. Als Menschensohn und als gläubigen Israeliten drängte es ihn, die Macht Gottes zu offenbaren; die Ehre des Vaters zu suchen, war sein Auftrag als Sohn Gottes. Sein Leben und Wirken zum Heil der Menschen, seine Übereignung an den Vater im Dunkel des Kreuzestodes sagte er aus an jenem Abend, da er sich ganz der Verfügung des Vaters überließ und in die Hände der Sünder ausgeliefert wurde. Wie kein anderer Mensch verstand er sein Leben nur aus seiner Gottbeziehung, deutete er alle Ereignisse nur als Fügung des Vaters. Für all das sagte er ihm Lobpreis und Dank, was je einmal Gott an den Menschen getan hat, tut oder tun wird. Diese Berakah brachte zugleich Jesu Opferwillen und Bitte um Annahme durch den Vater (durch die Auferweckung) zum Ausdruck. Als Erstgeborener unter vielen Brüdern befahl er uns, zu seinem Andenken dasselbe zu tun.

Gipfel und Quelle unseres christlichen Lebens muß die eucharistische Feier sein. Dankend und lobpreisend zählen wir auf, wie groß Gottes Werke an der Menschheit, an den Christen, an unserer Gemeinde sind. Aber nicht nur das: Wir erinnern uns auch des machtvollen Eingreifens des Vaters in unser persönliches Schicksal, wie er uns in Christus alles gegeben hat. Deshalb wagen wir es, uns ganz unter seine Hand zu stellen und damit ins Opfer Christi einzugehen. Die Kanongebete sind der Ausdruck unseres Gehorsams gegen den Auftrag Christi, unserer Dankbarkeit und Selbstausslieferung an Gott den Vater. In ihnen sagen wir uns selbst aus als solche, die mit Christus geheiligt werden und Gott vollkommen verherrlichen.

Bewußt, fromm und tätig soll der Vollzug der Kanongebete geschehen. Das priesterliche Volk soll Gott danksagen, gemeinsam mit dem Vorsteher die Opfergabe darbringen und dadurch sich selber darbringen lernen. Diese tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung, ist nur dann möglich, wenn die Texte der Kanongebete einfach und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sind, wenn sie zur Fassungskraft der Gläubigen passen und im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen. Deshalb wünscht die Kirche auch keine starre Einheitlichkeit der Form, sondern gibt der Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker Raum, wie es die Liturgiekonstitution formuliert. Aus diesem Grunde wird es ab nun in der lateinischen Kirche vier verschiedene Kanongebete geben. Es ist zu erwarten, daß es nicht bei dieser Zahl bleiben wird. Vielleicht kommt die Zeit wieder (wie bis ins 7. Jh.), da der priesterliche Vorsteher nur ein einfaches Schema benützt, in das hinein er aus der Situation der Mitfeiernden und aus der Inspiration des Augenblicks die konkreten Formulierungen stellt.

Die Baugesetze der drei neuen Kanongebete können zum besseren Verständnis wie folgt dargestellt werden.

Erster Teil:

1. Lobpreis der Großtaten Gottes durch die eucharistische Verkündigung: Danksagung (Präfation, Sanctus, Vere sanctus).
2. Herabrufung des Hl. Geistes auf die Gaben (1. Epiklese).
3. Verwirklichung des Leibes Christi durch die Herrenworte (Einsetzungsbericht): Der sakramentale Leib Christi kommt zustande durch sein Wort, Christus und das Reich Gottes sind im Mysterium gegenwärtig. Zuruf des Volkes.

Zweiter Teil:

1. Lobpreis der Großtaten Gottes durch die sakramentale Aussage des Gedenkens: Opfergedächtnis.
2. Herabrufung des Hl. Geistes auf die Gemeinde (2. Epiklese).
3. Verwirklichung des Leibes Christi durch die Gebetsworte der Kirche (Fürbittgebet). Der ekklesiale Leib Christi „entsteht“ durch das Gebet, Christus und das Reich Gottes offenbaren sich in der Herrlichkeit. Schlußformel.

Dritter Teil:

Es geschieht die Vereinigung des ekklesialen mit dem sakramentalen Leib Christi.

Die Motive für die Danksagung, wie wir sie in den alten Eucharistiegebeten finden, sollen hier kurz aufgezählt werden:

1. Dank für das Schöpfungswerk, für Brot und Wein, die Früchte der Erde, für Liebe, Leben, Freundschaft, für Arbeit, Sonne, Regen, für die Schönheit der ganzen Welt.
2. Dank für alles, was Christus gewirkt hat: Als Knecht Gottes erfüllte er die Hoffnung Israels; er kannte keinen Kompromiß mit der Sünde, er war der Heilige, der Prophet, der geliebte Sohn, der hingegeben wurde, damit wir heimgeholt würden; er ist der neue Adam, unser Licht, Weg, Leben, Wahrheit; er hat uns dieses Mahl als Erbe, als dauerndes Zeichen seiner Liebe übergeben.

3. Dank für die Gemeinschaft des Geistes, die Kirche: in ihr wird die Verheißung erfüllt, z. B. durch die Feier hier und heute; in ihr wirkt der Geist die Vollendung an uns.

Die wichtigsten Forderungen, damit man von einem eucharistischen Gebet sprechen kann, sind, daß das Gebet als Thema Preis und Dank hat; daß sein Kern das Handeln und Beten Christi ist; daß der Lobpreis Gottes sich nicht nur auf ein vergangenes Handeln richtet, sondern auch auf sein heutiges Wirken für die Menschen und durch sie. So entsteht von selbst eine große Offenheit für neue Texte, die auf die Umstände der Mitfeiernden, ihre Fassungskraft, ihre Liturgiefähigkeit, ihre Glaubensreife, ihr Alter, ihre persönliche Situation Rücksicht nehmen. Der Kanon bei der Feier in einer Kathedrale wird anders lauten als bei einer familiären Hausmesse; die Insassen eines Altersheimes brauchen andere Texte als die Kinder bei ihrer Schulmesse; einer klösterlichen Kommunität kann man dichtere Formulierungen zutrauen als jenen, die an einer Hochzeits- oder Totenmesse als seltene Gäste teilnehmen.

Der Ruf nach Offenheit für neue eucharistische Gebete ist durch Einführung dreier neuer Anaphoren neben dem römischen Kanon gehört und befolgt worden. Luis Maldonado (Concilium IV — 1968 — S. 116, Anm. 17) sagt dazu: „Es genügt nicht, bei der heutigen Neuschaffung von Texten einfach die alten Formulare zu kopieren und bloß gewisse formale Unzulänglichkeiten zu beheben. Ein solches Vorgehen wäre Archaismus. Daher können die neuen Texte selbstverständlich nicht von einem einzigen höchsten Organ ausgehen, so international dieses auch zusammengesetzt sein mag. Den Ortskirchen muß das Recht verliehen werden, Formulare nicht nur zu übersetzen, sondern auch zu verfassen.“ Es wäre zu wünschen, daß auch im deutschen Sprachgebiet in diesem Bereich von den Bischöfen autorisierte Versuche ermöglicht würden, die sich die Erfahrungen anderer Kirchenprovinzen (Holland, Frankreich) zunutze machen.

Salzburg

Rafael Kleiner OSB

Mit Freude und bereitem Herzen werden wir die neuen Hochgebete annehmen. Diese Lob- und Dankgebete dürfen aber in der Eucharistiefeier nicht ungehört verhallen, sondern müssen weiterklingen im Alltagsleben, wie es die Kommunionbitte des vierten Hochgebetes ausdrückt: „Durch deinen Heiligen Geist mache zu dem einen Leib alle, die teilhaben an dem einen Brot und dem einen Kelch, daß sie in Christus ein lebendiges Opfer werden zum Lobe Deiner Herrlichkeit“.

Walter von Arx

DAS EUCHARISTIEGEBET

IM ZEITALTER DES NEUEN TESTAMENTS

UND DER APOSTOLISCHEN VÄTER*)

Wegen der Bedeutsamkeit des Themas halten wir es, wenn auch die Entwicklungen inzwischen bereits einen wesentlichen Schritt nach vorn getan haben, für zweckmäßig, folgenden Beitrag abzudrucken.

Die Schriftleitung.

Man erkennt heute immer mehr die Bedeutung, die das Eucharistiegebet bei der Neugestaltung der Eucharistiefeier einnimmt. Dabei wird deutlich, daß eine einfache Übersetzung des bisherigen „Canon missae“, der über 1500 Jahre in der römischen Liturgie gebraucht worden ist, nicht ausreicht, um dem Eucharistiegebet die Stellung in der Meßfeier wiederzugeben, die es in den ersten christlichen Jahrhunderten eingenommen hat. Leider stecken die notwendigen geschichtlichen Untersuchungen — vor allem was die ersten vier Jahrhunderte betrifft — noch in den Anfängen und es wäre unverantwortlich, hier nun schon in allen Fragen endgültige Ergebnisse vorlegen zu wollen.

Bekanntlich sind aus den ersten vier Jahrhunderten keine Liturgiebücher erhalten geblieben; es sind auch nur ganz wenige Gebete, die für die Feier des Gottesdienstes bestimmt waren, aus der damaligen Zeit überliefert. Solche finden wir hauptsächlich in den frühen Kirchenordnungen, so in der „Lehre der Apostel“ („Didache“ genannt) aus der Zeit um 100, ferner in der „Didascalia Apostolorum“, die spätestens zu Beginn des 3. Jh. zusammengestellt worden ist, und schließlich in der sog. „Ägyptischen Kirchenordnung“, in der man heute die „Apostolische Überlieferung“ des Hippolyt von Rom sehen will und die man deshalb in den Anfang des 3. Jh. datiert.¹⁾

Daneben gibt es, bisher nur wenig beachtet, liturgische Formeln, wie sie in den apokryphen Apostelgeschichten — frühchristlichen Apostelromanen — des 2./3. Jh. zu finden sind; so vor allem in den Apostelgeschichten des Thomas und des Johannes. Die darin vorkommenden liturgischen Texte zeigen z. T. eine gnostische Überarbeitung und sind deshalb mit Vorsicht zu bewerten.²⁾

Die in all den genannten Schriften vorkommenden Gebete sind in der Mehrzahl Eucharistiegebete oder solche Formeln, die diesen formal ähnlich sind, wie z. B. die Weihegebete bei der Bischofs- und Priesterweihe. Diese ersten erhaltenen liturgischen Texte bilden die eine sichere Grundlage für unsere Betrachtung über das Eucharistiegebet im Zeitalter des Neuen Testa-

*) Referat, gehalten bei einer Tagung von Liturgie-Dozenten in St. Georgen am Längsee (b. Klagenfurt) am 14. September 1967. Im folgenden wird der Wortlaut des Vortrags, von einigen Kürzungen abgesehen, im Wesentlichen beibehalten, obwohl sich der Referent bewußt ist, daß damit der Fragenkomplex lediglich angeschnitten und noch lange nicht in seiner Gesamtheit behandelt ist. Eine eingehende Untersuchung ist nur möglich, wenn nicht nur wie hier einige ausgewählte Texte in Übersetzung, sondern alle in Frage kommenden Gebete ihrem vollen Wortlaut nach in der jeweiligen Ursprache erfaßt und miteinander verglichen werden.

¹⁾ Vgl. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster i. W. 1963); dagegen J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte* (= *Orientalia Christiana Analecta* 155, Roma 1959); J. Magne, *La prétendue Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome*, in: *Ostkirchl. Studien* 14 (1965) 35–67.

²⁾ Vgl. E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901) 290 ff.; K. Gamber, in: *Ostkirchl. Studien* 16 (1967) 33–42; in: *Archiv für Liturgiew.* IX, 2 (1966) 375–382.

ments und der Apostolischen Väter, den anderen Ausgangspunkt stellen jüdische Dankgebete aus der Zeit vor oder unmittelbar nach der Zeitenwende dar. Von diesen wird nun an erster Stelle zu sprechen sein. Mit Hilfe der frühchristlichen liturgischen Gebete und der jüdischen Texte aus der Zeit des Neuen Testaments wird es möglich sein, eine Vorstellung vom Eucharistiegebet im 1. und 2. christlichen Jahrhundert zu gewinnen.³⁾

I.

Zuerst ist auf die jüdische Form des Dankgebets einzugehen. Es trägt die Bezeichnung „berakha“, was im Neuen Testament mit „eucharistia“ bzw. „eulogia“ widergegeben wird, gemäß der Doppelbedeutung im Hebräischen „gratiarum actio“ und „benedictio“.⁴⁾

Seit den ältesten Zeiten durchziehen kürzere oder längere Berakha-Gebete die synagogale Liturgie; vor allem bei der Mahlzeit sind bis auf den heutigen Tag nach jüdischem Empfinden solche Gebete unentbehrlich. So heißt es im Tosephta-Traktat Berakot (IV, 1):⁵⁾

Niemand koste etwas ohne Lobpreis (Berakha); denn es heißt: Ihm gehört die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und seine Bewohner. Wer ohne Lobpreis von dieser Welt genießt, frevelt.

G. Dalmann bemerkt dazu mit Recht, „daß beides, preisen und danken, wenigstens nach dem Wortlaut, kein Segnen der Speise ist. Nicht die Speise wird auf diese Weise gesegnet und dadurch in einen anderen Zustand versetzt, sondern der Lobspruch gilt dem Schöpfer, der über die Früchte verfügt.“⁶⁾

Den jüdischen Brauch des Tischsegens haben die Christen übernommen. So setzt 1 Tim 4, 4 ein Tischgebet („Eucharistia“) voraus, wenn es hier heißt:

Alles was Gott geschaffen hat, ist gut. Und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung („Eucharistia“) empfangen wird. Wird es doch durch Gottes Wort und Gebet geheiligt.

Hier liegt bereits die Anschauung mitzugrunde, daß durch die Berakha eine Heiligung der Speise vor sich geht; ein Gedanke, der auch 1 Cor 10, 30 im Hintergrund steht, wo es sich um das Essen vom auf dem Markt gekauften Opferfleisch handelt.

Den technischen Sinn des Wortes „berakha“ finden wir, wie J. Elbogen⁷⁾ darlegt, erstmals Nehemias 9, 5:

³⁾ Allgemein zur Frage des Einflusses des jüdischen Gottesdienstes auf die frühchristliche Liturgie: G. Löschke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult (Bonn 1910); Oesterley-Box, The Jewish Background of the Christian Liturgy (Oxford 1925); E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis (Rom-Freiburg-Wien 1959); W. Eltester, Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für J. Jeremias (= Beiheft 26 zur Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft, 1964).

⁴⁾ Vgl. Theologisches Wörterbuch zum NT II, 761–762; J. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne, in: Revue biblique 65 (1958) 371–399; A. Stuiber, Eulogia, in: Reallexikon für Antike und Christentum (Lieferung 46, 1965) 900–928; J. Hennig, Benedictio, in: Heiliger Dienst 20 (1966) 157–166.

⁵⁾ Herausgegeben von O. Holtzmann (= Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft 23, Gießen 1912).

⁶⁾ G. Dalmann, Jesus-Jeschua (Leipzig 1922) 123.

⁷⁾ J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner Entwicklung (Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1931) 4 ff.

Und es sprachen die Leviten: Stehet auf und preiset den Herrn unsern Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und sie priesen den Namen deiner Herrlichkeit und sie erhoben ihn in aller „berakha“ und „thehilla“ (Lobpreisung).

Hier finden wir neben „berakha“ zusätzlich den Ausdruck „thehilla“. Dadurch wird die eigentliche Bedeutung von „berakha“ deutlich, nämlich Lobpreisung Gottes. Es ist interessant zu beobachten, wie bei den Christen der Ausdruck „thehilla“ (in der Form des „laudamus te“ im Gebetsanfang) das ältere „gratias agimus tibi“ teilweise verdrängt, vor allem in Gemeinden, die in erster Linie aus Heidenchristen bestanden haben.^{7a)} Er verschwindet jedoch nach dem 2./3. Jh. rasch wieder, um abermals fast ganz dem „gratias agimus tibi“ Platz zu machen. Wir finden das hebr. „thehilla“ aber noch im 8./9. Jh. in abendländischen Liturgiebüchern als Namen für die Präfation, nämlich in der Übersetzung „Cumlaudatio“ oder „Contestatio“.⁸⁾

An der genannten Schriftstelle (Neh. 9) wird ein längerer Text einer „berakha“ bzw. „thehilla“ angeführt. Die ersten Zeilen lauten:

Du bist der Herr allein. Du hast den Himmel geschaffen und den Himmel der Himmel und all ihre Heerscharen. Die Erde und alles auf ihr. Die Meere und alles, was in ihnen ist. Du gibst allen das Leben; und das Heer des Himmels betet dich an.

Nach dieser kurzen Lobpreisung Gottes für die Schöpfung, also einer Kosmologie, folgt bei Nehemias (9, 7–31) eine sehr lange Soteriologie, ein Dank für die Heilstaten Gottes gegenüber seinem Volke Israel, beginnend mit der Berufung Abrahams. An diese Soteriologie schließt sich dann ein Bittgebet an (9, 32–38), dessen Anfang lautet:

Und nun, unser Gott, du großer, starker und furchtbarer, der du den Bund und das Erbarmen bewahrst, wende dein Angesicht nicht ab von all der Drangsal, die uns, unsere Könige, unsere Fürsten, unsere Priester, unsere Propheten, unsere Väter und dein ganzes Volk betroffen hat, von den Tagen des Königs von Assur an bis auf diesen Tag. Du bist gerecht in allem, was über uns gekommen ist; denn du hast Treue geübt, wir aber haben gefrevelt.

Die Verbindung von Dank- und Bittgebet, die hier vorliegt, wird uns in den frühen Eucharistiegebeten wieder begegnen. Doch im einzelnen darüber später!

Umfangreiche Berakha-Gebete nach Art von Neh 9, also mit einem kosmologischen und soteriologischen Teil und einem abschließenden Bittgebet, bilden die eine Form der jüdischen Dankgebete, die andere stellen kurze Formeln dar, wie sie die synagogale Liturgie durchziehen und wie sie vor allem bei den Mahlzeiten der Juden gesprochen worden sind.⁹⁾ Dabei können wir feststellen, daß beide Formen – die langen Berakha-Gebete und die Kurzformeln – das frühchristliche Eucharistiegebet beeinflußt haben und in ihm weiterleben. Am umfangreichsten ist das Eucharistiegebet im 8. Buch der Apostolischen Constitutionen (VIII 12, 6–51).

^{7a)} Vgl. K. Gamber, Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach untersucht, in: Ostkirchl. Studien 16 (1967) 33–42, wo S. 34–36 Beispiele angeführt sind.

⁸⁾ So in einigen gallikanischen und gelasianischen Sakramentaren; vgl. K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores (= Spicilegii Friburgensis Subsidia 1, 2. Aufl. Freiburg/Schweiz 1968) 168, 390.

⁹⁾ Vgl. die verschiedenen jüdischen Gebetssammlungen; wir zitieren nach S. R. Hirsch, Israels Gebete (Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1906).

Betrachten wir die jüdischen Berakha-Gebete bei der Mahlzeit nach ihrer formalen Seite, dann fällt auf, daß ihr erster Teil fast immer stereotyp ist:

Gebenedeit (gepriesen) bist du Herr unser Gott, König der Welt...

Die älteste derartige Formel dürfte am Schluß der einzelnen Psalmenbücher (Ps 41, 14; 72, 18; 89, 53; 106, 48) überliefert sein. Sie findet sich gleichlautend im Canticum Zachariae (Luc 1, 68):

Gebenedeit bist du Herr, du Gott Israels...

Vielfach hat man aber auch, besonders in der synagogalen Liturgie, eine etwas längere Formel bevorzugt (vgl. auch I Esdr 7, 27):

Gebenedeit bist du Herr unser Gott, Gott unsrer Väter (Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs)...

Letztere Formel finden wir ins Christliche übersetzt, einigemal in den Briefen des Neuen Testaments zu Beginn eines Dankgebets (II Cor 1, 3; Eph 1, 3; I Petr 1, 3). Hier lautet sie:

Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus...

Der 2. Teil der Kurz-Berakha bei den jüdischen Mahlzeiten besteht aus einer Partizipalkonstruktion oder wird durch einen Relativsatz gebildet. In der Mischna werden bereits verschiedene feste Formeln überliefert (Ber VI, 1, 3):

Was ist der Lobpreis bei den Früchten? Bei den Früchten des Baumes (sagt man): *der da schafft die Frucht des Baumes*. Abgesehen vom Wein, denn beim Wein sagt man: *der da schafft die Frucht des Weinstocks*. Bei den Früchten der Erde sagt man: *der da schafft die Frucht des Bodens*. Abgesehen vom Brot, denn beim Brot sagt man: *der hervorbringt Brot aus der Erde* usw.¹⁰⁾

An dieser Stelle drängt sich der Vergleich mit dem Text des kurzen Dankgebets über den Becher auf, wie wir ihn in der Didache (9, 2) zu Beginn der „Eucharistia“ finden:

Wir sagen dir Dank, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht. Dir die Ehre in Ewigkeit.

Der jüdische Text („... der da schafft die Frucht des Weinstocks“) ist hier ins Christliche übersetzt, indem für den „heiligen Weinstock Davids“ gedankt wird. Es wird später eigens auf die Dankgebete in der Didache einzugehen sein.

Hier ist noch auf einen weiteren Unterschied hinzuweisen. Während die meisten jüdischen Berakha-Gebete, wie wir sahen, mit der Wendung „Gebenedeit bist du...“ eingeleitet werden, finden wir in der Didache „Wir danken dir...“, eine Formel, die ebenfalls schon im Judentum vorkommt, so u. a. in der 17. Benediktion des Schemone Ezre (Achtzehn-Bitten-Gebet), das jeder Jude dreimal täglich sprechen muß. Hier heißt es:

Wir danken dir, denn du bist der Herr, unser Gott und der Gott unsrer Väter: für alles Gute, für Gnade und Erbarmen, das du uns erwiesen hast und unsren Vätern vor uns...¹¹⁾

¹⁰⁾ Weitere Segensformeln im oben (Anm. 5) genannten Tosephta-Traktat Berakot (IV, 2-7).

¹¹⁾ Hebr. Text bei W. Stärk, Altjüdische liturgische Gebete (= Kleine Texte 58, Berlin 1930) 11-19.

Diese Einleitung mit „Wir danken dir...“ (vgl. auch Apoc 11, 17) hat sich im Eucharistiegebet der ersten Jahrhunderte weitgehend durchgesetzt — so finden wir sie auch im Eucharistiegebet, das in der bereits einmal erwähnten Ägyptischen Kirchenordnung mitgeteilt wird —; sie wird später (3./4. Jh.), sowohl in Ost als auch in West, durch eine Formel ersetzt, die in allen Riten ähnlich lautet wie die der römischen Präfation:

Vere dignum et iustum est aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte pater omnipotens aeterne deus...

Es wird hier nicht mehr schlicht gesagt „Wir danken dir“, sondern umständlich ausgedrückt, daß es unsere Pflicht sei zu danken. Der Grund für diese Änderung ist in der vorausgehenden Akklamation der Gemeinde zu suchen „Es ist würdig und recht“, die der Priester im Dankgebet aufgreift. Eindrucksvoller ist sicher das ursprüngliche „Wir danken dir“.

Eine besondere Bedeutung hatte bei den Juden das **Dankgebet nach Tisch**, das bereits in Deut 8, 10 vorgeschrieben wird:

Wenn du gegessen und getrunken hast, so preise Jahwe deinen Gott für das gute Land, das er dir gegeben hat.

Im späteren jüdischen Ritus, der schon für die Zeit Jesu vorzusetzen ist, nahm der Hausvater nach Abschluß des Mahles einen (Silber-)Becher, der eigens zu diesem Zweck im Hause aufbewahrt wurde, den sog. Becher der Segnung (vgl. I Cor 10, 16: calix benedictionis). Er sprach nach der Aufforderung: „Benedeiet Jahwe den Allgelobten“ (unser: Gratias agamus...) mit erhobener Stimme feierlich die drei vorgeschriebenen Benediktionsformeln nach Tisch, den Lobpreis für die Speise, den Lobpreis für das Land und die Bitte für Jerusalem. Diese Gebete lauten schon seit den ältesten Zeiten:

Gebenedeit bist du Herr unser Gott, König der Welt, der da speist die ganze Welt in seiner Güte, mit Gnade, Treue und Erbarmen. Er gibt Speise jedem Fleisch, denn ewig währet seine Gnade (...)

Wir danken dir, Herr unser Gott, weil du unsere Väter hast erben lassen ein liebliches, gutes und weites Land, und weil du uns geführt hast aus dem Land Ägypten und uns erlöst hast aus dem Haus der Knechtschaft (...) Und für alles danken wir dir, Herr unser Gott, und preisen dich (...)

Erbarme dich, Herr unser Gott, über Israel dein Volk, und über Jerusalem deine Stadt, und über Sion die Wohnung deiner Herrlichkeit, und über das Reich des Hauses Davids deines Gesalbten, und über das große heilige Haus, darüber dein Name genannt ist (...) ¹²⁾

Wie aus den verschiedenen Berakha-Gebeten, die bei den Mahlzeiten der Juden üblich waren, das eucharistische Dankgebet der Christen geworden ist, sollen die nun folgenden Ausführungen zeigen.

An erster Stelle ist der **Ritus des Kiddusch** mit dem anschließenden Brotbrechen, womit bei den Juden regelmäßig die feierlichen (halb-rituellen) Mahlzeiten eröffnet worden sind, kurz zu behandeln.¹³⁾ Auch hier finden wir einen eigenen Becher, den Kiddusch-Becher, der vom Hausvater unter Lobpreis „gesegnet“ und von allen gemeinsam getrunken wird. Diesem

¹²⁾ Vollständiger Text bei Hirsch, Israels Gebete 703–713. Wir bringen die vermutlich älteste Fassung.

¹³⁾ Vgl. J. Elbogen, Die Entwicklung des Sabbat-Kiddusch in talmudischer Zeit, in: Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag (1911) 197 ff.; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (3. Aufl. Göttingen 1960) 20–23.

jüdischen Kiddusch-Becher entspricht in der Didache der einleitende Kelch, dessen Segensformel oben schon kurz zitiert worden ist. Die Befürworter der These, daß in der Didache Gebete für die Eucharistiefeier vorliegen, wollen meist in diesem Kelch den eucharistischen Kelch sehen; doch wäre in diesem Fall die Umstellung Kelch-Brot unverständlich.

Mit der Berakha-Formel über den das Mahl einleitenden Kelch verbunden ist bei den Juden die Kiddusch-Berakha. Sie hat an den einzelnen Tagen verschiedenen Wortlaut. Nach heutigem Ritus haben wir folgenden Text am Sabbateingang:

Gebenedeit bist du Herr, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat durch seine Gebote und uns gnädig gewesen ist, und uns seinen heiligen Sabbat in Liebe und Wohlgefallen hat ererben lassen, zum Gedächtnis an das Tun am Anfang (der Welt) ... Denn du hast uns erwählt und du hast uns geheiligt vor allen Völkern und deinen heiligen Sabbat hast du uns in Liebe und Wohlwollen ererben lassen.¹⁴⁾

In der Didache fehlt ein entsprechendes Dankgebet über den Tag im Anschluß an den einleitenden Becher, von dem die Segensformel angeführt wird (9, 1); es fehlt also die eigentliche Kiddusch-Berakha; wahrscheinlich deshalb, weil dieses Gebet wie bei den Juden variabel war und seine Formulierung weitgehend dem Vorsteher bzw. den „Propheten“ überlassen blieb (vgl. Did 10, 7).

So scheint auch Jesus eine ihm eigene Formulierung des Tischsegens gebraucht zu haben. Daraus würde es sich erklären, weshalb die Emausjünger den Herrn gerade „beim Brotbrechen erkannt haben“ (Luc 24, 31 bzw. 35). Gemeint ist hier vielleicht sogar ganz konkret das dem Brotbrechen unmittelbar vorausgehende Kiddusch-Gebet.

Das Brotbrechen selbst wurde ebenfalls mit einer (kurzen) Berakha vollzogen. Während bei den Juden die gewöhnliche Brot-Berakha auch bei feierlichen Mahlzeiten üblich war, deren Wortlaut bereits oben angeführt worden ist, heißt der entsprechende Text in der Didache (9, 3: über das „Klasma“):

Wir danken dir unser Vater für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht. Dir die Ehre in Ewigkeit.

In der Didache ist mit dieser Berakha eine Brotbitte verbunden (9, 4). Sie lautet:

Wie dieses Brot zerstreut war über die Berge hin und zusammengebracht eins geworden ist, so möge zusammengebracht werden deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich. Denn dein ist die Ehre und Herrlichkeit in Ewigkeit.

Der hier sich findende Gedankengang scheint typisch für die junge Kirche gewesen zu sein, wie er auch keine direkte Parallele im jüdischen Tischgebet hat¹⁵⁾: Wie die einzelnen Körner, aus denen das Brot entsteht, vorher „zerstreut waren“, so sind auch jetzt noch die Jünger Christi eine kleine, zerstreute Herde (vgl. Luc 12, 32) in dieser Welt, bis sie vereinigt werden im Reiche Christi: ein Gedankengang, der auch Joh 11, 52 anklingt: „damit er die Söhne Gottes, die zerstreut waren, zusammenführe (congregaret in unum)“.

¹⁴⁾ Text u. a. bei Hirsch, Israels Gebete 294–295; H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 203.

¹⁵⁾ Ähnlichkeit besteht jedoch zum Gebet „Ahabah rabah“ (vor dem Sch'ma), wo es gegen Schluß heißt: „... Führe uns in Frieden heim von den vier Ecken der Erde und führe uns aufrecht in unser Land“; Hirsch, Israels Gebete 314–315.

Dagegen war es bei den feierlichen Mahlzeiten der Juden, wie z. B. beim Paschamahl, üblich, nach dem eigentlichen Tischsegen noch Deutungsworte zu sprechen. So zum ungesäuerten Brot:

Dieses ungesäuerte Brot essen wir zum Andenken daran, daß unsere Väter nicht mehr die Zeit fanden den Teig zu säuern, bis sich Gott ihnen offenbarte und sie erlöste.

Und dann heißt es weiter:

Dies ist das Brot des Elends, das unsere Väter in Ägypten gegessen haben. Wen da hungert, der komme her und esse. Wer es bedarf komme her und halte Ostern!

Die Beziehung zu den Deutungs- und Einsetzungsworten Jesu beim letzten Abendmahl sind hier zu naheliegend, um näher ausgeführt zu werden.

Es sei nun der Text der Deutungsworte bei Lucas zitiert, weil nur bei ihm auch das Dankgebet über den Kiddusch-Becher vor dem Brotbrechen erwähnt wird. Sein Bericht (22, 14 ff.) dürfte deshalb die älteste Tradition widerspiegeln¹⁶⁾:

Und als die Stunde gekommen war, ließ er sich zu Tische nieder und die zwölf Apostel mit ihm. Und er sprach zu ihnen: Mit großer Sehnsucht habe ich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide. Ich sage euch aber: Ich werde es nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung gefunden hat im Reiche Gottes.

Und er nahm einen Kelch, sprach das Dankgebet und sagte (dann): Nehmet hin und teilt ihn unter euch. Ich sage euch aber: Ich werde von nun an nicht mehr trinken von der Frucht des Weinstocks, bis das Reich Gottes kommt. Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach es dann (in Stücke), gab es ihnen und sagte: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tuet dies zu meinem Gedächtnis.¹⁷⁾

Man erwartet, daß in der Didache nach der Berakha über das Brot und die Brotbitte der Einsetzungsbericht mit den Deutungsworten Jesu erfolgt. Doch wird der Einsetzungsbericht im Text der Didache mit keinem Wort erwähnt. Das muß jedoch nicht heißen, daß in der urchristlichen Eucharistiefeier die Erwähnung des letzten Abendmahles gefehlt hat. Die Kirchenordnung will offensichtlich nur die einzelnen Berakha-Gebete, die bei der „Eucharistia“ regelmäßig zu sprechen waren, mitteilen und keine vollständige Beschreibung der Feier geben.

Daß der Einsetzungsbericht bereits im 1. Jh. beim heiligen Mahl gesprochen worden ist, beweist nicht nur, wie immer wieder zurecht betont wird, seine „liturgische“ Formulierung in den einzelnen Evangelien, sondern vor allem auch die Tatsache, daß die ältesten ägyptischen Eucharistiegebete die oben zitierte Brotbitte der Didache (9, 3) unmittelbar mit dem biblischen Einsetzungs-

¹⁶⁾ Vgl. H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lc 22, (7–14.) 15–18 (= Neutestamentliche Abhandlungen XIX, 5 Münster i. W. 1953).

¹⁷⁾ In verschiedenen Handschriften finden sich Umstellungen und Auslassungen. Für die Ursprünglichkeit des vollen (alexandrinischen) Textes werden folgende Gründe gebracht: Man hat sich später an dem doppelten Kelch gestoßen, weil er in der liturgischen Praxis nicht mehr vorkam. So hat man an der Stelle herumkorrigiert und sie in Einklang bringen wollen mit der bestehenden Praxis. Die Peschitta strich Vers 17 und 18, also den 1. Kelch, der griechische D-Codex den 2. Kelch; syr cur ändert die Reihenfolge der Verse, läßt Vers 20 weg und stellt 19.17.18 unter Einfügung von „nach dem Essen“ (aus Vers 20) vor Vers 17.

bericht verbinden, so außer der bekannten Serapion-Anaphora die äthiopische Gregorius-Anaphora und der oberägyptische Papyrus von Der-Balizeh, dessen Text aus dem 4. Jh. stammen dürfte. Hier heißt es:

Und wie dieses Brot zerstreut war über die Berge und Hügel und Felder hin und vermischt ein Leib geworden ist, (und) wie dieser Wein kommt vom heiligen Weinstock Davids und das Wasser vom unbefleckten Lamm und die beiden vermischt ein einziges Mysterium geworden sind, also führe zusammen die katholische Kirche (...) Er unser Herr Jesus Christus nahm in der Nacht ...¹⁸⁾

So weist das Weiterleben dieser Didacheformel (Brotbitte) in ältesten ägyptischen Eucharistiegebeten auf die einstige Verwendung auch der übrigen Didache-Gebete: es waren Gebete für die Feier der Eucharistie und nicht, wie meist angenommen wird, Tischgebete für eine nicht-eucharistische Agape-Feier.¹⁹⁾ Eine solche hat es in den ersten beiden Jahrhunderten auch gar nicht gegeben: Eucharistie und Agape waren vielmehr in der urchristlichen Liturgie stets eine einzige Feier.

Eine Lösung des Problems, wozu die Formeln in der Didache bestimmt waren, ob für die Eucharistie oder die Agape, liegt weiterhin in der näheren Deutung der Berakha-Gebete, wie sie in der Didache als Benediktionsformeln „nach der Mahlzeit“ angeführt werden.

Wir müssen uns hier vergegenwärtigen, was eingangs schon über die große Bedeutung der Benediktionsformeln nach Tisch bei den Juden gesagt wurde, vor allem aber die Tatsache, daß diese Dankgebete über den „Kelch der Segnung“ gesprochen worden sind.

Zwar erwähnt die Didache diesen Kelch der Segnung am Schluß des Essens mit keinem Wort, er wird jedoch, wie es scheint, als selbstverständlich vorausgesetzt, da er schon bei den Juden zum festen Bestand der (halb-rituellen) Mahlzeiten gehört hat. Der jüdische „Kelch der Segnung“ wurde beim Letzten Abendmahl zum eucharistischen „Bundeskelch“ (Luc 22, 20, I Cor 11, 23). Dieser steht also in der Didache nicht, wie manchmal angenommen worden ist, zu Beginn vor dem Brotbrechen, sondern am Ende des Mahles. Über ihm wurden die Gebete Did 10, 1–5 gesprochen.

Es kann hier nicht eingehend die Tatsache begründet werden, daß die Feier des urchristlichen Herrenmahls eine Verbindung von Agape und Eucharistie gebildet hat, wobei das eucharistische Brotbrechen zu Beginn, der eucharistische Kelch gegen Ende des halb-rituellen Liebes-Mahles seinen Platz hatte.²⁰⁾ Es muß hier der Hinweis auf die Cena Domini genügen, wo der gleiche Sachverhalt zu beobachten ist: Luc 22, 20 und Paulus in I Cor 11, 25 erwähnen das Kelchwort ausdrücklich als nach dem Mahle gesprochen.

Es läßt sich weiterhin nachweisen, daß in einigen Gegenden des römischen Reiches, so vor allem in Ägypten, die Verbindung Eucharistie mit der Agape bis ins 5. Jh. hinein üblich war (in Äthiopien sogar noch länger).²¹⁾ Daß der

¹⁸⁾ Vgl. K. Gamber, Das Eucharistiegebet im Papyrus von Der-Balyzeh, in: Ostkirchl. Studien 7 (1958) 48 ff., vor allem 61.

¹⁹⁾ Letzterer Meinung ist vor allem J. P. Audet, La Didachè. Instructions des apôtres (Paris 1958) mit vollständiger Literatur.

²⁰⁾ Vgl. K. Gamber, Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes (Freiburg-Basel-Wien 1966) 22–36.

²¹⁾ Vgl. Th. Schermann, Agapen in Ägypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente, in: Theologie und Glaube 5 (1913) 177–187; K. Gamber, in: Ostkirchl. Studien 7 (1958) 56–65; ders., Domus ecclesiae (= Studia patristica et liturgica 2, Regensburg 1968) 78 ff.

bekannte Bericht, den Justinus um 150 von der Zusammenkunft der Christen gibt, von einer solchen Verbindung nichts mehr zu wissen scheint, kann nicht als Gegenbeweis angeführt werden, da Justinus keine vollständige Schilderung der Eucharistiefeier geben will, sondern eine Apologie der christlichen Lehre an den Kaiser schreibt.²²⁾

Die Frage nach dem Ritus des urchristlichen Herrenmahls ist von wesentlicher Bedeutung für unsere Frage nach der Gestalt des Eucharistiegebets im Zeitalter des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter. Es steht nämlich das Problem zur Debatte, ob es um 150 schon ein einziges Dankgebet über Brot und Wein (wie es später der Fall war und heute noch ist) gegeben hat, oder ob damals noch mehrere Dankgebete (wie beim jüdischen Mahl in der Didache) üblich waren.

In dieser Frage kommt uns eine Stelle in der Didascalia Apostolorum zu Hilfe, die als Nachfolge-Schrift der Didache eingangs bereits kurz erwähnt worden ist. Es geht hier um die Sitzordnung in den Versammlungen (57,1 – 58,5).²³⁾ Dabei wird der Fall vorausgesetzt, daß ein auswärtiger Bischof zu Besuch ist. Die Didascalia gibt dem Heimatbischof in diesem Zusammenhang folgenden Rat (58,3):

Und du, o Bischof, sollst ihn ersuchen zum Volk zu sprechen; denn die Unterweisung und Ermahnung durch einen Fremden ist sehr von Nutzen, da kein Prophet, wie es heißt, in seinem Vaterland etwas gilt. Du sollst ihm auch das Anerbieten machen, die Eucharistie zu feiern. Wenn er aber klug ist, wird er diese Ehre zurückweisen und (die Feier) dir überlassen. In diesem Falle sollst du ihm nahelegen, wenigstens das Segensgebet („eulogian“) über den Kelch zu sprechen.

Hier wird also noch ganz deutlich ein eigenes Eucharistiegebet über den Kelch vorausgesetzt. Wir finden hier sogar noch die alte Bezeichnung „eulogia“ = berakha. Es wird als besonders feierlicher Akt für den Gastbischof reserviert. Wenn die Didascalia Apostolorum tatsächlich erst zu Beginn oder in der Mitte des 3. Jh. entstanden ist, dann hätten wir hier ein relativ spätes Zeugnis für die Trennung der beiden eucharistischen Dankgebete.

Ein derartiges Zeugnis finden wir auch in den apokryphen Apostelgeschichten. Sie kürzen die Beschreibung der Eucharistiefeier regelmäßig ab, indem sie in romanhafter Art nur Teile der dabei gesprochenen Gebete wörtlich anführen, vor allem das Dankgebet über das Brot zu Beginn der Feier; so in den Johannesakten (c. 85):

Nach diesen Worten betete Johannes, holte ein Brot (...), um es zu brechen und sprach:

Wir preisen deinen Namen, der uns umkehren ließ aus dem Verirrtsein und aus der mitleidlosen Täuschung.

Wir preisen dich, der du unseren Augen gezeigt hast, was wir sehen.

Wir geben Zeugnis von deiner Güte, die sich mannigfach offenbart hat (...)

Wir danken dir, Herr Jesus Christus, weil wir zum Glauben gekommen unwandelbare Zuversicht haben.

²²⁾ Vgl. K. Gamber, *Domus ecclesiae* 79 ff.

²³⁾ Vgl. K. Gamber, *Die frühchristliche Hauskirche nach Didascalia Apostolorum* II 57,1–58,6, in: *Studia Patristica XI* (= Texte und Untersuchungen, in Druck); ders., *Domus ecclesiae* 71–78.

Und nachdem er so gebetet und gepriesen hatte („doxasas“), (...) ließ er alle Brüder an der Eucharistie des Herrn teilnehmen.²⁴⁾

Das Dankgebet über den Kelch wird hier nicht mehr eigens erwähnt, wie auch in der Apostelgeschichte als Bezeichnung für die ganze Feier der Ausdruck „Brotbrechen“ (Act 2, 42) gebraucht wird; womit in beiden Fällen nicht gesagt ist, daß der Kelch am Schluß des Mahles gefehlt hat. Wichtig ist für uns jedenfalls, daß das zitierte Dankgebet in den Johannes-Akten lediglich über das Brot, und nicht über Brot und Wein zugleich gesprochen worden ist.

Wie liegen nun die Verhältnisse in der ebenfalls schon einmal erwähnten Ägyptischen Kirchenordnung? Hier finden wir anläßlich der Vorschriften für die Bischofsweihe, ganz deutlich bereits ein Eucharistiegebet, das über Brot und Wein gemeinsam gesprochen worden ist. Doch scheint dieser Text jünger zu sein als der Hauptteil der übrigen Stücke der Kirchenordnung; an anderer Stelle ist nämlich anläßlich der Taufeucharistie ganz deutlich von verschiedenen Dankgebeten die Rede. Es heißt hier:

Die Diakone sollen dem Bischof das Opfer herbeitragen. Er spricht das *Dankgebet über das Brot*, weil es das Fleisch Christi ist (*figura carnis Christi est*), und *über den Kelch* mit dem Blut, weil es Christi Blut ist, das vergossen worden ist für alle, die an ihn glauben, und *über Milch und Honig*, die gemischt sind zur Erfüllung der Verheißung an den Vätern, weil er gesprochen hat: Ich will euch das Land geben, das von Milch und Honig fließt. Er spricht das *Dankgebet über das Wasser*, das er hervorbringt zum Hinweis auf die Taufe, damit auch der innere Mensch an seinem geistigen Teil ähnlich wie der Leib begnadigt werde.²⁵⁾

Es ist bei der Taufeucharistie also von vier Dankgebeten die Rede: über das Brot, über den Kelch, über Milch und Honig, sowie über das Wasser.

Außer den bereits zitierten Segensformeln in der Didache sind uns keine weiteren christlichen Dankgebete über den eucharistischen Kelch erhalten geblieben; doch liegt ein solches, wie bereits J. A. Robinson nahegelegt hat, allem Anschein nach dem bekannten Todesgebet des Polykarp von Smyrna (+ 156) zugrunde.²⁶⁾ Es muß hier auf die ausführlichen Darlegungen Robinsons verwiesen werden — seine Gedankengänge wurden auch von v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 238–240, übernommen —; wir bringen hier nach Auslassung der situationsbedingten Stellen und nach Änderung der Ich- in die Wir-Form den mutmaßlichen Text des Dankgebets:

Herr, Gott, Allherrscher,²⁷⁾ Vater deines geliebten und gebenedeiten Knechtes Jesus Christus, durch den wir die Kenntnis von dir erlangt haben, Gott der Engel und Mächte und der gesamten Schöpfung und der ganzen Schar der Gerechten, die vor dir gelebt haben.

Wir benedeien dich, weil du uns gewürdigt hast, teilzunehmen (...) am Kelch deines Christus zur Auferstehung ins ewige Leben, in der

²⁴⁾ Vgl. K. Gamber, in: Ostkirchl. Studien 16 (1967) 33–42, bes. 36 f.

²⁵⁾ Vgl. Botte, La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte.

²⁶⁾ J. A. Robinson, Liturgical Echoes in Polycarp's Prayer, in: Expositor 9 (1899) 63–72.

²⁷⁾ Vgl. Apoc 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 21, 22. Es handelt sich deutlich um eine Wendung aus der Liturgie.

Unvergänglichkeit des Heiligen Geistes (...) Deshalb und für alles loben wir dich, benedeien wir dich und verherrlichen wir dich, durch deinen ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, deinen geliebten Knecht. Durch den dir, mit ihm und dem Heiligen Geiste, die Ehre wird jetzt und in den kommenden Äonen. Amen.²⁸⁾

Bevor die Frage nach der Gestalt des Eucharistiegebets im Neuen Testament und in der Zeit der Apostolischen Väter gestellt wird — unser eigentliches Thema —, mußte zuerst ein möglichst sicheres Fundament gelegt werden. Wir fanden ein solches einmal in den Benediktionsformeln des Judentums zur Zeit Jesu, dann in den frühesten überlieferten liturgischen Gebetstexten des Christentums, die aus dem 2. und 3. Jh. stammen. Weitere Texte werden noch genannt werden, so das Eucharistiegebet im Clemensbrief und die „oblato“ in den Fragmenta Ariana. Mit Hilfe dieser beiden festen Punkte, so hoffen wir, wird es möglich sein, das noch fehlende Mittelglied, das Eucharistiegebet im Neuen Testament seiner Gestalt und z. T. auch seinem Wortlaut nach zu erkennen.

II

A. Baumstark hat vor über 40 Jahren die allgemeine Meinung der Liturgiker formuliert, wenn er sagt: „Ein Widerhall christlicher Gemeindelieder, ein Widerhall christlichen Gebetes, welches bereits formelhafter Fertigung entgegengieht, durchzieht schon die paulinischen Briefe und die Apokalypse.“²⁹⁾ Mit dieser allgemeinen Feststellung hat man sich in der Regel auch begnügt.³⁰⁾

So sicher es ist, daß das Eucharistiegebet — von den kurzen Berakha-Formeln in der Didache, von denen bereits die Rede war, abgesehen — im 1. Jahrhundert noch nicht schriftlich fixiert war und noch nicht wie später in eigenen Liturgiebüchern tradiert worden ist, so sicher dürfte doch auch sein, daß das Eucharistiegebet damals schon nach ganz bestimmten Gesichtspunkten aufgebaut und bereits weitgehend formelhaft geworden war. Es konnte nicht jeder Vorsteher der Gemeinde die Dankgebete in allem so sprechen, wie es ihm beliebte.

Wenn die Dankgebete von Anfang an an bestimmte Formen gebunden waren, ist zu erwarten, daß formelhafte Wendungen dieser Gebete im Neuen Testament einen Niederschlag gefunden haben, neben Wendungen aus anderen liturgischen Gebeten sowie aus Gemeindeliedern. Uns interessieren hier vom Thema her nur Anklänge an das Eucharistiegebet. Solche gilt es nun im Neuen Testament zu finden. Dabei werden uns die Erkenntnisse des 1. Teils unserer Untersuchung zu Hilfe kommen; Erkenntnisse, die aus der Form, dem Aufbau und dem Inhalt der vorchristlich-jüdischen und der nachapostolisch-frühchristlichen Texte gewonnen werden. Es geht also vor allem um den Vergleich mit den genannten Texten.

Wir beginnen mit drei Stellen in den Apostel-Briefen, die schon rein formal betrachtet, eine Berakha darstellen,³¹⁾ nämlich Eph 1, 3 ff., 1 Petr 1, 3 ff.

²⁸⁾ Auf die formalen und inhaltlichen Beziehungen zum Dankgebet nach Tisch in Didache 10, 3–4 kann hier nur kurz verwiesen werden.

²⁹⁾ A. Baumstark, Die Messe im Morgenland (= Sammlung Kösel Nr. 8) 18.

³⁰⁾ Auf einige paulinische Texte hat Lietzmann, Messe und Herrenmahl 178–180 hingewiesen.

³¹⁾ Allgemein zum paulinischen Dankgebet: P. Schubert, Form und Function of the Pauline Thanksgivings (= Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentl. Wissen-

und II Cor 1, 3 ff. Alle genannten Stellen beginnen mit der gleichen Formel:
Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus.

Zuerst der Anfang der Epheser-Stelle:³²⁾

Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit allem geistigen Segen aus Himmelhöhen in Christus. Er hat uns auserwählt in ihm vor Grundlegung der Welt, heilig zu sein und ohne Fehl vor seinem Angesicht in Liebe. Er hat uns vorherbestimmt durch Jesus Christus, ihm Kinder zu werden nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Preis der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns begnadigt hat in dem Geliebten. In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden.³³⁾

Und nun die Petrus-Stelle:

Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns aus seiner großen Barmherzigkeit durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das im Himmel für uns aufbewahrt ist.

Mit der gleichen Berakha-Einleitung wie in den vorausgenannten Beispielen beginnt auch die Stelle II Cor 1, 3—4:

Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Erbarmungen und der Gott allen Trostes. Er tröstet uns in all unserer Bedrängnis . . .

Während hier bald schon die Berakha-Form wieder verlassen wird, wird diese an der Epheser-Stelle, der wir uns nun zuerst zuwenden wollen, weitergeführt. Der bisher zitierte Text schloß:

... In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden: nach dem Reichtum seiner Gnade, die er hat überströmen lassen über uns in aller Weisheit und Einsicht.

Er hat uns kundgetan das Geheimnis seines Willens, nach seinem Ratschluß, wie er ihn bei sich beschlossen hatte: in der Heilsordnung der Fülle der Zeiten alles in Christus als Haupt zu vereinen, alles im Himmel und alles auf Erden. In ihm wurden wir auch zu Erben gemacht, dazu vorherbestimmt nach der Gnadenwahl dessen, der alles wirkt nach dem Ratschluß seines Willens, damit wir seien zum Preis seiner Herrlichkeit, die wir zuvor (schon) auf Christus unsere Hoffnung gesetzt haben (. . .)

In ihm sind wir (im Briextext: seid ihr) auch, zum Glauben gekommen, besiegelt worden mit dem Geist der Verheißung, dem Heiligen, der da ist das Angeld auf das Erbe, zum Loskauf seines Eigentums, zum Preise seiner Herrlichkeit.

schaft 20, Berlin 1930]. Der Verfasser sieht zu wenig die liturgischen Zusammenhänge.

³²⁾ Allgemein: J. Cambier, La bénédiction d'Eph 1, 3–14, in: Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 54 (1963) 58–104 (mit umfassenden Literaturhinweisen); F. Mussner, Das Volk Gottes nach Eph 1, 3–14, in: Concilium 1 (1965) 842–847.

³³⁾ Mit diesem 1. Teil der Berakha Eph 1, 3 ff ist formal und inhaltlich zu vgl. das jüdische Mincha-Gebet (vgl. Hirsch, Israels Gebete 390 ff.), wo es nach der typischen Einleitung heißt: „... der gute Gnaden erweist (vgl. Eph 1, 3) und alles besitzt und der Verheißungen der Väter gedenkt und einen Erlöser bringt (vgl. Eph 1, 6) den Kindern ihrer Kinder um seines Namens willen (vgl. Ps 22, 3; 105, 8) in Liebe (vgl. Eph 1, 4)“. Besonders zu beachten ist die Schlußwendung „in Liebe“, die auch an der Eph-Stelle einen Teil der Berakha abschließt.

Dreimal finden wir in diesem Text die Wendung „zum Preis seiner Herrlichkeit“ (1, 6; 1, 12; 1, 14), und zwar jeweils am Schluß desjenigen Teils, der vom Gnadenwirken des Vaters, der vom Sohn und der vom Gnadenwirken des Heiligen Geistes handelt.

Kaum an einer anderen Stelle im Neuen Testament finden wir eine so deutliche Betonung des Wirkens der Dreifaltigkeit wie gerade hier, wie auch die göttliche Dreiheit – vom Taufbefehl abgesehen (Matt 28, 19) – nirgends wohl so klar ausgesprochen wird.³⁴⁾

Dabei sind es an der zitierten Stelle im Epheser-Brief keine trockenen, schulmäßigen Aussagen über die Trinität, wie man sie in späteren liturgischen Texten (nach den Konzilien von Nicäa und Konstantinopel) immer wieder antreffen kann. Hier ist der Glaube an die göttliche Dreifaltigkeit noch lebendige Glaubenswirklichkeit, bezogen auf die Gemeinde Christi auf Erden.

Die weitere Auswertung dieser Tatsache ist Aufgabe der Exegeten und Dogmatiker. Den Liturgiker interessiert die Epheser-Stelle vor allem in formaler Hinsicht. Über die typische Berakha-Einleitung wurde bereits gesprochen. Bemerkenswert ist die Weiterführung mit einer Partizipalkonstruktion und einer Reihe von Relativsätzen – auch hier wieder eine Parallele zu den jüdischen Texten –, wobei der ganze Text, grammatikalisch gesehen, aus einem einzigen Satz besteht; was naturgemäß im Deutschen fast nicht wiedergegeben werden kann, wie überhaupt die Schönheit dieses Dankgebets nur im griechischen Urtext ganz offenbar wird.

In inhaltlicher, vor allem aber in formaler Hinsicht besteht eine deutliche Beziehung zwischen unserer Epheser-Stelle und dem sogenannten Christus-Hymnus im Kolosser-Brief (1, 12 ff.), der die Exegeten immer wieder beschäftigt hat.³⁵⁾ Die Berakha-Form ist hier nicht auf den ersten Blick zu erkennen, da die typische Einleitung fehlt. Doch wird hier ganz deutlich mit „gratias agentes deo patri“ (1, 12) die Berakha-Einleitung einige Verse vorher (1, 3):

Gratias agimus deo et patri domini nostri Jesu Christi
wieder aufgegriffen. Eine solche Einleitung ist also hier zu ergänzen. Übereinstimmung besteht, schon rein formal gesehen, zwischen der Epheser- und Kolosser-Stelle im Vorkommen der gleichen Wendung: „In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ (Eph 1, 7; Col 1, 14), womit in beiden Fällen der christologische Teil des Dankgebets eingeleitet wird. Über die inhaltlichen Beziehungen wird noch zu reden sein.

Der wichtige Text (Col 1, 12–20) lautet (wir ergänzen dabei den fehlenden Berakha-Anfang):

(Wir danken dem [oder: Gebenedeit ist der] Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus,) der uns befähigt hat, am Erbe der Heiligen im Lichte teilzunehmen, der uns herausgerissen aus der Macht der Finsternis

³⁴⁾ Vgl. F. Kronseder, Im Geheimnis (Regensburg 1949) 95 ff.

³⁵⁾ G. Harder, Paulus und das Gebet (1936) meint, Col 1, 15–20 sei „aus jüdischem Gut entstanden“ (S. 47–51); nach E. Norden, Agnostos Theos (1913) stammt die Stelle in ihren Grundlagen „aus den Kreisen des hellenisierten Judentums“, E. Käsemann, Eine urchristliche Tauf liturgie, in: Festschrift Rud. Bultmann, Eine urchristliche Tauf liturgie, in: Festschrift Rud. Bultmann (1949) 133–148, hält Col 1, 15–20 für eine Gemeindehomologie, in der ein vorchristlicher (gnostischer) Hymnus christlich bearbeitet worden sei.

und hineingeführt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe. In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden.

Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene (vor) aller Schöpfung,
denn in ihm ist alles erschaffen
im Himmel und auf Erden:
das Sichtbare und das Unsichtbare,
seien es Throne oder Herrschaften,
Gewalten oder Mächte.
Alles ist durch ihn und für ihn erschaffen.
Und er ist vor allem,
und alles hat in ihm seinen Bestand.
Und er ist das Haupt des Leibes der Kirche.
Er ist (zugleich) der Anfang,
der Erstgeborene aus den Toten,
auf daß er in allem den Vorrang habe.
Denn es hat (Gott) gefallen,
die ganze Fülle in ihm wohnen zu lassen
und durch ihn alles zu versöhnen,
was im Himmel und was auf Erden ist,
Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes.

Es wird hier fast auf den ersten Blick deutlich, daß dieser Text den zuerst angeführten durch seine prägnante liturgische Formulierung sowie durch seine Hymnen-Ähnlichkeit übertrifft; ja es liegt hier, wenn nicht alles täuscht, ein bereits weitgehend fixierter liturgischer Text vor.

Es gilt nun seinen Platz im Gottesdienst der urchristlichen Gemeinde zu bestimmen. In einer eigenen Studie wurde auf Beziehungen hingewiesen, die zwischen unserem Text, vor allem, was dessen erster Teil, die eigentliche Berakha, betrifft, und der Berakha beim jüdischen Kiddusch bestehen.³⁶⁾ Wir haben ein Beispiel des betreffenden jüdischen Gebets-Textes, der an den einzelnen Tagen geringfügige Änderungen und Zusätze erhalten konnte, oben bereits wörtlich angeführt.³⁷⁾

Es genügt hier nochmals auf folgende Zusammenhänge hinzuweisen: Wie im jüdischen Text für die Auserwählung Israels „vor allen Völkern“ gedankt wird, so an der Colosser-Stelle für die Auserwählung, um „am Erbe der Heiligen in Lichte teilzunehmen“ (1, 12). Und wie im vorchristlichen Text die Erlösung des Gottesvolkes aus der Knechtschaft Ägyptens im Vordergrund steht, so hier die Erlösung „aus der Macht der Finsternis“ (1, 13). Und wie schließlich die Israeliten von Gott ins Gelobte Land geführt worden sind, so wurden die Gläubigen „hineingeführt in das Reich des Sohnes“ (1, 13).

Denselben Sachverhalt wie hier finden wir zu Beginn der schon zitierten Berakha im Epheser-Brief vor. Darin wird der Vater gepriesen für die „Aus-

³⁶⁾ K. Gamber, Anklänge an das Eucharistiegebet bei Paulus und das jüdische Kiddusch, in: Ostkirchl. Studien 9 (1960) 254–264.

³⁷⁾ Was die Parallel-Stelle Eph 1, 3–14 betrifft, so hat S. Lyonnet, La bénédiction d'Eph 1, 3–14 et son arrièreplan judaïque, in: A la rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin (Le Puy 1961) 341–352, bereits auf Zusammenhänge zu synagogalen Gebets-texten aufmerksam gemacht, und zwar zum Gebet „Ahabah rabah“, von dem oben in Anm. 15 bereits die Rede war. Deutlicher sind jedoch die von uns angenommenen Beziehungen zur Kiddusch-Berakha.

erwählung schon vor Grundlegung der Welt" (1, 4), für die Vorherbestimmung zur Kindschaft (1, 5) und für die Begnadigung „durch den Geliebten (Sohn)" (1, 6).

Es läßt sich weiterhin nachweisen, daß die angeführten Gedankengänge typisch sind für das frühchristliche Eucharistiegebet, daß also eine direkte Abhängigkeit all dieser Texte von jüdischen Berakha-Formeln, vor allem der Kiddusch-Berakha, vorhanden ist. Es können hier nur einige Beispiele angeführt werden. Zu nennen ist vor allem der 1. Teil des Dank- und Bittgebets, wie es am Schluß des (1.) Clemens-Briefes zu finden ist und über das andernorts ausführlich gehandelt wurde:³⁸⁾

(Wir danken dir, o Gott,) Schöpfer des Alls,
durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus,
durch den du uns berufen hast aus der Finsternis ins Licht,
von der Unwissenheit zur Erkenntnis deines Namens,
damit wir auf deinen Namen hoffen,
der Leben gibt allen Geschaffenen,
der du die Augen unserer Herzen aufgeschlossen hast,
daß wir dich erkennen,
den einzig Höchsten unter Höchsten,
den Heiligen, ruhend in den Heiligen,
der demütigt den Stolz der Prahler,
der zuschanden macht die Anschläge der Heiden,
der erhebt die Demütigen und demütigt die Erhabenen,
der reich macht und der arm macht,
der Tod und Leben schafft,
den einzigen Wohltäter der Geister
und den Gott allen Fleisches,
der hineinsieht in die Abgründe,
der überwacht die Werke der Menschen,
den Helfer der Gefährdeten,
den Heiland der Verzweifelten,
den Schöpfer und Leiter jeglichen Geistes.³⁹⁾
Der du schaffst die vielen Völker auf der Erde
und aus allen jene auserwählt hast, die dich lieben,
durch Jesus Christus, deinen geliebten Knecht,
durch den du uns erzogen, geheiligt und geehrt hast.^{39a)}

Im Gebet des Clemens-Briefs, dessen 1. Teil wir eben zitiert haben, finden wir gleich zu Beginn, fast wörtlich wie im Colosser-Brief (1,13) den Dank für die Berufung „aus der Macht der Finsternis"; am Schluß wird wie dort die Auserwählung erwähnt. Neu gegenüber den zitierten Paulus-Stellen ist bei

³⁸⁾ K. Gamber, Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief, in: Ostkirchl. Studien 8 (1959) 31–45. Früher erblickte man in diesem Gebet ein Gemeindegebet; vgl. E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 192–207, 329–330 (griech. Text).

³⁹⁾ Mit dem Dankgebet im Clemens-Brief ist der 2. Teil des jüdischen Mincha-Gebets (Hirsch, Israels Gebete 390 ff.) zu vergleichen, wo es heißt: „... der du versorgst die Lebenden mit Gnade, belebst die Toten mit großem Erbarmen, stüttest die Fallenden und heilst die Kranken und lösest die Gefangenen und hältst die Treue denen gegenüber, die im Staub liegen"; vgl. auch Anm. 33.

^{39a)} Auf inhaltliche, vor allem aber formale Beziehungen zu einem römischen Dankgebet aus dem 4./5. Jh. (vgl. Ephem. lit. 74, 1960, 103–114) soll hier nur kurz verwiesen werden.

Clemens der Dank für die Erkenntnis („Gnosis“) Gottes; die durch den „geliebten Knecht Jesus Christus“ den Gläubigen gebracht worden ist, ein Thema, das jedoch auch in den kurzen Berakha-Formeln der Didache zu finden ist, so im Dankgebet über das Brot (9,3):

Wir danken dir unser Vater für das Leben und die Erkenntnis,
die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht.

Der Dank für die Erkenntnis kommt übrigens auch zu Beginn des bereits zitierten Todesgebetes des Polykarp vor. Allen drei Texten gemeinsam ist schließlich die alttestamentliche Bezeichnung Christi als „Knecht“ („puer“) Gottes, die in späteren liturgischen Texten nur mehr selten zu finden ist, vor allem noch in einigen ägyptischen.⁴⁰⁾

Mit dem Gedankengang der Epheser- und Colosserbrief-Stelle stimmt weiter überein das oben zitierte Dankgebet in den Johannes-Akten, wobei eine Ähnlichkeit mit den Benediktionsformeln in der Didache nicht zu übersehen ist; ferner ist hier zu erwähnen ein Eucharistiegebet (Oblatio), das der unbekannte Verfasser der sog. *Fragments Arianas* (um das Jahr 400) als bei den Katholiken seiner Heimat (wahrscheinlich Sirmium)⁴¹⁾ in liturgischem Gebrauch befindlich bezeichnet:

... Qui incomparabili tuae bonitatis honestate lucem in tenebris fulgere dignatus es, mittens nobis Iesum Christum suspiratorem animarum nostrarum.

Qui nostrae salutis causa humiliando se ad mortem usque subiecit, ut nos ea quae Adam amiserat immortalitate restitutos efficeret sibi heredes et filios.

Cuius benignitatis gratias tuae tantae magnanimitati, quibusque laudibus nec sufficere possumus, petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stantes ante conspectum tuae divinae pietatis, per Iesum Christum dominum et deum nostrum. Per quem petimus et rogamus (...)⁴²⁾.

Auch in diesem relativ späten Text – er stammt vermutlich aus dem 3./4. Jh. – finden wir den Dank für die Erleuchtung in der Finsternis (lucem in tenebris fulgere dignatus es) und für das Geschenk der Unsterblichkeit und der Sohnschaft (efficeret sibi heredes et filios): eine bemerkenswerte Kontinuität der Themen des Eucharistiegebets.

Wir beschäftigen uns nun mit dem christologischen Passus der Colosser-Stelle (1,15–20). Die paulinische Christologie leuchtet hier in ihrer ganzen Erhabenheit auf, zugleich in einer Prägnanz wie sonst nicht mehr in den Briefen des Apostels. Es lassen sich dabei zwei parallele Glieder erkennen: im 1. Teil wird Christus gleich zu Beginn der „Erstgeborene aller Schöpfung“ (1,15) genannt, im 2. Teil des christologischen Passus wird er als der „Erstgeborene aus den Toten“ (1,18) bezeichnet; des weiteren als das „Haupt des Leibes der Kirche“ (1,18).

⁴⁰⁾ So im Abendgebet bei der Sabbat-Agape; vgl. Ostkirchl. Studien 7 (1958) 58 und im Eucharistiegebet der Ägyptischen Kirchenordnung (Apostol. Überlieferung Hippolyts); vgl. die griechische Rückübersetzung von K. Gamber, in: Ostkirchl. Studien 17 (1968) 44–47.

⁴¹⁾ Vgl. Gamber, *Codices liturgici* (2. Aufl.) 114 f.

⁴²⁾ Nach A. Mai bzw. G. Mercati herausgegeben von Mohlberg-Eizenhöfer-Siffrin, *Sacramentarium Veronense* (Roma 1957) 202.

Ganz ähnlich wie Col 1, 15–18a lautet eine Stelle im weiteren Verlauf der Berakha des Epheser-Briefes (1, 20–23):

... nach der Kraft seiner Stärke,
die er wirksam erwiesen hat in Christus,
da er ihn von den Toten erweckte
und ihn zu seiner Rechten im Himmel setzte,
hoch über jede Macht und Gewalt und Herrschaft
und über jeden Namen, der genannt wird
nicht nur in dieser Weltzeit, auch in der künftigen:
Alles hat er ihm zu Füßen gelegt,
und er hat ihn zum Haupte gemacht
über alles für seine Kirche,
die da ist sein Leib,
die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.^{42a)}

Auch hier in der Epheser-Stelle finden wir denselben Hinweis auf Christus als das Haupt der Kirche und auf seine Erhöhung über alle Macht und jeglichen Namen, sowie von der Zerschlagung der feindlichen Mächte, wie in der Colosser-Stelle.

Mit all dem, was wir bisher als Themen des urchristlichen Eucharistiegebets feststellen konnten, stimmt das überein, was fast hundert Jahre nach der Niederschrift der Briefe des Apostels Justinus der Märtyrer († 167) als Thema des Dankgebets anführt:

Er (Christus) wollte nämlich, daß wir Gott danksagen sowohl dafür, daß er die Welt mit allem, was in ihr ist, um des Menschen willen erschaffen hat, wie auch dafür, daß er uns von der Schlechtigkeit, in der wir lebten, befreit hat (vgl. Col 1,13), als auch dafür, daß er die Mächte und Kräfte durch den, der nach seinem Willen leidensfähig geworden ist, vollständig niedergeschlagen hat (vgl. Eph. 1, 21).⁴³⁾

Fassen wir das Bisherige zusammen: Als Hauptthema des urchristlichen Eucharistiegebets, wie es an einigen Stellen der Briefe der Apostel einen Niederschlag gefunden hat, ergibt sich der Dank für unsere Auserwählung und Erlösung durch Christus. In einem anschließenden christologischen Passus wird dieser Gedanke näher entwickelt, wobei betont wird, daß Christus nun im Himmel thront als erhöhter Kyrios, hoherhaben über alle Kreatur (Eph. 1, 21–23; Col 1, 17).

Auf die Aussage, daß Christus „das Haupt des Leibes der Kirche“ (Col 1,18) ist,⁴⁴⁾ muß im folgenden noch etwas eingegangen werden, vor allem im Hinblick auf den Ritus des heiligen Mahles.

^{42a)} Zur Stelle vgl. P. Merendino, Das ist mein Leib – für euch, in: ALW X, 1 (1967) 110–124, vor allem 116, wo in Anm. 18 hinsichtlich des „pleroma“ auf V. Warnach und F. Mußner zur Stelle verwiesen wird. Die sakramental-pneumatische Deutung Mußners gewinnt durch die Annahme, daß es sich hier um den Niederschlag eines liturgischen Gebetes handelt, an Wahrscheinlichkeit. Auffällig ist ferner, daß „pleroma“ auch an der oben zitierten Parallel-Stelle Kol 1.19 gebraucht wird. Hingewiesen sei schließlich auf die Worte „Pleroma des Glaubens“, des Heiligen Geistes, womit der Priester in der byzantinischen Liturgie den einen Hostienpartikel in den Kelch fallen läßt.

⁴³⁾ Justin, Dial. 41, 1 (PG 6, 363 B); vgl. P. Drews, Untersuchungen über die clementinische Liturgie (= Studien zur Geschichte des Gottesdienstes II/III, Tübingen 1906) 72, wo auf weitere Zusammenhänge aufmerksam gemacht wird.

⁴⁴⁾ Vgl. C. Colpe, Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief, in: W. Eltester, Judentum-Christentum-Kirche 172–187.

Die Bezeichnung Christi als Haupt des Leibes der Kirche steht ganz deutlich im Zusammenhang mit der Leibsymblik des eucharistischen Brotes, von der Paulus I Cor 10,16–17 spricht:

Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft mit dem Leib des Herrn? Denn wie es (nur) ein Brot (ist, das wir brechen), so sind wir viele ein Leib, denn wir nehmen alle an dem einen Brote teil.

Ein Zweifaches wird hier ausgesagt: Durch das eucharistische Brot treten wir in Gemeinschaft mit dem (sakramentalen) Leib Christi, aber auch in Gemeinschaft mit dem mystischen Leib Christi, der Kirche, von dem, wie es Col 1, 18 und Eph 1, 23 heißt, er das Haupt ist.

Dieser Gedanke hat seine Wurzeln in der Feier des jüdischen Mahles. Wir finden hier, wie bereits dargelegt, zu Beginn des Essens das Brotbrechen, und zwar unmittelbar nach der Kiddusch-Berakha. Der Hausvater bricht hier nach einer (abermaligen) kurzen Berakha einen Brotlaib und teilt ihn an die Anwesenden aus. Jeder muß ein Stück davon nehmen und essen.

Dieser jüdische Brauch hatte von Anfang an folgenden Sinn: Indem alle von dem einen Brot essen, sollte schon vor der Mahlzeit im Symbol eine „Eßgemeinschaft“ hergestellt werden. Es durfte sich nach der Vorschrift des Talmud (jer. Ber. f. 10) auch keiner mehr später der Tischrunde anschließen.⁴⁵⁾

Der Ritus des jüdischen Brotbrechens erhielt seine letzte Vollendung und Sinngebung durch Jesus. Beim letzten Abendmahl gab er seinen Aposteln in dem Brot, das er (nach jüdischer Sitte) zu Beginn brach und austeilte, seinen eigenen Leib. Die Jünger sollten dadurch mit ihm, aber auch untereinander in innigste Gemeinschaft treten: „Weil es ein Brot ist, so sind wir viele ein Leib“.

Aber noch mehr: Es scheint nicht zufällig zu sein, daß gerade in unsern beiden Berakha-Texten aus den Briefen des Apostels die Tatsache, daß Christus das Haupt des Leibes der Kirche ist, so stark im Vordergrund steht, besonders auch wenn man bedenkt, daß dieser Gedanke fast wörtlich in zwei verschiedenen Texten (Eph 1, 23; Col 1, 18) zu finden ist.

Wie eingehend dargelegt, haben wir in ihnen einen Niederschlag des paulinischen Eucharistiegebets zu Beginn des heiligen Mahles zu sehen, vor allem wegen der gedanklichen Beziehungen zu jüdischen Kiddusch-Texten. Nun ist aber für uns von Bedeutung, daß im jüdischen und (im Anschluß an das Letzte Abendmahl) auch im urchristlichen Mahl der Kiddusch-Berakha das Brotbrechen unmittelbar gefolgt ist. Es dürfte demnach der Hinweis auf die Leibsymblik in den Dankgebeten Eph 1 und Col 1 durch das unmittelbar folgende Brotbrechen bedingt sein.

Ein weiterer Gedanke scheint wichtig zu sein: Die feierlichen christologischen Aussagen, die wir in unseren Texten kennengelernt haben, hatten einen ganz bestimmten Zweck. In ihnen sollte sich der Befehl des Herrn erfüllen: „Tuet dies zu meinem Gedächtnis!“ (I Cor 11, 24.26; Luc 22, 19). Es war nicht, wie im heutigen Canon, eine einfache „memoria“ (in einer kurzen „Unde et memores“-Formel), sondern ein hymnenartiges Sprechen über die Person des Herrn und die großen Heilstaten Gottes.

⁴⁵⁾ Vgl. Lietzmann, Messe und Herrenmahl 208. — Hinsichtlich späterer liturgischer Bräuche, die auf das gemeinschaftsbildende Element der Eucharistie hinweisen vgl. J. A. Jungmann, Fermentum, in: Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold (Beuron 1952) 185–190.

Auch hier wieder die Parallele zum feierlichen jüdischen Mahl. Wie daselbst in der Kiddusch-Berakha das Gedächtnis an den Auszug aus Ägypten vollzogen wird („Dieser Tag... ist das Gedächtnis an den Auszug aus Ägypten“), so in der christlichen Eucharistiefeier das Gedächtnis an den Transitus des Herrn vom Tod zum Leben und der Dank für die Gnadenfülle, die für uns aus diesem Heilsgeschehen geflossen ist.

Es gilt aber auch hier, was R. Schütz einmal sagt: „Die erhabene Gebetsstimmung, die Überzeugung, daß der Auferstandene errettet, das Bewußtsein der göttlichen Erwählung, die selige Erwartung des Endes und der Ankunft des Herrn haben dem altchristlichen Gottesdienst jene unnachahmliche Höhenlage verliehen, auf der das Neue Testament sich bewegt.“ Und er fügt hinzu: „Bisweilen haben wir in den neutestamentlichen Schriften schon festgewordenes Traditionsgut vor uns, das in der literarischen Formulierung den liturgischen Klang der lebendigen Sprache deutlich verrät.“⁴⁶⁾

Ein Gedanke ist bis jetzt noch nicht behandelt worden: die Verbindung von Dankgebet und Bittgebet. Diese Verbindung konnten wir bereits in der eingangs zitierten Berakha aus dem Buch Nehemias feststellen, sie ist noch heute ein wesentliches Element der synagogalen Liturgie und kennzeichnet auch das Schemone-Ezre-Gebet. Als Beispiel aus den paulinischen Briefen ist hier in erster Linie wieder die schon mehrfach erwähnte Berakha im Epheser-Brief anzuführen. Der Text des Bittgebets am Schluß lautet hier (3, 14–21):

Deshalb beuge ich meine Knie vor dem Vater,
von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat,
er gebe euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit,
durch seinen Geist am inneren Menschen zu erstarken,
daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne,
daß ihr in Liebe verwurzelt und gegründet seid,
um mit allen Heiligen zu begreifen,
welches die Breite und die Länge, die Tiefe und die Höhe ist,
und zu erkennen die alle Erkenntnis überragende Liebe Christi,
damit ihr erfüllt werdet zur ganzen Fülle Gottes.
Dem aber, der mächtig ist, unendlich mehr zu tun,
als wir erbitten und erdenken können,
nach der Kraft, die wirksam ist in uns:
Ihm die Herrlichkeit in der Kirche und in Christus Jesus
bis in alle Geschlechter der ewigen Zeiten. Amen.

In derselben Berakha findet sich zuvor noch folgendes ganz ähnliches Bittgebet (1, 17–19):

Der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, gebe euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntnis, erleuchtete Augen des Herzens, um zu erkennen, welches die Hoffnung seiner Berufung sei, welches der Reichtum seines Erbes in den Heiligen und welches die überragende Größe seiner Macht an uns den Gläubigen.

Die Gebete sind innerhalb der Briefe in der indirekten Rede abgefaßt. E. Orphal hat deshalb mit Recht betont: „Das Silber der direkten Rede muß aus seiner Legierung mit dem Briefstil zurückgewonnen werden.“⁴⁷⁾ Erst dann wird die ganze Schönheit dieser Gebete offenbar werden. In ihnen geht es

⁴⁶⁾ R. Schütz, in: Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 21 (1922) 182 f.

⁴⁷⁾ E. Orphal, Das Paulusgebet (Gotha 1933) 3.

nicht um alltägliche Dinge, sondern in erster Linie um die Erkenntnis Gottes und seines Gnadenwirkens. So auch im folgenden Text aus dem Colosser-Brief (1,9–12):

(Wir hören nicht auf für euch zu beten), ihr möget erfüllt werden mit der Erkenntnis seines Willens in aller geistlichen Weisheit und Einsicht, damit ihr des Herrn würdig wandelt und ihm so wohlgefällig werdet. Ihr möget in allen guten Werken Frucht bringen und wachsen in der Erkenntnis Gottes. Ihr möget mit aller Kraft ausgerüstet werden nach der Macht seiner Herrlichkeit zur vollen Geduld und Langmut.

Auch das muß einmal mit aller Deutlichkeit gesagt werden: die zitierten Gebete zeigen eine geistige Höhe, die in der Folgezeit nicht mehr erreicht worden ist. Die Geschichte des Eucharistiegebets war also kein Weg von einer einfachen Gestalt zu immer reicher und vollkommener werdenden Formen, sondern ein Abstieg von einer steilen Höhe. Dies wird im folgenden Text, dem 2. Teil des bereits zitierten Dankgebets im Clemens-Brief, offenbar. Hier wird auch schon um mehr alltägliche Dinge gebetet:

Wir bitten dich, o Herr, sei unser Helfer und nimm dich unser an:
die unter uns in Bedrängnis sind, errette,
der Bedrückten erbarme dich,
die Gefallenen richte auf,
den Betenden zeige dich,
die Kranken heile,
die Irrenden in deinem Volke
führe wieder auf die rechte Bahn.
Speise die Hungernden,
erlöse die Gefangenen,
mache gesund die Kranken,
tröste die Kleinmütigen.⁴⁸⁾

Erkennen sollen alle Völker, daß einzig du bist der Gott, und Jesus Christus dein Knecht, und wir dein Volk und die Schäflein deiner Weide (...)

Der du allein vermagst, dieses und noch mehr Gutes an uns zu tun: dich preisen wir durch Jesus Christus, den Hohenpriester und Leiter unserer Seelen, durch den dir Ehre und Macht jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht in die Äonen der Äonen. Amen.

Wir Menschen von heute müssen uns fragen, wie die Christen damals diese geistige Höhe, die aus den zitierten Gebeten, wie überhaupt aus den Briefen des Apostels Paulus zu erkennen ist, verstehen und ertragen konnten.

Neben den mehr frei vorgetragenen Dank- und Bittgebeten, von denen Did 10, 7 spricht („Den Propheten aber erlaubt das Dankgebet zu sprechen wie sie wollen“) und wie sie in den Briefen des Neuen Testaments und in den Schriften der Apostolischen Väter einen Niederschlag gefunden haben, gab es, wie wir sahen, in der urchristlichen Liturgie auch bereits fixierte liturgische Texte, so die Formeln zur „Eucharistia“; wie sie in der Didache mitgeteilt werden (9, 1–10, 6).

Auch hier ist die oben besprochene Verbindung Dankgebet-Bittgebet zu beobachten. Dabei folgt der Benediktionsformel über das Brot die Bitte für die Zusammenführung „aus den vier Enden der Erde“ in das Reich Christi (9, 4);

⁴⁸⁾ Fast der gleiche Text im Papyrus von Der-Balyzeh und in der späteren Markus-Anaphora; vgl. Ostkirchliche Studien 8 (1959) 44; ebd. 7 (1958) 49.

ähnlich folgt den beiden Benediktionsformeln über den Segensbecher nach Tisch die Bitte für die Heimführung der Gläubigen „von den vier Winden“ (10, 5). Der letztere Text lautet:

Gedenke o Herr deiner Kirche. Entreiß sie allem Bösen und vollende sie in deiner Liebe. Bringe sie heim von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit.⁴⁹⁾

Es ist interessant zu beobachten, wie in der Folgezeit die *Bitte für die Kirche* fester Bestandteil fast aller Eucharistiegebete wird, wie wir sie auch im römischen Canon missae im „Te igitur“ vorfinden:

...pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare custodire adunare et regere digneris toto orbe terrarum.⁵⁰⁾

In den meisten orientalischen Liturgien finden wir die Bitte für die Kirche nicht wie hier vor der Wandlung, sondern erst danach; anders in den ägyptischen Anaphora-Gebeten. Hier ist die ursprüngliche Ordnung, wie wir sie in der Didache und im römischen Canon vorfinden, noch deutlich zu erkennen. Als Beispiel sei ein Text aus dem 4. Jh. im Papyrus von Straßburg angeführt⁵¹⁾:

Es ist in Wahrheit würdig und recht und geziemend, dich, seiender Gebieter, Herr, Gott, Vater, Allherrscher, zu preisen, dir zu lobsingend, dir Dank zu sagen bei Nacht und bei Tag. Du hast den Himmel gemacht und alles in ihm, die Erde, die Meere und Flüsse und alles, was in ihnen (lebt). Du hast den Menschen geschaffen nach deinem Bild und Gleichnis: alles hast du gemacht in deiner Weisheit, in deinem wahren Licht, in deinem Sohn, unserm Herrn und Heiland Jesus Christus.

Durch ihn und mit ihm sagen wir Dank im Heiligen Geist und bringen dir dar dieses geistige Opfer, diesen unblutigen Opferdienst, den dir darbringen alle Völker vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang (...)

Wir bitten und flehen zu dir: Gedenke deiner heiligen, der einen katholischen Kirche, aller deiner Völker und Herden...

In diesem Text klingt ein Gedanke an, der für die ersten Jahrhunderte so typisch ist: das *geistige Opfer*, das vollzogen wird im „Opfer des Lobes“, ganz konkret im eucharistischen Dankgebet und in den feierlichen Liedern der Gemeinde; wie es im Hallel-Psaln 116, 13. 17 heißt:

Den Kelch des Heiles will ich nehmen
und anrufen den Namen des Herrn ...
dir opfere ich ein Opfer des Lobes.

Dieses Opfer vor allem meint die Didache, wenn sie 14, 1 vorschreibt, die Gläubigen sollen vor dem Brotbrechen ihre Sünden bekennen, „damit das Opfer rein sei“.⁵²⁾

⁴⁹⁾ Dieses Gebet ist mindestens so alt wie der 2. Timotheus-Brief, wo sich 4, 18 ganz deutlich an diese Formel anschließt und wo sogar die liturgische Doxologie angefügt ist.

⁵⁰⁾ Vgl. K. Gamber, *Canonica prex. Eine Studie über den altrömischen Meß-Canon*, in: *Heiliger Dienst* 17 (1963) 57–64, 87–95.

⁵¹⁾ Herausgegeben von M. Andrieu, *Fragments sur Papyrus de l'Anaphore de Saint Marc*, in: *Revue des sciences religieuses* 8 (1928) 489–515, mit Ergänzungen von K. Gamber, *Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief*, in: *Ostkirchl. Studien* 8 (1959) 31–45.

⁵²⁾ So heißt es noch bei Justin, *Dial. c. Tryph. c. 117*: „Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, sind die einzigen vollkommenen und Gott gefälligen Opfer.“

Eine Darbringung der Opfertgaben von Brot und Wein bei der Feier der Eucharistie drang erst später, etwa vom 2./3. Jh. an, in das Dankgebet der Messe ein.⁵³⁾ Der Gedanke des Opfer des Lobes wird bei einer Neugestaltung des Eucharistiegebets neben der Betonung des Gedächtnisses des Herrn, das in einer ausgeprägten Christologie zu erfolgen hat, von besonderer Wichtigkeit sein. Dann werden die Teilnehmer beim heiligen Mahl tatsächlich „im Namen des Herrn“ versammelt sein und wird Christus nicht nur im Sakrament, sondern auch im feierlich vorgetragenen Wort und im gesungenen Lied in ihrer Mitte gegenwärtig sein (vgl. Matth. 18, 20).⁵⁴⁾

*

Die Wurzeln des Gottesdienstes der Urkirche liegen im Judentum. Diese Tatsache dürfte aus den obigen Ausführungen deutlich geworden sein; vor allem auch, daß die Berakha von Anfang an ein wichtiges Element bei der Feier des Herrenmahls gebildet hat. Es gab damals noch nicht, wie später, ein einziges Dankgebet, sondern mehrere. So wurde vor allem beim Brotbrechen zu Beginn und beim Segenskelch am Schluß des Mahles eine eigene Berakha, die jeweils verbunden war mit einem Bittgebet für die Kirche, gesprochen. Darüber hinaus gab es anfänglich eine Kiddusch-Berakha zu Beginn der Eucharistiefeier, die ausführlicher war als die eben genannten Dankgebete und deren Formulierung weitgehend dem Zelebranten überlassen war.

Das damit vollzogene feierliche Danksagen für die Gnadengaben Gottes, die durch Christus den Gläubigen zuteil geworden sind, bildete zugleich die Erfüllung des Auftrags des Herrn „Tuet dies zu meinem Gedächtnis“. Es war das geistige Opfer der Christen, die „hostia laudis“, die wir nach dem Hebräer-Brief (13, 15) „ständig Gott darbringen sollen, die Furcht der Lippen, die seinen Namen preisen“.

Es dürfte aber auch deutlich geworden sein: eine Reform des Eucharistiegebets muß die Gestalt und den Inhalt dieses Gebets im Urchristentum zu grundelegen. Daß diese Reform jedoch langsam und ohne plötzlichen Bruch mit der Tradition erfolgen muß, wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt. Bis zu einer endgültigen Lösung der Frage ist es ratsam, sich vor gefährlichen Experimenten zu hüten, die zudem meist auf einer ungenügenden Kenntnis der historischen Entwicklung beruhen.

Die Liturgiewissenschaft benötigt noch einige Jahre ungestörter und intensiver Forschung, gerade was die bis jetzt stark vernachlässigte Geschichte des Eucharistiegebets betrifft. Sie wird nach Abschluß der Untersuchungen sicher gute Vorschläge für eine spätere Neugestaltung machen können.

Regensburg-Prüfening

Msgr. DDr. Klaus Gamber

⁵³⁾ Ganz deutlich schon bei Irenäus von Lyon, der um 180 in seinem Werk „Adversus haereses“ schreibt: „Es geziemt sich, daß wir Gott Opfer darbringen und uns in allen Dingen gegen Gott, unsern Schöpfer dankbar erweisen, indem wir in reiner Absicht . . . die Erstlinge seiner Geschöpfe darbringen. Dieses reine Opfer bringt einzig die Kirche ihrem Schöpfer dar, indem sie unter Danksagung (eucharistia) aus seinen Geschöpfen opfert“ (IV, 18, 4); vgl. J. A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit (Freiburg/Schweiz 1967) 99–108. — Hier wird offensichtlich angespielt auf die Formel: „Wir bringen dir dar das Deinige von dem Deinigen: in allem und für alles“, die noch heute im byzantinischen Ritus bei der Erhebung der heiligen Gaben nach dem Einsetzungsbericht vom Priester gesungen wird.

⁵⁴⁾ Hinsichtlich der Anrufung Christi als Teilnehmer am heiligen Mahl zu kommen (Veni communica nobiscum in tua eucharistia) vgl. K. Gamber, Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie, in: ALW IX, 2 (1966) 375–382.

PREX EUCHARISTICA

Bemerkungen zu einem neuen Buch¹⁾

Immer mehr erkennt die liturgiewissenschaftliche Forschung die Bedeutung der „*Prex eucharistica*“ (des Eucharistiegebets) als des Kernstücks der Meßfeier. Ein spezifisches Dankgebet hat bereits beim Geschehen im Abendmahlssaal einen zentralen Platz eingenommen. So ist in allen Berichten von der Einsetzung der hl. Eucharistie davon die Rede, daß Jesus nach jüdischem Brauch jeweils zuerst ein Dankgebet gesprochen hat, bevor er seinen Aposteln das Brot brach und den Kelch reichte. Die junge Kirche ist bei ihrem Gedächtnismahl dem Beispiel ihres Herrn gefolgt und in den späteren Jahrhunderten ist es nicht anders gewesen: bei jeder Eucharistiefeier stand das Dankgebet, dessen Herzstück nun der Einsetzungsbericht geworden war, im Mittelpunkt.

Leider gibt es immer noch keine umfassende Geschichte der „*Prex eucharistica*“ von den ersten Anfängen bis jetzt. Doch liegen jetzt endlich einmal wenigstens die wichtigsten Texte aus den verschiedenen morgen- und abendländischen Liturgien in einer geschlossenen Sammlung vor, die an Fülle des Materials weit über das hinausgeht, was bisher an derartigen Sammlungen vorhanden war. Als Herausgeber zeichnen der neue Bischof von Basel, Mgr. Dr. Anton Hänggi, zuvor Professor in Freiburg/Schweiz – auf seinem Entwurf beruht das vorliegende Werk – und Dr. Irmgard Pahl vom Liturgischen Institut in Trier, die die Hauptlast der eigentlichen Editionsarbeit getragen hat. Die beiden Herausgeber wurden unterstützt von Spezialisten auf den einzelnen Fachgebieten, so von L. Ligier S. J. (Rom, Gregoriana), J. A. Jungmann S. J. (Innsbruck), A. Raes S. J. (Präfekt der Biblioteca Vaticana), L. Eizenhöfer OSB (Abtei Neuburg) und J. Pinell OSB (Rom, S. Anselmo).

Die Frucht dieser Gemeinschaftsarbeit ist ein Werk, das sich sicher schon nach kurzer Zeit einen festen Platz in der Bibliothek eines jeden Liturikers, auch des liturgisch interessierten Laien, erobern wird. Es ist ein Buch, zu dem man immer wieder gern greift, da es wegen der Exaktheit der Edition in den meisten Fällen die Benutzung der bisherigen Einzel-Ausgaben, von denen sehr viele nicht leicht zugänglich waren, erübrigt. Dabei handelt es sich in keinem Fall um eine eigentliche Neuausgabe der einzelnen Eucharistiegebete, es wurden vielmehr einfach die Texte in den besten Editionen abgedruckt. Die griechischen sowohl in der Ursprache als auch in einer lateinischen Übersetzung, die übrigen orientalischen Anaphora-Gebete nur in einer lateinischen Übersetzung. Dasselbe gilt für die liturgischen Formulare aus den verschiedenen zur Meßfeier in Beziehung stehenden Riten der Juden. Hier möchte man freilich das Fehlen des Urtextes bedauern, da doch anzunehmen ist, daß ein Lituriker Hebräisch gelernt hat und deshalb diese Gebete gern im Original vor sich haben möchte.

Wenn bei der folgenden Inhaltsangabe Bemerkungen angebracht werden, dann im Hinblick auf eine eventuelle Neubearbeitung. Eine solche dürfte schon in naher Zukunft notwendig werden, da die 1. Auflage sicher bald vergriffen sein wird. Diese Vorschläge sollen einen kleinen Beitrag zur weiteren Vervollkommenung des grundlegenden Werkes darstellen.

Im 1. Teil werden Texte aus verschiedenen Riten der Juden geboten, nämlich dem (Sabbat-)Kiddusch, der Gebete nach Tisch, ferner Texte aus der Haggadah sowie weitere Gebete (Schema, Achtzehn-Bitten-Gebet). Für die Ausbildung des Eucharistiegebets haben jedoch fast nur die beiden zuerst genannten Formulare Bedeutung gewonnen. Die übrigen noch angeführten Texte, vor allem aber die aus der Haggadah könnten in einer Neuauflage zugunsten einer Beifügung des hebräischen Wortlauts bei den verbliebenen Gebeten wegfallen. Man vermißt dagegen andere Stücke aus dem jüdischen Liturgiebereich, die einen nicht zu unterschätzen-

¹⁾ Anton Hänggi – Irmgard Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (= *Spicilegium Friburgense* 12, Fribourg/Suisse 1968) sFr 55.–.

den Einfluß auf die Entwicklung des Eucharistiegebets genommen haben, wie verschiedene Dankgebete im Alten Testament, so Neh 9,5 ff²⁾, oder die aus einer jüdischen Gebetssammlung genommenen Formulare im 7. Buch der Apostolischen Konstitutionen³⁾.

Der 2. Teil des Werkes bringt Texte aus der Frühkirche (bis etwa 400), die in Beziehung stehen zum Eucharistiegebet; also neben den Einsetzungsberichten die betreffenden Stellen und Formeln aus der Didache, den Schriften des Justinus, den apokryphen Apostelgeschichten, in der „Apostolischen Überlieferung“ (Ägyptischen Kirchenordnung) und im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen. Da in der Frühzeit feste Formeln noch selten waren und die Formulierung weitgehend dem Zelebranten anheimgestellt war, hätte man in diesem Kapitel auch solche Texte bringen können, die einen Widerhall des in der Urkirche üblichen Eucharistiegebets darstellen; so neben einigen Stellen in den paulinischen Briefen (Eph 1,3; Col 1,12–20)⁴⁾ vor allem das Dank- und Bittgebet im Clemensbrief⁵⁾. Auch das Todesgebet des Polykarp von Smyrna mit seiner deutlichen Beziehung zur „*Prex eucharistica*“ hätte hier Aufnahme finden können⁶⁾. Man vermißt ferner die Tischgebete bei (Ps) Athanasius, De virg.⁷⁾

Am umfangreichsten ist der 3. Teil mit 310 Seiten, der die orientalischen Anaphora-Gebete bringt, unterteilt nach dem alexandrinischen, dem antiochenischen und dem ostsyrischen Typus. Aus der Fülle der zur Verfügung stehenden Formulare wurde eine gute, vielleicht jedoch zu umfangreiche Auswahl getroffen. Hinsichtlich des Straßburger Papyrus aus dem 4./5. Jh. hätte man, wenigstens in der Eingangsformel, die von mir in: Ostkirchl. Studien 8 (1959) 31 ff. vorgeschlagenen Ergänzungen berücksichtigen können. Ganz fehlen die beiden im wesentlichen gleich lautenden koptischen Ostraca in London bzw. Leningrad, die für die Geschichte der ägyptischen Anaphora von Bedeutung sind⁸⁾. Eine neue Edition dieser Ostraca ist von H. Quecke S. J. zu erwarten.

Nur knapp 100 Seiten beinhaltet der 4. Teil mit Texten aus dem lateinischen Liturgiebereich. Hier wird eine Auswahl aus dem fast unübersehbaren Material immer problematisch sein. Im Gegensatz nämlich zu den orientalischen Liturgien war im römisch-afrikanischen Ritus der erste Teil des Eucharistiegebets, die „*Praefatio*“ (ursprünglich „*Prex*“ genannt) an den einzelnen Tagen variabel, im gallikanisch-mozarabischen Ritus sogar fast das ganze Gebet. An erster Stelle findet man in unserem Werk die „*prex canonica*“ in der Schrift De sacramentis. An der Autorschaft des Ambrosius kann jetzt jedoch nicht mehr festgehalten werden⁹⁾. Zu den übrigen ausgewählten Beispielen aus der römischen, ambrosianischen, gallikanischen und spanischen Liturgie ist weiter nichts zu bemerken. Man hätte noch, eventuell im Varianten-Apparat des Canon missae, die in Süditalien bis ins 10. Jh. verwen-

²⁾ Vgl. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Frankfurt 1924) 4 ff.

³⁾ Vgl. W. Bosset, Eine jüdische Gebetssammlung im 7. Buch der Apostolischen Konstitutionen, in: Nachrichten der k. Gesellschaft d. W., Phil.-hist. Klasse (Göttingen 1915) 435–489.

⁴⁾ Vgl. K. Gamber, Anklänge an das Eucharistiegebet bei Paulus und das jüdische Kiddusch, in: Ostkirchl. Studien 9 (1960) 254–264.

⁵⁾ Vgl. K. Gamber, Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief, in: Ostkirchl. Studien 8 (1959) 31–45.

⁶⁾ Vgl. J. A. Robinson, Liturgical Echoes in Polycarp's Prayer, in: Expositor 9 (1899) 63–72.

⁷⁾ Vgl. E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit (Leipzig 1901) 345.

⁸⁾ Vgl. W. E. Crum, Coptic Ostraca (London 1902) Ostr. 4 und DACL XIII, 1 p. 68 ff.; weiterhin Th. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien (Paderborn 1912) 173.

⁹⁾ Vgl. K. Gamber, Die Autorschaft von De sacramentis (= *Studia patristica et liturgica* 1, Regensburg 1967); dazu J. Daniélou, in: *Recherches de science religieuse* (1968) 154–155.

dete griechische Übersetzung des römischen Canon bringen können¹⁰⁾, doch hätten solche „Raritäten“ möglicherweise den Rahmen des Buches gesprengt, das, wie es in der Einleitung p. XXIII heißt, eine Repräsentativ-Auswahl geben will.

Den Herausgebern und Bearbeitern sei für diese kostbare Gabe, die sicher auch befruchtend wirkt auf die weitere Gestaltung des Eucharistiegebets, herzlich gedankt. Sie kann auch dazu anregen, daß schon bald die dringend notwendige Geschichte der „*Prex eucharistica*“ geschrieben wird, ohne die eine endgültige Neuordnung der Meßfeier nicht möglich ist.

Regensburg

Msgr. DDr. Klaus Gamber

¹⁰⁾ Vgl. H. W. Codrington, *The Liturgy of Saint Peter* (Münster 1936) 117 ff.

NOVA ET VETERA

GEDANKEN EINES LAIEN ZUR LITURGISCHEN ERNEUERUNG

*Aus einem größeren Manuskript, das kritische Bemerkungen zum Ordo lectionum bringt, entnehmen wir folgenden einleitenden Abschnitt.
Die Schriftleitung.*

Stünden wir heute am Uranfang des Christentums, also etwa im I. christlichen Jahrhundert, so könnten wir den neuen „Ordo“*) ohne ernste Schwierigkeiten, etwa mit kleineren Korrekturen, als ein hervorragendes grundlegendes Werk annehmen. Wir leben aber heute nicht mehr im I., sondern im XX. Jahrhundert, und haben bereits eine 1900jährige, nach und nach gewordene, ehrwürdige Tradition hinter uns, mit ihren unschätzbaren liturgischen, künstlerischen und pastoralen Werten. Sollen wir daher den „Ordo“ aus unserem heutigen Standort heraus bewerten, so müssen wir uns vor allem fragen: Wie ist das Verhältnis des neuen „Ordo“ zur bisherigen Tradition, was übernimmt die neue Leseordnung aus derselben und was ändert sie an der Tradition, geschehen die Änderungen aus gewichtigen Gründen oder sind dieselben nicht genügend begründet, und zum Schluß, ob nicht etwa durch die vorgesehenen Änderungen unersätzliche liturgische, künstlerische, wie auch pastorale Werte verloren gehen sollten, wodurch die Liturgie nicht nur nicht verständlicher gemacht würde, sondern im Gegenteil eine bedeutende Verarmung erleiden müßte; damit würden wir uns nämlich keineswegs das Lob, sondern im Gegenteil die Verurteilung der künftigen Generationen verdienen.

Wollten wir heute in einem leeren Raum eine ganz neue Stadt erbauen, so hätten hier Zirkel und Lineal des Projektanten eine durchaus freie Hand. Es wäre aber gänzlich verfehlt, wollten wir eine alte Stadt heute so umbauen, daß wir um des Zirkels und Lineals willen die ganze ehrwürdige Altstadt einfach demolierten, mit all ihren Kunstschatzen und historischen Werten, und mit all den pietätvollen Erinnerungen der Stadt und der ganzen Nation, die sich an die altherwürdigen Mauern knüpfen.

Wollten wir z. B. an der Stelle, wo eine altherwürdige Benediktinerabtei steht — es steht hier vor meinen geistigen Augen die mir geographisch und seelisch so nahestehende Benediktiner-Erzabtei in Pannonhalma in Ungarn, mit

*) [scil. lectionum]. Die Schriftleitung.

ihrer tausendjährigen Tradition — heute aus dem Nichts eine neue Abtei erbauen, so würden wir diese ganz bestimmt anders aufbauen, unter Berücksichtigung der heutigen Zweckmäßigkeiten und der heutigen Bauart; und wir würden wohl zu dem neuen Gebäudekomplex sagen, es sei schön. Wollte aber jemand diese altherwürdige Abtei heute so umbauen, daß er einfach alles niederrisse, was aus der Romanik, Gotik, aus dem Barock usw. stammt, ohne die Kunstschatze und historischen Werte zu schonen, das würden wir sicherlich ganz entschieden zurückweisen. Auch die ehrwürdigen alten Bauten brauchen in mannigfacher Richtung eine Modernisierung: elektrisches Licht, Wasserleitung, Zentralheizung, Telephon usw., doch ist dabei darauf zu achten, daß die Substanz gewahrt bleibt. Wie es die Erfahrung zeigt, können bauliche Elemente aus verschiedenen Zeiten — Romanik, Gotik, Renaissance, Barock usw. — eine sehr schöne harmonische Einheit bilden, es können in den Gebäudekomplex sogar auch ganz moderne Partien harmonisch eingegliedert werden.

Dies alles diene uns als Gleichnis bei der Behandlung unseres Themas.

Wie jedes andere Unternehmen, hat auch die Liturgiereform nebst ihren großen positiven Möglichkeiten auch ihre großen negativen Möglichkeiten, d. h. ihre Gefahren, von denen auch der neue „Ordo“ nicht frei zu sein scheint.

1. Die Reformatoren fallen sehr leicht in die Versuchung, um der Reform willen selbst zu reformieren, also *l'art pour l'art*, gleichsam nur weil sie des Alten einfach überdrüssig geworden sind. Dies wäre keineswegs ein gesundes Motiv, da hier die große Gefahr besteht, um der bloßen Reform willen auch positive Werte der Vergangenheit zu unterschätzen und fallen zu lassen, freilich zum großen Schaden der Sache selbst. Auch wird hier ein weites Feld für rein subjektive Erwägungen und Pläne geöffnet. Darum reformieren wir nur dort, wo dies objektive Gesichtspunkte wirklich erfordern!

2. Es hängt damit eng die Gefahr zusammen, die Reform auf Grund rein *theoretischer* Erwägungen durchzuführen. „Grau ist jede Theorie“, und mehr als die Theorie ist jeweils das Leben, das sich nicht einfach in a priori mit der Hilfe von Zirkel und Lineal festgesetzten Kategorien hineinzwängen läßt. Die Liturgie ist aber Leben, und zwar das Leben des mystischen Leibes Christi. Rein theoretische Lösungen — Lösungen mit Zirkel und Lineal — haben auch im zivilen Leben manchmal schon großes Unheil gestiftet. Vor solchen unheilvollen Folgen sollten wir uns im liturgischen Leben der Kirche sorgfältigst hüten.

Auch in den Grammatiken der einzelnen Sprachen ist es nicht möglich, alles auf einfache mathematische oder auch logische Formeln zurückzuführen, wieviel weniger noch in der Liturgie! Neben den regelmäßigen Formen gibt es hier viele Ausnahmen und Unregelmäßigkeiten und eben diese Vielfalt der Formen verleiht den einzelnen Sprachen ihre besondere Anmut und Schönheit.

3. Eine weitere Gefahr ist das *übermäßige* Archaisieren, was bereits der heilige Vater Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „*Mediator Dei*“ mit Nachdruck verworfen hat. Wollen wir den Geist der Liturgie, und den Geist des Christentums überhaupt besser verstehen, müssen wir naturgemäß näher an die Quellen zurückgreifen. Das bedeutet aber nicht, daß wir jede weitere organische und gesunde Entwicklung ablehnen müßten. Es ist ja nicht möglich, etwas nur darum zu verwerfen, weil das oder jenes im IV., III. oder sogar im II. Jahrhundert noch nicht da war. — Auch dürfen wir nicht gleich alles ablehnen, was vielleicht nicht aus Rom, sondern aus Gallien stammt. — Denn wollten wir uns an diesen Grundsatz halten, müßten wir — per absurdum — in die Katakomben zurückkehren und einfach alles Schöne, Gute, Erhabene und Wertvolle verwerfen, was seitdem durch eine organische Entwicklung entstanden ist.

Bei der Reform der Liturgie, und namentlich auch bei der Gestaltung des Kirchenjahres, wäre die zur Zeit von Papst Gregor des Großen gegebene Situation zum Ausgangspunkt zu nehmen, in welcher wohl die klassische Form der römischen Liturgie erblickt werden dürfte. Natürlich darf man nicht ohne weiteres auch die weitere legitime Entwicklung in den Zeiten nach Gregor dem Großen einfach ausschalten.

Neben einer richtigen, dem Geist der Liturgie entsprechenden Entwicklung können wir im Laufe der Geschichte allerdings auch eine dem Geiste der Liturgie widersprechende Fehlentwicklung, also eine gewisse Degeneration, beobachten. Es ist nur selbstverständlich, daß wir bestrebt sein müssen, die Ergebnisse einer solchen Fehlentwicklung im Rahmen der Liturgiereform auszumerzen; ja, es dürfte dies eine der Hauptaufgaben der Liturgiereform überhaupt sein. — Solche Dinge waren z. B., um andere nicht zu nennen, die im Laufe der Zeit vollzogene Ausschaltung der Gläubigen von der aktiven Teilnahme an der Liturgie, die Verwandlung derselben in eine ausschließliche Priesterliturgie, die Überhandnahme der Privatmessen, die Zurückdrängung des eigentlichen Kirchenjahres durch die übermäßig vermehrten Heiligenfeste, usw. Zu diesen Elementen dürften wir wohl auch das „Letzte Evangelium“ zählen, das eigentlich eine Abweichung von der klassischen Linie der Meßliturgie war. — Doch hüten wir uns davor, etwas aus subjektiven Gründen voreilig zur Fehlentwicklung zu stempeln!

4. Wieder eine weitere Gefahr ist die *übermäßige Modernisierung*. Es ist eine sehr richtige Erkenntnis, daß sich auch die Kirche den örtlichen und zeitlichen Umständen anzupassen hat, damit sie so allen in einer verständlichen Sprache und auf eine verständliche Weise das unveränderliche Evangelium verkünden kann. Doch wie alles, hat auch das „aggiornamento“ seine Grenzen. Die Kirche darf nicht vor allem einfach zurückweichen und kapitulieren, sie darf sich nicht einfach zur Sklavin der Welt und der Zeitverhältnisse herabniedrigen. Sie muß sich dessen bewußt sein, daß es ihre Sendung ist, in der Welt, und auch im Gegensatz zur Welt und zu den Zeitverhältnissen, ihre eigenen und von der Welt und von den Zeitverhältnissen unabhängigen Werte zu repräsentieren, welche sie auch gegen den Willen der Welt zur Geltung bringen muß, und zwar um eben dadurch dem Heil der Welt zu dienen. Erinnern wir uns an den Ausspruch des Hl. Paulus: „Wollte ich noch Menschen gefallen, so wäre ich Christi Diener nicht“ (Gal. 1, 10).

Man muß nicht alles darum schon wegwerfen, daß es nicht neu, nicht modern ist. Eben unsere Zeit beginnt ein erhöhtes Verständnis für den Denkmalschutz zu haben. Auch in einer modern eingerichteten Wohnung schätzen wir das eine oder andere von den Vätern vererbte antike Möbelstück hoch. Unsere Liturgie soll sicherlich kein Museum sein. Aber auch in der reformierten Liturgie können so manche aus der Vergangenheit vererbte ehrwürdige Formen und Einrichtungen, die uns mit unseren christlichen Vorfahren verbinden, sehr wohltuend wirken, namentlich wenn es uns gelingt, die alten Formen mit einem neuen, stets lebendigen christlichen Geist zu erfüllen.

Wollten wir uns in allem dem Geschmack der Welt und des Zeitgeistes anpassen, so würde dies — per absurdum — bedeuten, daß wir nicht nur auf die ganze Liturgie, sondern auch auf die Kirche und das Christentum selbst verzichten müßten, denn alles das entspricht dem Geschmack der Welt nicht, namentlich nicht dem Geschmack der Welt in unserem heutigen materialistischen Zeitalter.

Bratislava/CSSR

Dr. Josef Svoboda

Überschattet von der Sorge um den hochwürdigsten Herrn Abt Basilius Ebel (R. I. P.), fand die diesjährige Tagung der Förderer und Freunde des Abt-Herwegen-Institutes (Gesellschaft zur Erforschung der christlichen Liturgie und der monastischen Lebensformen) am 29. und 30. Juni in der Abtei Maria Laach unter dem Thema „Die Selbstdarstellung der Kirche in ihrer Liturgie“ statt. Sie wurde durch den hochwürdigsten Abt Urbanus Bomm mit einem Rechenschaftsbericht und einem Vortrag, betitelt „Volk Gottes und liturgische Erneuerung“, eröffnet. Dr. John Hennig sprach zum Thema „Die Gesellschaftsformen der Kirche im Lichte der Liturgie“ und zum Abschluß der Tagung P. Angelus Häussling über „Die Liturgie der monastischen Kirche (in Gegenwart und Zukunft).“ In diesen Vorträgen kamen in freundschaftlicher Offenheit die Spannungen im liturgischen Leben, ja, im religiösen Leben der Gegenwart überhaupt zum Ausdruck. In der Auseinandersetzung mit diesen Spannungen ist die Beschäftigung mit der Geschichte der Liturgie von großer Bedeutung. Die Arbeit des Abt-Herwegen-Institutes ist daher so notwendig wie je. Die Freunde und Förderer bemühen sich, dem Institut nach besten Kräften durch innere und äußere Anteilnahme an seiner Arbeit behilflich zu sein. Da leider Herr Professor Dr. Wilhelm Kahles gesundheitshalber den Vorsitz der Förderer und Freunde des Instituts niederlegen mußte, wurde Dr. John Hennig zum neuen Vorsitzenden gewählt.

IM QUERSCHNITT

ZEITSCHRIFTENSCHAU — GEGENWARTSFRAGEN

Tieferegreifende Reformen der Liturgie wünscht man in Holland, vor allem größere Freiheit im Experimentieren auf allen Ebenen. Wo man bisher aus pastoralen Gründen eigene Wege ging, hat dies vielfach zu guten Resultaten geführt. Vor allem sind bessere Gebetstexte notwendig. Der Gebrauch der Muttersprache ist zwar ein Fortschritt, aber kein Allheilmittel. Neben den vier bereits verabschiedeten Hochgebeten soll auch der Gebrauch anderer, neuer Eucharistiegebete erlaubt werden.

(Bericht von B. Kard. Alfrink an das Liturgie-Konsilium).

Die Einführung weiterer Kanones war ein beharrlicher Wunsch der Seelsorger. Der theologische, spirituelle, liturgische und pastorale Reichtum, den ein Kanon zum Ausdruck bringen muß, ist so groß, daß ihn ein einziger Kanon nicht ausschöpfen kann. Im Rahmen der grundsätzlichen Einheitlichkeit der Thematik, des Handlungsablaufs, des Stils und der **Ausdrucksweise** eines Kanons bleiben noch immer beträchtliche Variationsmöglichkeiten hinsichtlich der Struktur, der Akzentsetzung, der Klarheit, der pastoralen Wirksamkeit. Trotz seiner Vorzüge hat der römische Kanon

seine Grenzen und bringt pastorale Schwierigkeiten mit sich. Deshalb behielt man ihn im wesentlichen bei und führte neue Anaphoren ein.

(Cyprian Vagaggini OSB bei einer Pressekonferenz am 14. 6. 1968 in Mailand).

Vorschläge neuer Texte für die Rekonziliation und die Kindertaufe: Die im Rituale Romanum für die Feier der Aufnahme eines Kon- oder Revertiten vorgesehenen Zeremonien sind zu sehr formalistisch und verrechtlicht. Es fehlt ihnen die Note der Freude, der menschlichen Herzlichkeit, der biblischen Orientierung; sie brauchen eine kommunitive und ökumenische Qualität. Über die Notwendigkeit, einen Kindertaufritus zu erstellen, gibt es keinen Zweifel. Leider ist das Gespräch über seine künftige Gestalt im deutschen Sprachraum noch kaum laut geworden. Es besteht die Gefahr, daß ein solcher rein „akademischer“ Provenienz vorgeschrieben wird. Die vorgelegten Entwürfe dieser beiden Riten wurden mit davon betroffenen Personen und Gruppen (religiös Engagierten, Sympathisanten, Abständigen, Paaren mixtae religionis) durchbesprochen. Sie sollen die Diskussion zu einer Neugestaltung anregen.

(R. Kleiner in Bibel und Liturgie IV 1968, S. 248 ff).

Der letzte Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft, der in der gemeinsamen Feier des Heiligen Mahles besteht, ist zwar noch nicht möglich, weil katholische und evangelische Kirche doch auch darin übereinstimmen, daß sie die Mahlgemeinschaft als den tiefsten Ausdruck der Kirchengemeinschaft ansehen. Die Teilnahme am Mahl bedeutet das Bekenntnis zu dem hier und jetzt unter der Feier des Mahles und in und mit den Gestalten von Brot und Wein anwesenden Herrn, so daß wir auf beiden Seiten die Feier des Mahles als geschlossen halten. Aber auch da erkennt man mehr und mehr, daß beide Seiten die Präsenz Christi hier und jetzt in voller Realität bekennen, sich hingegen in der theologischen Aussage unterscheiden, wie ihr Zustandekommen zu denken und wie exakt sie für den Glaubenden auszudrücken ist. (Peter Meinhold, Die nachkonziliare Situation, Th. pr. Qu. Schr. 1968/3, 243).

Über die kommende nachkonziliare Messe kann man sich schon eine allgemeine Vorstellung machen: Wiedereinführung der Prozessionsgesänge zu Einzug, Gabenbereitung und Mahl; Neueinführung einer Bußfeier für den Vorsteher und die Versammlung; Entwicklung einer Feier des Wortes, die mehr Zeit beansprucht als die Eucharistiefeier mit besser abgestimmten Lesungen im Dreijahreszyklus; der Gesang eines Psalm anstelle des Graduale; mit den Fürbitten wird das alles den normalen Ablauf der Messe darstellen. Das Offertorium wird vereinfacht, die Zahl der eigenen Präfationen auf zweiundsiebzig vermehrt werden. Dazu kommen drei oder vier neue Eucharistiegebete. Die Möglichkeit der Kommunion unter zwei Gestalten wird ausgedehnt werden. (E. Möller in: Quest. lit. et paroiss. 1968/II, pg. 149).

Der Kanon von Taizé ist inspiriert vom römischen Kanon und nähert sich unseren drei neuen Anaphoren, besonders durch die Einführung einer Epiklese, einer paulinischen Akklamation (1 Kor 11, 26) nach dem Einsetzungsbericht, des Gedächtnisses der Parusie des Herrn in der Anamnese. Max Thurian legt dann einen Kanon ähnlichen Typs vor, der die Linie der drei neuen römischen Kanongebete verfolgt mit ihrem heilsgeschichtlichen und theologischen Plan, entsprechend der Lehre über

die Eucharistie; er hat eine doppelte Epiklese, die erste ist konsekratorisch, die zweite ist eine Anrufung über die Versammlung; die Anamnese und das Darbringungsgebet folgen den Einsetzungsworten; die Kommunion schließt sich an die zweite Epiklese an.

(Thurian Max, Le canon romain. Verbum Caro 12/68, pg 64—89).

Bei der praktischen Verwendung der neuen Anaphoren ist zu beachten: Die dritte entspricht besonders fortgeschrittenen Gemeinschaften, u. zw. wegen des textlichen Reichtums und Sinnzusammenhangs der Themen. Die zweite und vierte sind jeder Gemeinschaft zugänglich, die sich daran gewöhnt, sie aufmerksam zu hören. Kindern und Jugendlichen entspricht vorrangig die Nüchternheit des zweiten Kanons. Freilich wünschen wir uns noch einen besser zugänglichen Text, z. B. für Begräbnis- und Hochzeitsmessen. Aber es könnte sein, daß der vierte Kanon wegen seines erzählenden, lyrischen Charakters gerade dieses Gelegenheitspublikum trifft.

(J. Orchamp in: Maison-Dieu 94, pg. 112 sq.)

Liturgisches Experimentieren ist ein öffentliches und wissenschaftlich meßbares Bemühen, bei dem aus der Erfahrung mit einer konkreten Gemeinde Riten, Gestalten und Stile des Gottesdienstes entworfen werden, die in ganz besonderer Weise bedeutsam und ihrem kulturellen Milieu entsprechend sind. Unsere zeitgenössischen Mittel der Forschung und Feststellung von Daten, die Ergebnisse der Anthropologie und Psychologie und der Gesellschaftswissenschaften über den Menschen und sein soziales Gehaben, ein beschleunigtes Tempo kultureller Veränderung — all diese Tatsachen machen es möglich und wünschenswert, daß sich die liturgische Feier schnell der menschlichen Situation anpasse. Liturgische Experimente befassen sich mit Veränderung, Modifizierung, Abschaffung, Ergänzung, Neueinführung von Elementen in die Liturgie, welche auf der Grundlage der in einen speziellen kulturellen Zustand gesammelten Ergebnisse jetzt vorgeschrieben oder empfohlen werden.

(R. W. Hovda, Notwendigkeit grundlegender liturgischer Experimente, Worship Vol. 42., nr. 6 pg. 328)

Rafael Kleiner OSB

LESERBRIEF

Sie werden viele Briefe erhalten und Meinungsäußerungen. Daher will ich mich kurz fassen. Es ist mein Wunsch und auch der vieler hochw. Herren, besonders der älteren: Geben Sie uns doch bald eine endgültige, feste Maßform und beendigen endlich einmal das andauernde Experimentieren und immer wieder anders. „Allen

recht getan, ist eine Kunst, die niemand kann.“ Siehe Änderung des Vaterunsers und des Gegrüßet . . ., obwohl ich die begrüße. Wenn Sie noch 10 Jahre ausprobieren, sie werden es nie allen recht machen können und alle Vorschläge berücksichtigen können. Sie haben doch Ihre Fachleute, beschleunigen Sie doch, bitte, die Arbeit, daß wir zu einer festen Form kommen. Wozu 4 eucharistische Hochgebete? Das *allzu*viele Diskutieren bringt nur Verwirrung. Nicht das Bereden, sondern das *Zerreden* trägt bestimmt nicht zur Förderung der Achtung und Ehrfurcht der hl. Messe bei, wie sie, Gott sei Dank, noch viele Ältere haben, sondern im Gegenteil, das schadet nur. Je mehr Sie herumfragen, umso mehr bekommen Sie verschiedene Antworten, von denen viele nicht berücksichtigt werden können. Sie erweisen jedenfalls uns älteren Geistlichen und auch den alten, treuen Besuchern der hl. Messe einen großen Dienst und ersparen uns viel Ärger, wenn Sie uns möglichst bald die feste Form geben. Mir fällt immer das Sprichwort ein: „Viele Köche verderben den Brei“. Aber, bitte, das nicht mißzuverstehen.

Ihr Bemühen und auch Ihren guten Willen wird jeder anerkennen, auch die Schwierigkeiten.

P. J. R.

BUCHBESPRECHUNGEN

DIE ÄLTESTE DEUTSCHE MESSERKLÄRUNG

ein Dokument der liturgischen Bewegung im Spätmittelalter¹⁾

In der liturgischen Forschung wurde bis jetzt zu wenig von dem Bemühen gesprochen, das in der Zeit des Spätmittelalters dem Volk die reichen Schätze der Liturgie zeigt und es zugleich in höherem Maße als bisher aktiv am Gottesdienst teilnehmen lassen wollte. Man kann sogar direkt von einer „liturgischen Bewegung“ am Vorabend der Reformation sprechen. Damals entstand nicht nur die erste Meßerklärung in deutscher Sprache, es gab auch schon deutsche Meßbücher, „Missale volgare“ genannt²⁾, das älteste, noch handgeschriebene aus dem Jahr 1404. Damals wurden auch schon Teile des Breviers übersetzt, vor allem die Hymnen. Die ersten deutschen Kirchenlieder fanden Eingang in die Messe, meist in Verbindung mit der Sequenz³⁾, so das uralte „Christ ist erstanden“, ferner „Nun bitten wir den Heiligen Geist“, „Gott sei gelobet und gebenedeiet“ und „Gelobet seist du Jesu Christ“. Luther brauchte nichts anderes zu tun, als diese Ansätze eines volksnahen Gottesdienstes systematisch fortzuführen und weiter auszubauen. Leider gibt es noch keine umfassende Arbeit über diese volksliturgischen Bemühungen im Spätmittelalter, die zahlreichen einschlägigen Handschriften liegen noch ungenutzt in den einzelnen Bibliotheken. In der vorliegenden, ungemein gründlichen, vor allem den Liturgie- und Religionsgeschichtler interessierenden Edition hat der Vf. die älteste deutsche Meßerklärung, die von einem gewissen Walasser erstmals um 1482 in Druck gegeben worden ist, allgemein zugänglich gemacht. Lesenswert ist vor allem auch die Einleitung, besonders was über die allegorische Deutung der Messe (S. XCIII–CVII),

¹⁾ F. R. Reichert, Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe (= Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung 29) Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1967, CXXXII + 233 Seiten, kt. DM 44,— [3159].

²⁾ Vgl. K. Gamber, Missale volgare. Ein Volksmeßbuch aus dem Mittelalter, in: Bibel und Liturgie 22 (1955) 358–360.

³⁾ Auch mit dem Gloria; vgl. K. Gamber, Das Erfurter Weihnachtsgloria, in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 46 (1941) 70–74.

den Lehrgehalt und die „Meßfrömmigkeit“ gesagt wird (S. CX–CXXIV). Es wird gezeigt, daß bei sehr viel Lobenswertem der Autor letztenendes doch theologisch unklar ist, vor allem auch bei der Deutung der „memoria passionis“ (S. CXI–CXIII). Der Befehl des Herrn „Tuet dies zu meinem Gedächtnis“ wird als rein intentionales Gedächtnis, also lediglich als ein subjektiver Vorgang im Bewußtsein der Gläubigen gesehen. Dies „konnte nicht nur zur Häresie führen, sondern hat es tatsächlich getan“ (S. CXXVI). Weiterhin wird in der Einleitung dargelegt, daß diese älteste deutsche Meßerklärung „Erbaung“ ohne theologisches Fundament bietet (S. CXXVIII–CXXX). Der Grund wird in der alles beherrschenden allegorischen Methode gesucht. Doch „Walasser war nicht Theologe, sondern Laie und auch als Laie nicht der schöpferisch selbständig Schaffende und Urteilende, sondern der fleißig redaktionelle Bearbeiter und handwerklich korrekte Herausgeber. Härter als über ihn muß darum das Urteil über die ihn beratenden Theologen ausfallen“ (S. CXXXI).

Wir sind dem Herausgeber dieses interessanten Dokuments aus dem Zeitalter der Glaubensspaltung für seine geglückte Edition sehr dankbar. Zu bedauern ist nur, daß er nicht auch den Versuch unternommen hat, diese Meßerklärung in den Rahmen der volksliturgischen Bemühungen im Spätmittelalter zu stellen.

Msgr. DDr. Klaus Gamber

Karl Rahner: SCHRIFTEN ZUR THEOLOGIE, Band VIII. Theologische Vorträge und Abhandlungen. 716 Seiten, Ln., Fr/DM 35,-. Benziger Verlag Einsiedeln–Zürich [3206].

Wie ein tüchtiger Hausvater holt Rahner immer wieder Altes aus den Schatztruhen der Theologie und Neues aus den Höhen und Tiefen der Welt des Menschen von heute heraus. Zurückfragend bis zu den letzten Wurzeln des Christuserignisses und seine Universalität bedenkend, bemüht es sich, der aus den Zeichen der Zeit ablesbaren Herausforderung an die Kirche als des Heilszeichens für alle so zu begegnen, daß Gottes Verherrlichung und des Menschen Eintritt in diese Herrlichkeit in gleicher Weise gesehen und ernstgenommen werden. In sieben Abschnitten handelt dieser Band über die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie; die Gotteslehre und Christologie; die theologische Anthropologie; die Ekklesiologie; die Sakramente; die Eschatologie; den Dienst der Kirche inmitten der Welt. – Rahner fordert vom Leser eine mühsame Konzentration und schenkt ihm nichts. Doch fühlt man sich reich beschenkt durch die Exaktheit und Unbestechlichkeit, mit denen er die Probleme angeht und die konkreten Konsequenzen ohne Scheu vor „progressistischen oder konservativen“ Präokkupationen beim Namen nennt. Als Seelsorger ist man eingenommen von der Fähigkeit des Wissenschaftlers, bei allen Themen die spirituellen und pastoralen, die ökumenischen und allgemein menschlichen Bezüge mitzuberücksichtigen. Die Beschäftigung mit diesem Band spart im Endeffekt Zeit, weil sie das Lesen der theologischen Eintagsliteratur überflüssig macht. *Rafael Kleiner OSB*

Alois Winklhofer: KIRCHE IN DEN SAKRAMENTEN. 326 S., Ln., DM 19,80. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main [3178].

Die Sakramente als Vollzüge des kirchlichen Lebens sind Heilsergebnisse, die sich unter Zeichen offenbaren und zugleich verhüllen. Unsicherheiten der Sakramententheologie bringen ernste pastorale Folgen hervor. Ausgehend von einer Schau der Sakramente als Lebensakte der Kirche, in denen sie sich selbst vollzieht und darstellt, behandelt W. zuerst die Eucharistie als dichtestes Realsymbol und Modell, nach dem alle anderen Sakramente gestaltet sind, als Quell, aus dem sie leben, als Ziel, auf das hin sie orientiert sind. Der Verf. geht jeweils sachgerecht, mutig und originell die pastoralen Konsequenzen für heute an: Sonntagsgebot, Früh-, Erst- und Jährlingskommunion; Problem der Kindertaufe bei religiös gleichgültigen Eltern; rechtes Firmalter beim Schulaustritt; innere Umkehr durch vollkommene Reue mit gläubigem Erlöservertrauen ohne übertriebene Todsündenfurcht im Bereich des Bußsakramentes; Aufwertung der Krankensalbung als Aktuierung der Firmung in der entscheidendsten Situation; Umriss eines neuen, an der Schrift besser orientierten Priesterbildes und Folgerungen für Ausbildung, Selbstverständnis und Lebensform des Presbyters als Glied des Presbyteriums um den Bischof; Heilsbedeutung, Unauflöslichkeit und religiöse Einheit des Ehebundes. – Winklhofer hat mit diesem erhebenden und richtungsweisenden Buch seinen Brüdern im Priesteramt eine kostbare Gabe bereitet.

R. Kleiner OSB

Jerome Murphy-O'Connor O. P.: NEUBELEBUNG DER PREDIGT. Die Predigt bei Paulus, dem Verkünder. Deutsche Übersetzung von Hildegard Waach, Wien. 351 S., kart. Sfr. 18.80. Rex-Verlag, Luzern [3223].

Es ist eine leidvolle Tatsache, daß man heute von einer Predigtmüdigkeit sprechen muß, einer Predigtmüdigkeit, die man nicht nur bei so vielen aus dem Volk feststellt, sondern auch bei so manchen an sich gewiß einsatzbereiten Priestern. Sie leiden unter dem bitteren Gefühl: meine Predigt kommt gar nicht richtig an. So gesehen darf man also mit Recht von einer Krise der Verkündigung sprechen. Der Verfasser hat diese Situation klar vor Augen. Aber er will mit seinem Buch nicht etwa eine Anleitung geben, sozusagen wie man eine Predigt bauen und zum Vortrag bringen soll, es geht ihm vielmehr um eine theologisch vertiefte Einsicht in das Wesen der Verkündigung. Sie ist ein *Heilsgeschehen*, die Fortsetzung der Erlösertätigkeit des Messias. Durch sie wird die Brücke geschlagen, welche die subjektive und objektive Ordnung der Erlösung miteinander verbindet.

Der Autor holt sich die tiefen Einsichten aus den Schriften des größten Predigers der Kirche Christi, des heiligen Paulus. Was dieser über Wesen und Eigenschaften der Verkündigung sagt, wird in einer überaus sorgfältigen Analyse von Einzelstellen erhellt und einsichtig gemacht. Der Prediger selbst ist nach Paulus ein Prophet, also einer, der anstelle seines Auftraggebers d. h. Gottes spricht. Er ist Herold, Apostel, Lehrer. Vom Volke wird verlangt, daß es nicht bloß *hört*, sondern Gottes Wort auch gläubig annimmt, damit Heilungsvermittlung wirksam werden könne. —

Das Buch ist gewiß keine sehr leichte Lektüre, dafür bietet es tiefe Einsichten über „die Struktur eines Schlüsselementes im Leben der Kirche, der Verkündigung von Gottes Wort“ (Einleitung). Im Anhang bringt es u. a. die einschlägige Bibliographie, ein Sachregister, einen Index der näher ausgeführten Paulinischen Schriftstellen.

Dr. P. Anselm Schwab

Karl Pfaffenbichler: GOTTES VOLK AUF NEUEN WEGEN. Lesungen über Maria und die Kirche. 1968, Herder, Wien. Oktav, 200 S., Paperback, S 80.—, DM/sFr 12,80 [3197].

In der Ankündigung dieses Buches durch den Verlag wird gesagt, daß die 32 Lesungen über Maria und die Kirche, die zunächst als Material und Anregung für Maipredigten zu betrachten sind, weit entfernt sind von dem, was man bisher unter Maipredigten verstanden hat. In der Tat behandelt der Verfasser in zeitnaher und lebendiger Sprache brennende Fragen aus Glauben, Kirche und Christenleben. Er versteht es meisterhaft, diese Fragen im Geiste des Konzils und in dessen Sicht vom Volk Gottes darzustellen. In dieser Weise tritt auch Maria immer wieder ganz konkret in ihrer einzigartigen Erwählung und Bewährung in unser Blickfeld.

Der Verfasser hat mit seinen Betrachtungen den Mitbrüdern im Amt sehr wertvolle Handreichungen gegeben für den Dienst am Wort, nicht nur in Maipredigten, sondern auch ganz allgemein in der zeitgemäßen Verkündigung der christlichen Botschaft. Auch Laien, die anregende geistliche Lektüre lieben, werden aus diesem Buch sehr viel Gewinn ziehen können.

Uznach/Schweiz

B. Hegglin OSB

Mary Francis: WIDER DIE FREMDEN GÖTTER. Gefährdung und Segnung des beschaulichen Lebens. Räber Verlag Luzern. Aus dem Amerikanischen übersetzt von P. F. Portmann. 208 Seiten, Ln. Fr/DM 17.80 [3143].

Die Äbtissin eines amerikanischen Klarissenklosters schreibt über die „Gefährdung und Segnung des beschaulichen Lebens“, wie der Untertitel lautet. Sie tut dies jedoch nicht in Form einer Abhandlung, sondern indem sie kleine Ausschnitte aus dem Jahreskreislauf des klösterlichen Lebens mit seinen Höhepunkten und Alltäglichkeiten gibt. An diese äußeren Geschehnisse anknüpfend, gewährt sie als wahre Realistin und Feindin des Götzen der Oberflächlichkeit Einblick in die dahinterliegende tiefere Wirklichkeit des beschaulichen Klosterlebens in seiner Größe und übernatürlichen Fruchtbarkeit. Aus reicher Erfahrung, tiefer Kenntnis der weiblichen Psyche und mit feinem Humor rückt sie außer dem schon genannten Götzen den Göttern der Selbstgefälligkeit, der kleinlichen Buchstabentreue, der Kurzsichtigkeit, der Neurosen und der Selbstsucht zuleibe und zeigt im Gegensatz dazu das echte Ideal des kontemplativen Lebens auf. Ein Buch, das Ordensleuten und allen, die sich für das Leben in einem beschaulichen Orden interessieren, sehr zu empfehlen ist.

Frau Maria Lucia Verdroß OSB, Abtei Nonnberg

Friedrich Wilhelm Bautz: DAS WORT VOM KREUZ. Evangelische und katholische Theologen verkündigen Christus den Gekreuzigten. Benzinger, Einsiedeln – Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck. 292 S., sfr 16,30 [3135]

Ein Buch, das uns gerade im Zeitalter der ökumenischen Bewegung und vor allem der „Una Sancta“ echte Freude über sein Erscheinen bereitet. Je zwei der evangelischen und katholischen Theologen behandeln hier einen Schrifttext zum Thema „Das Wort vom Kreuz“. Es sind durchaus gediegene Predigten, Meditationen und Schriftauslegungen. Die einzelnen Stücke atmen echtes, tiefes, religiöses Erleben und wollen vom Leser besinnlich meditiert sein. Das Buch zeigt aber auch, wieviel wir getrennte Christen gemeinsam haben.

Friedrich Rennhofer: BÜCHERKUNDE DES KATHOLISCHEN LEBENS. Bibliographisches Lexikon der religiösen Literatur der Gegenwart. 1. Nachtrag (1960–1965). 243 S., kart. S 330.–. Verlag Brüder Hollinek, Wien [3196].

Die starke Aktivität im deutschsprachigen katholischen Buchwesen birgt die Gefahr in sich, daß durch den raschen Zustrom an Neuerscheinungen der Bestand der letztverflossenen Jahre zu früh in den Hintergrund gedrängt wird, ohne daß er in seinen Werten ausgeschöpft werden kann. Dieser Gefahr will die „Bücherkunde“ durch voraussichtlich fünfjährige Nachträge abzuwehren suchen, indem sie die Publikationen solcher Zeiträume nach Stichwörtern geordnet, präsent hält. Der vorliegende Nachtrag unterscheidet sich thematisch und strukturell in mancher Hinsicht von der ersten Ausgabe und dokumentiert damit die Lebendigkeit katholischer Geistesarbeit und ihre Verbundenheit mit den Fragen der Zeit.

Hermann Schaub – Klaus Lammers: TISCHGEBETE NACH DER ORDNUNG DES KIRCHENJAHRES. Reihe „Lebendiger Gottesdienst“, Heft 15. 64 Seiten, DM 7,50, Verlag Regensburg, Münster [3154].

In der oft so wirren, nachkonziliaren Zeit in der wir leben, ist es ein erfreuliches Zeichen Kräfte am Werk zu sehen, das religiöse Leben, welches vielfach auch in ein- und ausgefahrenen Bahnen verläuft, zu verlebendigen und zu vertiefen. Die hier vorgelegten, kurzgefaßten und dem Kirchenjahr angepaßten Tischgebete tragen dazu ihren guten Teil bei.

P. Berthold Flachberger OSB

Ernst Schmitt: DIE FROHE BOTSCHAFT VON TOD UND AUFERSTEHUNG. Reihe: „Brücken zu Gott“. 80 Seiten, Balacron mit Schutzumschlag DM 4.–. Verlag J. Pfeiffer, München 1968 [3194].

In Todesanzeigen und auf Grabinschriften von Christen sucht man oft vergeblich christliche Zuversicht und Hoffnung. In diesem kleinen Bändchen setzt sich Ernst Schmitt – er wird vielen Lesern als Rundfunkprediger bekannt sein – in fünf Kapiteln mit den Fragen um Tod und Auferstehung des Menschen auseinander. Der Verfasser konfrontiert die christliche Lehre mit dem Sprachgebrauch (Fegfeuer, arme Seelen, Ende der Welt) und mit der Praxis der Christen. Ein Text aus der Heiligen Schrift zu Beginn und ein Gebet am Schluß eines jeden Kapitels bilden gleichsam die Pfeiler dieser Brücke zu Gott.

P. Basil Fetz

Steinwede Dietrich: ZU ERZÄHLEN DEINE HERRLICHKEIT. Biblische Geschichten für Schule, Haus und Kindergottesdienst. 160 S., gb., DM 7,80. [3126] Verlag J. Pfeiffer, München.

Hier lernt der Katechet, echt, spannend und textgetreu die biblische Botschaft auf kindertümliche Art zu formulieren. Vater und Mutter haben darin eine gute Anleitung, wie sie ihren Elterndienst praktisch angehen sollen, wenn sie das Kind unterweisen.

R. K.

ANTICHRISTOPHORUS. Ein Brevier von David Friedrich Strauss, herausgegeben von Peter David Ringger, 48 S., mit einem zeitgenössischen Stich des Verf., Verlag Neue Wissenschaft, Oberengstringen bei Zürich, 1967, kart. Fr. 6,60 [3141].

Zeigt sich im Mittelteil „Sind wir noch Christen?“ (1. Kap. aus der Schrift „Der alte und der neue Glaube“) der persönlich engagierte Theologe, so begegnet D. Fr. Strauss dem Leser in den andern beiden Teilen – eine Auswahl aus seinen Gedichten und Proben aus seinem Briefwerk – vor allem als Dichter und Mensch des 19. Jahrhunderts.

P. Basil Fetz

Huub Oosterhuis SJ: GANZ NAH IST DEIN WORT. 200 S., Plastikeinband. S 49.–, Verlag Herder, Wien [3155].

Der holländische Jesuit hat diese Gebetssammlung und -schule jahrelang mit seinen Studentengruppen ausprobiert. Sie ist für Christen gedacht, die nach neuen Aus-

drucksformen des Gebetes suchen, die an der Not und Dunkelheit des Betens leiden. In einmaliger Weise gelang hier die Verbindung des induktiven Zugangs vom menschlichen Erleben her mit der Schrift als Anruf für uns von Gott her. Der Form nach handelt es sich um Collecta, Postcommunio und Oratio communis und einen modernen Kanon. Die Einleitung bietet eine Theologie des Betens, wie sie sonst nie begegnet: Gott und der Mensch werden beide ganz ernst genommen. *R. Kleiner*

DIE GESCHICHTE VOM HEILIGEN GEIST. Ein Band zur Firmung mit 19 farbigen Zeichnungen, Großformat, sFr 16,-, NZN Buchverlag Zürich (Hrsg. Paul Hug) [3189]

Sechs Buben der Abschlusssklasse und ihr Lehrer versuchen, durch Bilder, besinnliche und zum Beten helfende Texte die Gaben und das Wirken des Heiligen Geistes durch Symbol, Farbe und Wort zu einem Erlebnis werden zu lassen. Das Buch wird für viele zu echter Freude werden. *R. Kleiner OSB*

Günter Stachel: BIBELKATECHESE 1968. 150 S., brosch., DM/sFr 9,80. Verlag Benziger, Einsiedeln-Zürich [3205].

Zwölf praktisch durchgeführte Bibelkatechesen zeigen, wie existenznahe und modernen bibelwissenschaftlichen Ergebnissen entsprechend die Verkündigung in der Schule geschehen kann, wenn Sachkenntnis, Einfühlungsgabe in die Erlebniswelt der Kinder und Phantasie im Glaubenslehrer sich verbinden. *R. Kleiner OSB*

Lee Maril: JEANNE DE CHANTAL. Zeugnisse ihrer Zeitgenossen. 8. Band. Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, neue Folge, herausgeg. von Urs von Balthasar. 216 S., Ln. Sfr 17,80. Benziger Verlag, Einsiedeln [3134].

Jeanne De Chantal wurde 1752 in der Zeit der Religionskriege in Frankreich geboren. Nach dem frühen Tod ihres Gemahls wandelte sie sich unter Führung des hl. Franz von Sales zur wahrhaft frommen Klosterfrau und Ordensgründerin, der schließlich der Rang einer Heiligen zuerkannt wurde. Die hier gebotene Lebensgeschichte der Heiligen wurde zusammengestellt aus ihren gesammelten Werken, aus Klosterdokumenten, aus der ersten Biographie, die ihre erste Sekretärin schrieb und aus Teilen ihres Briefwechsels mit Franz von Sales. Dem Leser wird hier also keine fortlaufende Biographie der Heiligen vorgelegt. *P. Johannes Kugler OSB*

Franz Josef Schierse: DER BRIEF AN DIE HEBRÄER. Ln., 155 S., DM 9,40. Patmos-Verlag, Düsseldorf [3216].

Der im Original griechische Brief war an die Heidenchristen gerichtet und wollte die Anfechtungen durch die Unanschaulichkeit des Heils, die sittlichen Schwächen und die Feindseligkeit der Welt bestehen helfen, wie es die Situation der Gemeinde Jesu am Ende des 1. Jh. erforderte. Erläuterung und Aktualisierung des Textes ergeben für uns heute dieselben Worte des Trostes und der Ermahnung zur Geduld in Gesinnung und Tat. *R. Kleiner OSB*

Karl Stieger: RELIGIONSMETHODIK IM DIENSTE DER MODERNEN RELIGIÖSEN BILDUNG. 143 S., geb., sfr. 14,80, öS. 100,65, Rex-Verlag, Luzern, 1967 [3174].
Karl Stieger/Othmar Frei/Fritz Oser/Anton Meier: ARBEITSBUCH FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT AUF DER MITTELSTUFE DER VOLKSSCHULE. 247 S. (einseitig bedruckt), geb., sfr. 15,80, öS. 107,45, Rex-Verlag, Luzern, 1967 [3175].

Dem Autorenkreis geht es um einen lebensnahen Religionsunterricht, der zu einer religiösen Lebenshaltung führt, die der jeweiligen Entwicklungsstufe gemäß ist und zugleich den Grund legt für die organische religiöse Weiterentwicklung zu einer reifen, erwachsenen Religiosität. In der grundlegenden „Religionsmethodik“ wird betont, daß der Religionsunterricht „in polarer Ergänzung die religiösen Seelenkräfte wecken und pflegen als auch zum verstandesgemäßen Erkennen und Begreifen der Heilswirklichkeiten führen“ muß. Für die Stoffauswahl soll das Ordnungsprinzip mehr psycho-logisch als sach-logisch sein. Nach diesen Grundsätzen seien auch die Religionslehrbücher neu zu erstellen. Der II. Teil des Buches gibt Einblicke in die praktischen Möglichkeiten des Religionsunterrichts, wobei herausgestellt wird, wie in den einzelnen Entwicklungsphasen der Herzens- bzw. der Verstandesbildung der Vorzug zu geben ist. Der III. Teil bringt Gedanken zur allgemeinen Didaktik und Methodik.

Das „Arbeitsbuch“ (für das 4. bis 7. Schuljahr) setzt die Erkenntnisse der „Religionsmethodik“ in die Praxis um, indem es nicht „Katechismus“ sein will, der ein „rein quantitatives Stoffprogramm“ bewältigt, sondern eine „Hilfe zur Erhellung der religiösen Erfahrung jedes einzelnen Schülers“. *P. Rupert Schindlauer*

M. Behnke – M. Lorentz: MEIN KLEINES BUCH VOM GROSSEN GOTT. Bilder von Paul König. Gebetbüchlein für Kinder. Gebunden, glanzkaschiert, 30 S., DM 4,80. Bernwald-Verlag, Hildesheim [3199].

Texte in Versform zum Verständnis vorschulpflichtiger Kinder. Farbenfrohe Bilder geben die Schönheit der Schöpfung, die Ereignisse der Erlösung und die Hauptteile der Meßfeier wieder. Ein fröhliches kleines Buch vom großen Gott.

Leopold Marboef: BILDER-MESSBUCH für Kinder. 20 Seiten mit vielfarbigen Bildern und kurzen Texten. Glanzeinband, DM 3,50. Verlag Ars Sacra, München [3191].

Mit diesem Meßbuch: bunt in der Farbe, künstlerisch in der Zeichnung, fromm im Inhalt, lernt das Kind, Christ zu sein. Dies ist beste religiöse Erziehung durch einen kinderreichen Vater, der in der Kriegsgefangenschaft das Malen lernte.

Notker Eckmann: KLEINE GESCHICHTE DES KREUZWEGES. Die Motive und ihre künstlerische Darstellung. 66 S. Text, 46 Bilder, Ln., DM 13,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg [3214].

Mit großem Verständnis und Einfühlungsvermögen wird die ganze bisherige Entwicklung der Kreuzwegdarstellung aufgezeigt, angefangen von den ersten bildlosen Kreuzwegen über die später reich erzählenden Szenen bis zu den erstaunlichen Ausagemöglichkeiten der christlichen Künstler der Gegenwart. Eine Hinführung zur tiefinnerlichen Neubesinnung des Leidensweges.

Walter Nigg – Wilhelm Schamoni: DAS LEBEN DES HEILIGEN AMBROSIIUS. Heilige der ungeteilten Christenheit, dargestellt von den Zeugen ihres Lebens. Die Vita des Paulinus und ausgewählte Texte aus den Werken des Heiligen und anderen Zeitdokumenten. Eingeleitet von Ernst Dassmann. 156 S., Ln., DM 12,80, Patmos-Verlag, Düsseldorf [3215].

Vom heiligen Ambrosius, Schöpfer des Kirchengesanges, wortgewaltiger Prediger, mutiger Vorkämpfer des Glaubens gegen Häresie und weltliche Macht, in diesem Buch wird uns sein abgerundetes Lebensbild vor Augen gestellt, das auch der heutigen Zeit noch sehr viel zu sagen hat.

Heinrich A. Mertens: DIE MESSIASTROMPETE. Geschichten vom Herzen Gottes und der Welt der Menschen. 296 S., mehrfarbig illustriert von Lea Auvö. Ln., DM 17,80. Verlag J. Pfeiffer, München [3226].

Erstkommunionbuch in glücklicher Verbindung zwischen gründlicher wissenschaftlicher Kenntnis der Bibeltheologie und reizender Erzählkunst, die sich gut auf kindliche Denk- und Sprechweise einzustellen vermag. In die Welt Gottes führen diese Geschichten und in die Welt der Menschen, in der schon die Kinder immer besser lernen sollen, Gottes Liebe zu verbreiten. Das Buch ist ein wertvolles Geschenk, das die Kommunionkinder weit über den Festtag hinausbegleitet.

Otto Betz: SAKRAMENT DER MÜNDIGKEIT. Ein Symposium über die Firmung. 213 S., kart. DM 10,80. Werkbuch Nr. 65, Pfeiffer-Verlag, München [3195].

Sieben Fachleute diskutieren über Bedeutung, Altersstufe, Auftrag und seelsorgliche Möglichkeiten der Firmung.

CHRISTUS DER HERR. Ein Evangelium für junge Menschen. Aus dem Französischen von R. Tschudy, Illustr. v. Chica. Großf., 128 S., 17 Bildt., DM 18,40, Verlag Ars sacra, München [3176].

Als Glanzlichter der Frohen Botschaft werden die Heilsbegegnungen der Menschen mit Christus durch Kommentar, Bibeltext und Bild der Jugend vorgestellt.

R. Kleiner OSB

„Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg“, herausgegeben von Helmut Gehring:

Heft 3: KIRCHENBAU UND LITURGIEREFORM. Beiträge von Otto Bechtold / Walter Dürig. 48 S., geh., DM 4,20 [3211].

Heft 4: ÜBER DAS BISCHÖFLICHE AMT. Beiträge von P. Kardinal Marella / Klaus Mörsdorf / Wolfgang Müller / Karl Rahner. 84 S., geh. DM 6,40 [3212].

Heft 11: GRUNDFRAGEN DER ZUSAMMENARBEIT VON PRIESTER UND LAIEN. Beiträge von Klaus Mörsdorf/Hermann Moog/Julius Schäuble. 48 S., geh., DM 2,80, Badenia-Verlag, Karlsruhe [3213].

Himmlische Scharen lasset laute Lieder ertönen,
feiert ihr doch, einander Glück wünschend, heute die Hochzeit des
Königs.

Neues Licht schon lichtet die Erde, vertreibt die alten finsternen
Schwaden.

Aufsperre Gnade von oben die lange versperrten Königshallen.
Begnadete Mutter, allein unberührt, ewigen Gottes Gebärerin,
gesegneten Leibes stehst du da, ohne daß dich ein Mann erkannt.
Wir alle versammelt bitten dich, Herrin, löse uns alle Sündenschlingen,
Jungfrau, immerfort selig.

Würdig warst du, den Sündenvertilger in verschlossenem Leibe zu
tragen,

der alles lenket oben und unten.

Ihn loben seine Gemächte, sich freuend des guten Wesens,
davon sie leben.

Mit unseren ganz geringen Gesängen geben wir, wessen wir
schuldig sind,

Ihn um die Gnade inständig bittend, daß er uns ruhige Zeiten
beschere,

friedreichen Lebens uns zu erfreuen, nützliche Gaben den Knechten
schenkend.

Auflöse die zwischen uns wütenden Kämpfe,
führe uns, sind wir gestorben, zur Stätte, die wir verließen,
die nicht Tod noch Böses kennt, wo er zur Rechten des Vaters sitzt,
Herrscher mit Ihm, ewig mit Ihm durch alle Bereiche,
mit Ihm mächtig allen Aionen, ob gegenwärtig oder zukünftig,
in Ordnung obwaltend.

Mit seligen Ehrengaben bedenkt Er alle Gerechten
dort, wo das hellste Licht wahrhaft erstrahlt:
ewiges Heil, unser herrlicher Ruhm.

Prosa des 11. Jh. aus Gallien
Übertragen von P. Thomas Michels OSB.

ZUR ERNEUERUNG DER LITURGIE DES BUSSAKRAMENTES

Wenn man die Neuerscheinungen der letzten Jahre aus dem Bereich der Liturgie genauer verfolgt, so muß man feststellen, daß die Fragen zur Gestaltung der Liturgie des Bußsakramentes im Hinblick auf ihre pastorale Wirksamkeit und theologische Aussagekraft in Büchern, Broschüren und Zeitschriftenartikeln zunehmend in den Vordergrund treten. Es handelt sich hier um ein Phänomen, das nicht auf ein bestimmtes Land mit seiner je eigenen Problematik abgegrenzt bleibt, sondern in allen Ländern, die eine einigermaßen eigenständige theologische Literatur aufweisen können, immer stärker zum Durchbruch kommt.

Welche Gründe sind nun dafür verantwortlich, daß diese Diskussion immer breiteren Raum einnimmt? Da die folgenden Ausführungen nicht in erster Linie diesen Gründen nachgehen, sondern sich mit der liturgischen Erneuerung des Bußsakramentes beschäftigen sollen, sei nur der eine oder andere Grund ohne Anspruch auf Vollständigkeit angeführt.

Das Unbehagen

Eine erste Begründung für das Anwachsen der Literatur zum Thema Bußsakrament kann man darin erblicken, daß um ein möglichst umfassendes Verständnis der Sünde im eigentlichen Sinn, die den Menschen aus der Lebensgemeinschaft mit Gott löst, der Todsünde, umgesehen wird. Immer stärker stellt sich die Frage, was ist eigentlich Todsünde, was gehört von seiten des handelnden Menschen dazu, daß er eine solche Schuld auf sich lade, die ihn für immer von Gott, seinem Ursprung und letztem Ziel zu trennen vermag. Man hatte im Durchschnitt sehr schnell eine Antwort zur Hand, denn die Kasuistik hatte alles genau eingeteilt, für jede Verhaltensweise des Menschen gleich ein bestimmtes Schubfach offen und mit diesen Rezeptantworten die Bände der Moralbücher gefüllt. Heute stellt sich die Frage, ob man wirklich so en passant sich die ewige Verdammnis zuziehen kann, ob ein Kind, ein Jugendlicher, die im weltlichen Bereich, sei es vor Gericht oder in anderen Situationen aufgrund ihrer noch mangelnden Persönlichkeitsformung nicht „voll ernst genommen werden“, oder besser gesagt, nicht die volle Rechtsfähigkeit und Verantwortlichkeit für ihre Handlungen haben, kann ein solcher Mensch sich in bezug auf sein ewiges Heil so eindeutig und endgültig entscheiden, daß diese Entscheidung eine Entscheidung für immer bedeute, was doch „ewige Strafe“ besagen will? Sicher heißt es in der Prinzipienlehre der Moraltheologie, daß plena attentio und intentio und materia gravis notwendig seien, doch in der Praxis wurde vieles simplifiziert, was nicht ohne Auswirkungen auf die Praxis und auf die Einstellung zum Bußsakrament blieb.

Ein weiterer Punkt, der schon näher an unser Thema heranzuführt, ist das alarmierende Nachlassen der Beichtpraxis in allen Ländern. Man kann dies als eine Konsequenz des Unbehagens am Sündenverständnis auffassen, aber das ist nicht alles. Es erweckt fast den Eindruck, als ob seit der Abschaffung des Fastengebotes in der bisherigen Form, die Katholiken nicht mehr wüßten, was sie beichten sollten. Hier zeigt sich ein weiterer wunder Punkt, die mangelnde Gewissensbildung und Persönlichkeitsformung der Gläubigen, wurde doch die Gewissenserforschung, angefangen von der ersten Schulbeichte immer mehr zur Schablone und damit zu einer Farce. Das Sündenbekenntnis des Durchschnittskatholiken macht dies jedem Seelsorger hinreichend klar. Ein weiteres Motiv für das Nachlassen der Beichtpraxis gerade der Eheleute: die

traditionelle Lehre der Kirche über die Zielsetzung des ehelichen Verkehrs. Trotz aller Bemühungen katholischer Moraltheologen in den letzten Jahren um eine Vertiefung der personalen Sicht, hat hier die Stellungnahme des Papstes eine neuerliche Verhärtung ergeben. Die Folgen dieser Haltung: Eheleute in den besten Jahren haben im Beichtstuhl Seltenheitswert.

Auch die Praxis der Andachtsbeichte gibt zu Bedenken Anlaß. Es sei hier keineswegs Sinn, Zweck und Wert der Andachtsbeichte in Frage gestellt, sondern nur darauf hingewiesen, daß der konkrete Vollzug, die tatsächlich praktizierte Form vielfach dazu beitrage, das Unbehagen zu verstärken. Denken wir etwa an das Bekenntnis „Wie gehabt“ und den generell genormten Standardzuspruch, der für alles und jedes paßt und ein, trotz aller Einwände wesentliches Moment der Andachtsbeichte, die geistliche Führung, illusorisch werden läßt. In manchen Fällen kann die Praxis der Andachtsbeichte unter Umständen Anlaß geben, daß das Wissen um andere Formen der Vergebung sogenannter läßlicher Sünden verkümmert, wie die praktizierte Nächstenliebe (vgl. 1 Pe 4/8: „Die Liebe deckt eine Menge Sünden zu“), die verschiedenen „guten Werke“, die Selbstbeherrschung, die Vertiefung der persönlichen Bindung an Gott und Christus durch Gebet, Schriftlesung, Eucharistie usw. . . . Der Durchschnittskatholik ist doch der Ansicht, „man braucht nur zur Beichte gehen, und dann ist alles wieder in Ordnung!“

Was nun den Ritus selbst betrifft, so kann man ihm den Vorwurf nicht ersparen, daß er einen übertriebenen Individualismus fördert, bzw. mit sich bringt. Aus dem neuen Erwachen des Kirchenbewußtseins als der Zugehörigkeit zur in Christus dem Herrn begründeten Gemeinschaft, ergibt sich die Frage, wie verhält sich dazu der Ritus des Bußsakramentes, wo bleibt die Kirche, wo wird ihre Funktion sichtbar? Gewiß, man weiß, daß der Priester als Repräsentant der Kirche das Bekenntnis entgegennimmt und auch die Lossprechung erteilt, aber sind damit die Möglichkeiten an Ausdrucksformen erschöpft? Man denke nur an die Bußfeiern der alten Kirche, wo im Ritus selbst die Fürbitte und Mithilfe der Gemeinde sichtbar wurde. Bis vor kurzem fand sich im Pontificale Romanum noch der Ritus der Bußauflegung für den Beginn der Fastenzeit und jener der Lossprechung der Büsser am Gründonnerstag, der ihnen die Wiederaufnahme in die Gemeinde brachte und damit das Recht auf die volle Communio, die Eucharistie des Osterfestes. Der Ritus bildete nur mehr ein anachronistisches Element ohne jede praktische Bedeutung, so daß er fast mehr der Kuriosität halber abgedruckt wurde, ohne irgendeine konkrete Auswirkung in das Leben der Kirche in Richtung auf gemeinsame Bußfeiern zu haben.

Auswirkungen des Konzils

In seiner Liturgiekonstitution sagt das Konzil kurz und bündig, daß Ritus und Formeln des Bußsakramentes so revidiert werden sollen, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken (art. 72). Damit ist zwar einerseits die Notwendigkeit einer Erneuerung betont, jedoch nicht viel über die konkreten Aufgaben bei dieser Erneuerung ausgesagt. Man kann darunter sehr viel zusammenfassen, man kann aber auch der Ansicht sein, daß nur wenig zu ändern sei.

Aus verschiedenen weiteren Konzilsdokumenten ergibt sich jedoch mit hinreichender Klarheit, woran das Konzil im vorliegenden Artikel wohl gedacht haben mag. So müßte auch im Ritus ausgedrückt werden, daß die Natur der Sünde in einer Beleidigung Gottes und einer Verwundung der Kirche besteht

(Lum. Gent. art. 11) und daß deshalb das Bußsakrament nicht bloß die Versöhnung mit Gott erteilt, sondern zugleich auch die mit der Kirche (Lum. Gent. art. 11 und Priesterdekret art. 5), es bleibt jedoch offen, welche Versöhnung im Bußsakrament als primär anzusehen ist. Weiters hat für die Gestaltung des Ritus der Hinweis eine Bedeutung, daß die Sünde immer Auswirkungen auf die Gemeinschaft mit sich bringt und daß in der Buße selbst die Kirche ihre Mithilfe und Fürsprache für den Bußwilligen einsetzt (Liturgiekonst. art 109 b).

Weitere allgemeinere Forderungen des Konzils betreffen eine stärkere Berücksichtigung der Heiligen Schrift in den verschiedenen Riten, was auch für die Liturgie des Bußsakramentes im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten gelten soll (Liturgiekonstitution art. 35/1), dann die Einfachheit, Klarheit und Verständlichkeit der Riten und Texte (Liturgiekonst. art. 34) den Hinweis, wo immer eine liturgische Feier mit Gemeinschaftsvollzug möglich sei, soll diese Form vorgezogen oder zumindest vorgesehen werden (Liturgiekonst. art. 27). Unter diesen Voraussetzungen gilt es nun zu prüfen, wo und in welcher Weise die Erfüllung dieser Forderungen bei der Erneuerung von Riten und Formeln der Liturgie des Bußsakramentes möglich ist.

Die erneuerte Liturgie des Bußsakramentes

Da die bereits erstellten Riten mit den vorgesehenen Texten noch nicht veröffentlicht sind, ist es nicht möglich, auf die konkreten Details einzugehen, wohl aber kann man in großen Umrissen skizzieren, wie diese Erneuerung unter Voraussetzung der vorhin genannten Hinweise und Forderungen des Konzils vorzunehmen ist.

1. Die Versöhnung mit der Kirche

Im bisherigen Ritus des Bußsakramentes ist dieser Aspekt weder in den Riten noch in den Texten zum Ausdruck gekommen, sieht man vom Hinweis ab, daß dem Beichtenden innerhalb des Bußsakramentes auch die Befreiung von Exkommunikation zuteil werde. Eine positive klare Formulierung, daß im Bußsakrament auch die Aussöhnung mit der Kirche vollzogen werde, — ob durch die Aussöhnung mit Gott oder eher umgekehrt (daß durch die Aussöhnung mit der Kirche die Versöhnung mit Gott gleichsam „ratifiziert“ werde) — fehlte in den bisherigen Texten. Es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, daß in der Lossprechungsformel diese Aussöhnung mit der Kirche oder besser gesagt, die Aufnahme in die volle Lebensgemeinschaft ihren Ausdruck finden muß.

Mit dieser Betonung der Gemeinschaft der Kirche hängt eine andere theologische Aussage engstens zusammen, die bisher ebenfalls in den Texten fast völlig unter den Tisch gefallen ist, nämlich der Hinweis, daß diese Aussöhnung in der Kraft des Lebensprinzips der Kirche, ihrer „Seele“, des Heiligen Geistes erfolgt. Die Stelle Jo 20/23: „Empfanget den Heiligen Geist, denen ihr die Sünden nachlaßt, sind sie nachgelassen . . .“ wie auch die dem Osten eigene Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche haben mitgeholfen, daß in der erneuerten Lossprechungsformel dieses Wirken des Heiligen Geistes eigens erwähnt werden soll.

Betrafen diese Hinweise die Texte der Liturgie des Bußsakramentes, so ergibt sich aus der Geschichte des Ritus auch die Möglichkeit, in sichtbaren Zeichen diese Versöhnung mit der Kirche, die Wiederaufnahme in die volle

Lebensgemeinschaft auszudrücken. Die alte Kirche kannte als Ausdruck der Wiedereingliederung die Handauflegung, die den sakramentalen Ritus bildete. Mit der Einführung der Privatbeichte im Mittelalter geriet sie langsam in Vergessenheit, wurde jedoch im *Rituale Romanum* von 1614 wenigstens in einer verkümmerten Form wiedereingeführt, da eine Rubrik den Priester anwies, bei Beginn des Gebetes „*Indulgentiam*“ die rechte Hand zu erheben. Der vergitterte, dunkle Beichtstuhl und die damalige Sakramententheologie trugen dazu bei, daß der Ritus kaum ins Bewußtsein drang. Da ihm jedoch eine ehrwürdige Tradition zugrundeliegt, ihm auch eine große Aussagekraft zukommt, scheint es zweckmäßig und richtig, ihn in seiner ursprünglichen Form wieder einzuführen, zumindest in einem Beichtzimmer oder bei Gemeinschaftsfeiern, — in einem vergitterten Beichtstuhl wird nicht mehr als ein Erheben der rechten Hand sinnvoll sein.

2. Der Gemeinschaftsaspekt

Da wir die Sünde nicht als ein isoliertes Geschehen sehen dürfen, das sich ausschließlich zwischen Gott und dem einzelnen Menschen vollzieht, sondern seine Auswirkungen auf die Gemeinschaft hat, ist es notwendig, diesen Gemeinschaftsbezug auch in der Wiedergutmachung, in der Buße und im Sakrament der Buße sichtbar werden zu lassen. Außerdem ist ja die Gemeinschaft der Kirche, und das ist ein weiterer Punkt, vor allem in ihren Heiligen, durch ihre Fürbitte und Mithilfe an der Wiedereingliederung des Sünders beteiligt. Dazu kommt noch die Empfehlung der Liturgiekonstitution (art. 27), daß, wenn möglich, die Feier von Eucharistie und Sakramentspendung in einem Gemeinschaftsvollzug vorzuziehen oder zumindest vorzusehen ist. Im hergebrachten Ritus der Einzelbeichte kann dies dadurch geschehen, daß bei Zusammenkommen mehrerer Pönitenten oder bei einer Gemeinschaft alle Elemente des Bußsakramentes in Gemeinschaft vollzogen werden, ausgenommen natürlich das Sündenbekenntnis. Es kann also auch, nachdem alle gebeichtet haben, die Lossprechung gemeinsam erfolgen. Daß in diesem Fall der Ritus der Einzelbeichte eine Umgestaltung entsprechend den Regeln einer Gemeinschaftsfeier mit gemeinsamem Singen und Beten in Form eines Wortgottesdienstes erfahren kann, ist selbstverständlich.

Da unter gewissen Umständen nach der gegenwärtigen Rechtslage die sakramentale Lossprechung ohne vorhergehendes Einzelbekenntnis der Sünden erfolgen kann (vgl. Instruktion der S. Paenitentiarie vom 25. 3. 1944 — DS 3834 s), so war auch für diese Fälle, die nicht bloß die Situation einer Todesgefahr, sondern auch andere schwerwiegende Gründe vor Augen haben, ein Ritus zu erstellen, der nicht bloß einen gültigen, sondern auch möglichst fruchtbaren Empfang des Sakramentes gewährleisten oder zumindest ermöglichen sollte.

Bezüglich der Texte ergab sich die Möglichkeit, den Gemeinschaftscharakter vor allem im Rahmen einer gemeinsamen Feier zu betonen, sei es in den Gebeten, in den Gesängen oder auch durch Fürbitten. Das Mitwirken der Kirche besonders in ihren Heiligen an der Versöhnung kam bisher schon im Confiteor und im Gebet „*Passio Domini nostri . . .*“ zum Ausdruck; letzteres Gebet wurde in diesem Sinn leicht überarbeitet.

Aus diesen Hinweisen kann man ersehen, daß dem Anliegen im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten in den Riten wir auch den Texten Rechnung getragen wurde, wobei in den meisten Fällen dem einzelnen Priester eine relativ große Freiheit in der Gestaltung angeraumt wird.

3. Bedeutung der Heiligen Schrift

Da eine Vertiefung der Bußgesinnung und damit auch ein fruchtbarer Empfang des Bußsakramentes immer nur aus einer Konfrontierung mit Gott und seinem Wort möglich ist, sollte der Heiligen Schrift in der Liturgie des Bußsakramentes eine bedeutende Stellung zukommen, die bisher jedoch überhaupt nicht vorgesehen war. Der Schriftlesung im Bußsakrament einen Platz zuzuweisen, war deshalb eine Notwendigkeit. Natürlich muß die Form dem jeweiligen Ritus angepaßt sein: bei einer Einzelbeichte könnte der Priester einen Schrifttext vorlesen, darauf zu einer Meditation einladen, bei einer Gemeinschaftsfeier sind in einem Wortgottesdienst mehr Möglichkeiten gegeben; ein eigenes Lektionar soll Texte des Alten und Neuen Testaments dafür bereitstellen. Auch dem deutenden Wort der Homilie kommt ein besonderes Gewicht zu, wird dadurch ja die Möglichkeit erschlossen, die wesentlichen Aspekte von Sünde, Schuld, Umkehr, Erlösung und Berufung des Christen darzulegen, sowie auf die notwendigen Voraussetzungen und Konsequenzen des Bußsakramentes hinzuweisen.

Damit wären die wichtigsten Aspekte, die entsprechend den Weisungen des Konzils in der Erneuerung der Liturgie des Bußsakramentes ihren Ausdruck finden sollen, kurz gestreift. Es bleibt nur zu erwarten, daß aus der Erneuerung der Liturgie in Riten und Texten auch eine Erneuerung der Bußpraxis und Bußgesinnung erfolge.

Salzburg

Dr. Franz Nikolasch

WORÜBER SICH ANKLAGEN?

„Ich klage mich immer über das gleiche an“, werden wahrscheinlich 90 Prozent aller Befragten als hauptsächliches Argument gegen die Beichte vorbringen. Viele fügen hinzu: „Also, wozu eigentlich?“

Versuchen wir, dieser Schwierigkeit Schritt für Schritt nachzugehen.

SICH ÜBER DIE IMMER NEUEN TATEN, NICHT ABER ÜBER DIE IMMER GLEICHBLEIBENDEN SÜNDENWURZELN ANKLAGEN

Ob Christus den Leib oder die Seele heilt, immer leistet er „ganze Arbeit“. Wenn er zu dem Gelähmten spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben“, so ist dies keine leichthin gesprochene Phrase. Er beweist so auf der Stelle, indem er es durch ein Wunder bezeugt, daß „der Menschensohn Macht hat auf Erden Sünden zu vergeben“ (Lk 5, 17–26). Der Gelähmte steht auf und geht. Aber die innere Heilung ist keine weniger wirkliche oder minder eindrucksvolle *Neuwerdung* als die äußere. Alles was in unserem vergangenen Leben falsch oder fehlerhaft war, weil gegen oder ohne Christus getan, dies alles verzeiht er gemäß seiner Verheißung und macht es wieder gut, indem er es in jene vollkommene Genugtuung einschließt, die er für uns alle auf Kalvaria geleistet hat.

Eine solche Erlösungstat, die noch dazu der sündigen Tat *nachfolgt* und daher schon Geschehenes umwandelt, ist die höchste Offenbarung der göttlichen Allmacht und Barmherzigkeit; sie ist, wie die Liturgie lehrt, wunderbarer als der erste Schöpfungsakt²⁾. Sie ist „eine neue Schöpfung; das alte Sein ist vergangen; siehe, ein neues Sein ist geworden. Das alles aber ist aus Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung übertragen hat“ (2 Kor 5, 17–18). Um seinen Aposteln und deren Nachfolgern ein so erhabenes Amt zu übertragen, mußte Christus ihnen den *Creator Spiritus*, den schöpfungsmächtigen Geist mitteilen: „Er hauchte sie an und sprach zu ihnen: Empfanget den Heiligen Geist: Deren Sünden ihr nachlaßt, denen sind sie nachgelassen“ (Joh 20, 22–23).

Da diese Sünden also in Wahrheit im Herrn zunichte gemacht worden waren, braucht kein Wort mehr über sie verloren zu werden. Es kommt gar nicht in Frage, daß wir bei der nächsten Beichte „dieselben Sünden“ vorbringen könnten. Das ist es aber offensichtlich nicht, was die oben angeführte Klage ausdrücken wollte. Die Beichtenden bedauern vielmehr, daß ihre diesmalige Anklage der vorausgegangenen so stark ähnelt, daß sie beide Male in den nahezu gleichen Sätzen ausgedrückt werden kann: „Wie eine Schallplatte!“ Wir betonen dieses Unbehagen deswegen so stark, weil es uns ermöglicht, den nahezu unmerklichen Unterschied zwischen *Sünden gleicher Gattung* und *gleichen Sünden* aufzudecken. Gerade diese Verwechslung ist es aber, die mehr als alles andere jenes gewisse Unbehagen der Beichte gegenüber bewirkt. Weil unsere Anklagen einander stets so ähneln, gewinnen wir den Eindruck, daß sie nutzlos, ja sogar in gewissem Sinn abwegig sind. Sollte sich Gott mit einer so stereotypen, schattenhaften und blutleeren Sündenliste begnügen können?

Das Sünden-Gefälle

Gewiß, unsere Sünden sind wenig abwechslungsreich; das liegt jedoch an der Struktur unseres Wesens. Wir nehmen schnell gute oder schlechte Eigenschaften an. Es bedarf nicht vieler Akte, um eine Furche zu ziehen, die bald zu einem Geleise wird, auf dem man wie von selbst weiterfährt. Schon die geringste Unachtsamkeit kann das Gefälle so stark werden lassen, daß es unwiderstehliche Anziehungskraft erhält. Mag das Laster jedoch mehr oder weniger tief eingewurzelt sein, es gehört einfach zu seinem Wesen, uns ständig zu *Akten gleicher Gattung* anzureizen³⁾.

Mehr noch: jeder gegenteiligen Behauptung zum Trotz müssen wir daran festhalten, daß die Welt des Bösen viel begrenzter ist als die des Guten. Den Moralisten ist es schon seit langem gelungen, den Katalog aller nur möglichen und unmöglichen Laster aufzustellen. Nur einem besonders verschlagenen Sünder könnte es gelingen, ein wirklich neues Laster zu erfinden. Um beim guten Durchschnitt zu bleiben, kommt man nicht leicht über die sieben Hauptsünden hinaus, die richtiger *Hauptlaster* genannt werden sollten. Niemanden gibt es, der nicht mehr oder weniger von ihnen befallen wäre, selbst wenn je nach Temperament oder verschiedenen Situationen ein Laster die

²⁾ Vgl. die Kollekte des 10. Sonntags n. Pf.: „Herr, du offenbarst deine Allmacht vor allem durch Nachsicht und Erbarmen...“ und das Opferungsgebet der Messe: „Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert...“.

³⁾ Die Theologen bezeichnen die Laster als *habitus* (dauernde Haltungen), um anzudeuten, daß sie in unserem Sein tiefer eingewurzelt sind als bloße „Gewohnheiten“ (*habitudines*).

Oberherrschaft gewinnt, indem es die anderen zum Schweigen bringt oder sie sich dienstbar macht.

Wenn wir daher bei unserer Anklage das *Laster selbst* im Auge haben, werden wir uns selbstverständlich unser ganzes Leben lang über den einen und ewigen Fehler anzuklagen haben. Von ihrem Wesen her sind ja die Laster, besonders die „Hauptlaster“, beständige, dauerhafte Neigungen und Einstellungen, die wir wahrscheinlich erst im Augenblick unseres Todes endgültig entwurzelt haben werden. Deshalb werden wir uns unser Leben lang des entmutigenden Eindrucks nicht erwehren können, zum Bußsakrament die immer gleichbleibende Materie mitzubringen.

Die Einzigartigkeit jeder Sünde

In Wirklichkeit wird jedoch etwas ganz anderes von uns gefordert. Wenn die Kirche verlangt, daß wir unsere *Sünden* bekennen, so geht es dabei um sündige *Taten*. Da wir in unseren schlechten, oft gegensätzlich wirkenden Verhaltensweisen eingeschlossen sind, werden zwar alle unsere Fehler eine gewisse Familienähnlichkeit besitzen. Mit bedauerlicher Regelmäßigkeit wird z. B. der eine in der gleichen Situation den gleichen Menschen wütend anfahren, der ihn ärgert oder ihm auf die Nerven geht; ein anderer wird keine Gelegenheit vorübergehen lassen, um über den Nächsten herzufallen; andere verfallen immer wieder dem Hochmut, dem Egoismus, der Mutlosigkeit oder der Sinnlichkeit. Da ihre Fehler der gleichen Quelle entspringen, werden sie gewöhnlich auch gleichartig sein. Weil uns aber nicht allzuvielle Ausdrücke dafür zur Verfügung stehen und uns außerdem empfohlen wird, uns möglichst einfach, kurz und klar anzuklagen, ist es sehr wahrscheinlich, daß wir nur bekennen werden, zornig oder hochmütig gewesen zu sein, üble Nachrede geübt, es an Hoffnung und Liebe fehlen gelassen oder einfach „gegen das sechste Gebot“ gesündigt zu haben.

In diesem Fall wäre allerdings ein Bekenntnis, das sich mit der bloßen Nennung einer gänzlich undifferenzierten Gattung begnügt, doch etwas zu kurz und bündig; hier wird ja eindeutig verlangt, das Vergehen selbst sowie die Begleitumstände genau anzugeben. Im allgemeinen gehört es jedoch zum Wesen unserer Sprache, die einzelnen Dinge nur durch Nennung ihres Oberbegriffes erreichen zu können: „Haus“ z. B. umfaßt alle Arten von Wohnbauten; „Schloß“ oder „Hütte“ alle Gebäude dieser Art. Wir werden daher bei jeder Anklage die gleichen Worte gebrauchen müssen, sooft wir in den gleichen Fehler zurückgefallen sind. Ja sie können ebensogut den Fehler selbst oder das Laster bezeichnen. Die Anklage: „Ich war hochmütig“ z. B. kann sich sowohl auf jenen bestimmten Gedanken oder jene Tat wie als auch auf die Tendenz beziehen, sich zu überschätzen, die die Quelle jener Tat ist. Wesentlich ist nur, daß der Beichtende sich klar bewußt ist, wovon er spricht. Er klagt sich über *diese* Sünde an, die er an jenem Tag, in jener Situation begangen hat.

Daher geht es bei der Beichte um einen bestimmten, einzelnen Akt, der sich von allen anderen der gleichen Kategorie und von allen vorhergehenden Taten unterscheidet. Mögen dieselben auch schon vergeben worden sein, diese neu dazukommende verlangt ebenfalls danach, durch die Absolution vergeben zu werden. Mag auch die Lossprechung mit den gleichen Worten vollzogen werden, wie das vorige Mal, so bringt sie doch eine neue, einmalige, ebenso unerläßliche Gnade Gottes mit sich, die von neuem die Erlösung dieses neuen Abschnittes unserer Vergangenheit bewirkt.

Unser Alltag ist von gleichbleibenden, täglich wiederholten Akten durchwoben: Aufstehen, sich waschen, essen usw. Dennoch wird uns das Gewohnheitsmäßige, ja nahezu Mechanische dieser Handlungen nie an ihrer Berechtigung zweifeln lassen. Ihre Nützlichkeit ist offensichtlich, weil sie jedermann sieht. Der Staub des heutigen Tages gleicht dem gestrigen aufs Haar und doch muß er weggekehrt werden.

Ist unsere Seele weniger wirklich, weniger kostbar als ein Fußboden? Nichts gleicht einander so wie die Sünden, die wir Tag für Tag begehen — und dennoch sind sie jedes Mal eine neue Materie. Um uns von diesem Schmutz zu reinigen, der an uns haftet, brauchen wir uns — wie beim Kehren oder Waschen — nicht um die Originalität, sondern nur um die Wirkung der Gegenmaßnahme zu kümmern. Es ist nicht nötig, daß unsere Anklage oder die Lossprechung etwas Einmaliges sei: es genügt, daß unsere Vergangenheit in ihrer trübseligen Banalität desavouiert, dem Herrn anvertraut und von ihm erlöst wird.

BIS ZUM HERZEN VORSTOSSEN, AUS DEM ALLES BÖSE STAMMT

Nun müssen wir nur noch fragen, ob wir durch das bloße Bekennen jener Akte, die unsere Sünden ausmachen, auch wirklich unser eigentliches Leben erfassen und so zu einer genügend tief reichenden Läuterung unserer Existenz gelangen.

Ich möchte hier nicht von dem eigenartigen Widerspruch reden, der oft zwischen dem Bekenntnis eines Beichtenden und seiner wirklichen Situation besteht. Wäre es nicht ganz widersinnig, wenn sich z. B. ein Mann, der für seine Familie und seinen Beruf verantwortlich ist, auf solche Weise anklagt, daß der Beichtvater nicht unterscheiden kann, ob er verheiratet ist oder nicht und welcher Art seine Berufspflichten sind? Diese echten Verantwortlichkeiten werden jedoch in der Anklage oft gar nicht erwähnt. Die Schuld daran liegt zweifellos in der Tatsache, daß der Beichtende seine Gewissensforschung immer noch ungefähr so macht, wie er es als Kind im Katechismusunterricht gelernt hat. Seither ist er zum Erwachsenen herangereift; sein Verstand und seine Leidenschaften gelangten zur Entfaltung. Auch die Gelegenheit zur Sünde ist nicht mehr die gleiche wie in der Kindheit. Seine Anklage hätte daher diesen Entwicklungsprozeß mitmachen müssen. Seine Gleichgültigkeit in diesem Punkt ist umso unverzeihlicher, als er sich sicher bemühte, in seinen beruflichen Kenntnissen sowie in seiner Allgemeinbildung auf dem laufenden zu bleiben. Hätte er auch nur ein Minimum an diesbezüglichen Anstrengungen aufgebracht, so hätte es ihm nicht an Möglichkeiten dazu gefehlt: Anleitungen zur Gewissensbildung für Erwachsene⁴⁾, Bußliturgien, die hoffentlich bald in allen Pfarren abgehalten werden, und bei denen ins einzelne gehende, dem Erwachsenen entsprechende Themen zum Überdenken vorgelegt werden. Ferner sollte auch die *Revision des Lebens*⁵⁾, überall dort, wo sie geübt wird, in irgendeiner Weise auf die Beichte hinzielen und dieselbe befruchten.

⁴⁾ Z. B.: J. Lebreton und Th. Suavet, der schwierige Alltag des Christen, Luzern 1952.

⁵⁾ Die „Revision des Lebens“ entstand in den Kreisen der katholischen Arbeiterjugend (J. O. C.) Belgiens und Frankreichs und fand seither immer weitere Verbreitung. Sie besteht, wie ihr Name besagt, in einer Neubesinnung (Re-vision), einer Neu-Beurteilung der Vorfälle und Probleme des Arbeiterlebens im Licht des Evangeliums. (Anm. d. Übers.)

Die *Revision des Lebens* bietet uns die erwünschte Gelegenheit, die soeben angeschnittene Frage eingehender zu beleuchten. Wir sagten weiter oben, daß es besser sei, nicht die allgemeinen bösen Neigungen, sondern die sündigen Akte zu bekennen, die ihnen entstammen. Laufen wir dadurch aber nicht Gefahr, nur eine recht oberflächliche Zone unseres Lebens zu erreichen?

Unsere Taten stammen von uns, aber sobald wir sie gesetzt haben, beginnen sie schon, sich uns zu entziehen: dieser Zornausbruch, dieses unserem Nächsten hingeschleuderte giftige Wort, ja selbst der Gedanke, den man „Konzept“⁶⁾ nennt, weil er, einmal empfangen, wie eine Frucht heranreift, die sich vom Zweig lösen wird, um einen eigenen Existenz-Zyklus zu beginnen. All dieses von uns stammende Böse entfernt sich von uns, um selbständig seinen Weg zu laufen. So geht es z. B. mit einer Verleumdung, die wir nicht mehr widerrufen können. Wir wären übrigens von Herzen gern bereit uns vorzustellen, daß das von uns getane Böse mühelos von uns getrennt werden könnte. Von Zeit zu Zeit würden wir ein Sündenpäckchen herrichten – jede böse Tat sorgfältig mit einer Etikette versehen – aber das Ganze hätte nichts mehr mit unserem Ich zu tun. Es fiel uns umso leichter, uns dieses Päckchens zu entledigen, als wir dem Priester die Sorge überlassen könnten, es verschwinden zu lassen. Überdies wäre es eine nahezu schmerzlose Operation, da man uns nicht ins Fleisch zu schneiden bräuchte.

Unglücklicherweise zwingt uns die primitivste Ehrlichkeit unserer Erfahrung gegenüber zuzugeben, daß sich die Sache in Wirklichkeit ganz anders verhält. Die Sünden sind höchst selten isolierte Akte, die sich sozusagen im lauterer Zustand greifen ließen. Sie alle haben ihre Geschichte, ja oft ihre Vorgeschichte. Sie hängen von der ganzen Situation ab, in der das Böse aufkeimte, lange ehe es erkennbar war, dann entwickelte es sich, indem es sich von all dem nährte, das es sich assimilieren konnte. So entstanden unendlich viele Bande zwischen der heranwachsenden Begierde und unserem Ich, die sich in dem Maß verknüpften und verknüpften, als das Böse größere Gewalt über uns erlangte. Ist dann die Sünde einmal zur Reife gelangt und begangen worden, dann kann sie nicht mehr ausgemerzt werden, ohne daß unser ganzes Wesen in Erschütterung gerät und nun geläutert, geheilt, gefestigt und wiederhergestellt werden muß.

Das schuldige Herz

Der heilige Jakobus beschreibt diesen Prozeß folgendermaßen: „Jeder wird versucht, weil er von seiner eigenen Begierde gereizt und verlockt wird. Hat aber die Begierde einmal empfangen, gebiert sie die Sünde; die Sünde aber gebiert, wenn sie vollbracht ist, den Tod“ (Jak 1, 14–15). Und im Evangelium heißt es: „Was aus dem Munde kommt, stammt aus dem Herzen, und das macht den Menschen unrein. Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis und Lästerung“ (Mt 15, 18–19).

Das Böse geht also über den sündigen Akt hinaus, und zwar auf zweifache Weise: durch seine Folgen – die die eigentliche *Wiedergutmachung* verlangen, die sakramental durch die *Buße* ausgedrückt wird – und durch ihre tiefste Ursache, welche die *Zerknirschung* im vollsten Sinn des Wortes fordert.

⁶⁾ Das Wortspiel des Originals ist im Deutschen nicht ganz wiederzugeben: *concept* oder *conception* bedeutet sowohl Empfängnis als auch Begriff. (Anm. d. Übers.)

Das zerschlagene Herz

Da das Herz in erster Linie die Verantwortung für das Böse trägt, müssen wir es auch wirklich treffen und zerschlagen — was schon etymologisch dem Wort *contritio*⁷⁾ entspricht. Da aber die Sünde unserem ganzen Sein anhaftet, muß unser ganzes Leben umgestaltet, *bekehrt* werden.

Darauf kommt es vor allem an. Die Sünden sind schließlich nichts anderes als die Symptome eines tieferliegenden Übels. Gewiß lassen sie sich als Erstes feststellen — sie sind aber nur Zeichen, Alarmsignale. Wir müssen in ihnen die *Wirkung* dessen erkennen lernen, was in uns am gefährlichsten erkrankt ist. Auch die Laster — in dem Sinn, den wir weiter oben darlegten — sind ja selbst nur Auswirkungen dieses Krankheitsherdes.

Das Herz auf der Suche nach Ausflüchten

Die Wurzel, die all diese schlechten Früchte hervorbringt, ist — das Evangelium sagt es uns — unser Herz. Nicht, daß dieses von Gott erschaffene Herz in sich selbst schlecht wäre, sondern wir selbst haben es dazu gemacht. Unser Herz — der Ausdruck im biblischen Sinn verwendet — ist nicht in erster Linie der Sitz unserer Gefühle, sondern der Mittelpunkt unseres Wesens, in dem sich unsere Persönlichkeit, unser Ich konzentriert. Dieses Herz kann sich Gott öffnen oder seiner Liebe verschließen, sich seiner Gnade und seinem Ruf hingeben oder sich ihm widersetzen, um zu versuchen, sich eifersüchtig, wie ein verschlossenes Gefäß, für sich selbst zu bewahren. Meist ist ein solches Herz viel zu schlau, um sich klar, voll bewußt und frech gegen Gott aufzulehnen: geschickt weiß es sich gewöhnlich ins Halbdunkel zu flüchten: „Wer das Böse tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht“ (Joh 3, 20). Es verharrt in einer behaglichen Halb-Unbewußtheit und schwenkt „im süßen Taumel“ zum Bösen ab, um auf diese Weise kein allzu schlechtes Gewissen zu haben.

Spürt nicht jeder Mensch, was Gottes Liebe von ihm fordert? Ruft er uns nicht durch diese Forderungen ins Dasein und zur Erfüllung unserer persönlichen Berufung? Aus geheimer Furcht vor diesem Ruf, der ins Unbekannte, Unsichere zu führen droht, kommt es jedoch oft zu jener rasenden Flucht vor unserer menschlichen und christlichen Verantwortung. Letztlich weist auch der Versuch, unsere Sünden auf ein Verzeichnis isolierter Akte zu reduzieren, in die gleiche Richtung: indem wir unsere Nichtigkeiten bekennen, möchten wir uns der schmerzlichen und entscheidenden Konfrontation mit Gott entziehen. Denn sie würde von unserem in sich selbst verkrampften Herzen verlangen, seinen hartnäckigen Widerstand gegen die sanfte Liebe Gottes aufzugeben. Aus dieser Gottesbewegung müßte unser ganzes Leben umgestaltet, umgewandelt und von nun an nur mehr auf Gott ausgerichtet hervorgehen.

Das bekehrte Herz

Die Beispiele, die wir im Evangelium finden, lassen keinen Zweifel darüber, was eine wirkliche Beichte ist. Die Sünderin, die sich Jesus zu Füßen wirft, nahm sich keine Zeit, ihre Sünden einzeln aufzuzählen, obwohl sie deren genügend hätte finden können.

Ebenso macht es der Verlorene Sohn. Es handelt sich hier um eine Parabel, also um eine Belehrung. Jesus stellt uns die Reue dieses Taugenichtses, der

⁷⁾ *Contritio* von *conterere*, zerschlagen, zerschmettern.

ins Elend geriet, als Beispiel vor. Auch er sagt uns nichts davon, daß er eine ins einzelne gehende Gewissenserforschung gemacht hätte; er betont vielmehr ihren innerlichen, allumfassenden und unwiderruflichen Charakter: „Da ging er in sich und sagte sich: ‚Ich will mich aufmachen, zu meinem Vater heimkehren und ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt wider den Himmel und vor dir...‘“ (Lk 15, 17–18). Das ist wahre Zerknirschung, die bis ins Tiefste und Innerste seiner selbst reicht und die Umkehr, die Heimkehr zum Vater nach sich zieht.

Ist es nicht offensichtlich, daß das Evangelium unsere Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die inneren Eigenschaften der wahren Reue hinlenkt: Bedauern, das zur völligen Absage an das Böse wird, Umkehr des Lebens in Richtung auf Gott, vor allem aber Vertrauen auf ihn und Liebe.

DETAILLIERTE ANKLAGE ODER GLOBALES GESTÄNDNIS?

– Warum sollen wir aber dann unsere Sünden im einzelnen beichten?

Dieser Einwand ergibt sich spontan, und zwar umso ungestümmer, als es keinem zusagt, sich selbst anklagen zu müssen. Gewiß, sich im allgemeinen als Sünder zu bekennen ist zwar nicht leichter, aber jedenfalls weniger peinlich. Wenn sich aber schon in unsere Sündenlisten so viel Formalismus einschleicht, wird dies dann in einem allgemeiner gehaltenen Bekenntnis, das daher notwendigerweise auch unbestimmter sein muß, nicht weit mehr der Fall sein?

Zweifellos ist man im Abendland in das verderbliche Extrem eines übersteigerten Juridismus verfallen, dessen bekannteste Form die Kasuistik darstellt. Jenseits jeder Kontroverse wurde die Norm jedoch in einem berühmten Kanon des Trienter Konzils festgelegt: „... Nach göttlichem Recht ist es notwendig, alle Todsünden zu beichten, deren man sich nach sorgfältiger Selbsterforschung bewußt ist, mögen sie noch so im Verborgenen geschehen sein... Man soll dabei auch die Umstände bekennen, von denen die Schwere der Sünde abhängt“⁸⁾.

Den Beichtvater informieren

Oft wird mit Recht betont, daß der Priester über das, was seiner Absolution unterbreitet wird, unterrichtet werden muß. Wenn dieses Sakrament einen Urteilsspruch beinhaltet, muß dann derjenige, der ihn auszusprechen hat, nicht entsprechend informiert sein? – Wir dürfen jedoch nicht vergessen, welch einzigartiges „Tribunal“ wir hier vorfinden: es wurde ja nur zur Rechtsfertigung und Begnadigung eingesetzt.

Der Beichtvater legt dann eine „Buße“ auf. Damit sie entsprechend sei, müsse er wissen, heißt es, worum es sich handelt. Da diese Buße aber heutzutage bekanntlich nicht der Rede wert ist, verdient dieser Einwand kaum ernst genommen zu werden.

Der Priester müßte auch, um dem Beichtenden raten und helfen zu können, entsprechend informiert werden. Wie oft klagt man über die Banalität des Beichtzuspruchs: trägt aber die Banalität der Anklage nicht die Hauptschuld

⁸⁾ Denzinger 1707/917. Die Historiker bemühen sich gegenwärtig, die Tragweite dieses Kanons festzustellen. Da wir das Ergebnis dieser Forschungen nicht vorwegnehmen können, möge es uns hier genügen, ihn als augenblicklich gültiges Gesetz in der römisch-katholischen Kirche anzusehen.

daran? Beide entsprechen einander; auf eine stereotype Sündenliste kann der Priester nur mit einem ebenso stereotypen Zuspruch antworten, der zuweilen sogar nicht einmal mit den gebeichteten Fehlern in Beziehung steht, da sie kaum einen Anknüpfungspunkt für ein persönliches Wort boten. Geht es uns also, neben der Lossprechung, um einen persönlichen Rat oder ein Wort der Ermutigung, dann müßten wir uns um eine wahre, tiefgehende Gewissenseröffnung bemühen. Dies zielt jedoch schon auf die eigentliche Seelenführung hin und kann daher nicht als das eigentliche Motiv angesehen werden, die bei der Beichte *als solche* eine ins einzelne gehende Anklage der Sünden verlangen würde⁹⁾.

Das Böse bloßlegen

Andere Überlegungen gehen von der Psychologie des Sünders aus. Es ist in der Tat einer der charakteristischsten Aspekte des Bösen, in Filzpantoffeln einherzuschleichen, um sich nicht bloßzustellen; es will in möglichst tiefer Dunkelheit vollbracht werden und in noch tieferem Dunkel verborgen bleiben. Nicht nur für ihre guten Taten wollen die Menschen nicht verantwortlich sein, sondern noch viel weniger für ihre Sünden. Daher finden sie stets Entschuldigungen für ihr Tun und würden am liebsten den Fisch im Wasser ertränken.

Gegen diese unheilvolle Tendenz, sich zu verblenden und sein Gewissen zu täuschen, kämpft jene haarscharfe, ins einzelne gehende Gewissenserforschung an, die für eine ebenso detaillierte Anklage unentbehrlich ist. Diese hellsichtige und ehrliche Selbstprüfung ist die einzig wirksame Waffe gegen die getarnten Versuche des Sünders, den Gewissensbissen zu entgehen, indem er sich bemüht, sein Gewissen einzuschläfern. In Wirklichkeit sollten wir es vielmehr dem hellsten Licht aussetzen, wie ein Gebiet von einem Scheinwerfer abgesucht wird. Indem unser Böses auf diese Weise bloßgelegt, erkannt und schließlich mit einer Etikette versehen wird (mag auch letzteres immer etwas Künstliches an sich tragen, wie wir sahen), wird es eingegrenzt und gleichsam definiert; nun endlich kann ich ihm, vielleicht zum ersten Mal im Leben voll und ganz ins Auge schauen: „*Mea culpa*“, „Ich habe das getan“. M. Schmaus sieht in dieser inneren Stellungnahme mit Recht eine zwar vorbereitende, aber psychologisch gesehen unerläßliche Etappe der Reue: „Solange die Sünde nicht mit Namen genannt wird, ist sie nicht ganz erkannt und nicht ernsthaft bereut. Das allgemeine Bewußtsein, ein Sünder zu sein, genügt für eine lebendige Reue nicht“¹⁰⁾.

Vorstufe der Bekehrung

Wie könnten wir uns bessern und im christlichen Leben Fortschritte machen, wenn wir uns mit einer allgemeinen Diagnose unseres Sünden-

⁹⁾ Die Beichte ist keine Seelenführung. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Akte, die jedoch aufeinander hingeordnet sind. Wenn auch ihr spezifischer Unterschied festgehalten werden muß, so darf doch nicht vergessen werden, daß jener „Seelenführungs-Ersatz“, der heute oft jenen geboten wird, die regelmäßig beichten gehen, für viele die *einzige Möglichkeit* ist, wenigstens einige persönliche Ratschläge zu erhalten. Selbst wenn diese Handlungsweise einige Mängel aufweist und hie und da zu Mißbräuchen führt, ist dies doch kein Grund, sie abzuschaffen, ohne sie durch etwas Geeigneteres zu ersetzen: sind wir wohl reich genug, um ein so verlustreiches Verfahren zu riskieren?

¹⁰⁾ *Katholische Dogmatik*, IV, I, S. 508.

zustandes begnügten? Gewiß, ein solches Bekenntnis wäre keineswegs unnütz oder unbedingt wirkungslos. Wir sahen vielmehr, daß es gerade die eigentliche Bekehrung auslösen kann. Aber da es eine völlige Umkehr der Perspektiven beinhaltet, kann es nicht *allmonatlich* wiederholt werden. Weil wir daher für gewöhnlich nicht mit diesem gnadenhaft geschenkten „Sprung nach vorwärts“ rechnen dürfen, ist es angezeigt, die Umkehr „en bloc“ in verschiedene Teilgebiete aufzuteilen und sich begrenzte, aber erreichbare Ziele festzusetzen, um einen gleichmäßigeren Aufstieg von einem Vorsatz zum nächsten zu erreichen. Zweifellos ist in diesem Fall die regelmäßige Beichte, bei der wir unsere Bemühungen, das gesteckte Ziel zu erreichen, aber auch unsere Niederlagen bekennen, um uns in Atem zu erhalten oder unseren erlahmenden Eifer wieder anzufachen, eines der besten Mittel zur Vollkommenheit, die dem Christen offen stehen.

Das Mittleramt der Kirche

Hier wird vielleicht der Einwand lautwerden, daß allen bisher vorgelegten Gründen, mögen sie auch noch so berechtigt sein, „gemeinsam ist, die Beichte einem anderen Zweck dienstbar zu machen – z. B. dem Erweis der Reue, der klugen Führung durch den Priester, der richtigen Dosierung der Genugtuung usw. Auf diese Weise wird ein Phänomen von außen her erhellt, das sich scheinbar vom Wesen her nicht unbedingt rechtfertigen läßt“¹¹⁾. Wenn sich dagegen auch sagen läßt, daß sich die sakramentale Beichte *als solche*, in sich selbst, als Zeichen der notwendigen *Inanspruchnahme des Mittleramtes der Kirche* rechtfertigen läßt, so gilt dies doch nicht im gleichen Sinn, um die Notwendigkeit eines ins einzelne gehenden Bekenntnisses zu beweisen. Denn wenn diese Inanspruchnahme der von Christus den Aposteln anvertrauten Schlüsselgewalt auch durch einen äußerlich sichtbaren Akt geschehen muß, so könnte dazu schließlich auch ein *globales Bekenntnis* genügen. Übrigens beweisen ja auch die orientalische Tradition und einige Ausnahmefälle im Abendland, daß dieses allgemeine Bekenntnis genügen kann.

Wir brauchen glücklicherweise dieses dornige theoretische Problem nicht zu lösen. Unser praktisches Verhalten wird durch den oben zitierten Kanon des Trienter Konzils bestimmt. Außerdem wird sich wohl aus allem bisher Gesagten die klare Erkenntnis ergeben, daß die beiden Weisen, sich anzuklagen, einander keineswegs ausschließen, sondern aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig ergänzen.

Keine Beichte ohne Zerknirschung

Wir haben hoffentlich die Vorteile eines ins einzelne gehenden Sündenbekenntnisses genügend stark betont. Um jedoch bis zu den Wurzeln des Bösen zu gelangen, das in unseren Sünden symptomatisch zum Vorschein kommt, müssen wir unser Herz dem erlösenden Wirken Christi öffnen. Besteht das Wesen der *Reue* nicht gerade darin? Höchstwahrscheinlich ist sie es, die uns in unserer Beichtpraxis am meisten fehlt. Daher müßte in der Katechese und in dem der Absolution vorangehenden Zuspruch der Hauptakzent gerade darauf gelegt werden.

¹¹⁾ C. Dumont: *La reconciliation avec l'Eglise et la nécessité de l'aveu sacramental*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 81 (1959) S. 577–597.

Dennoch dürfen diese beiden Komponenten des Sakramentes nicht gegeneinander ausgespielt werden. Wie so oft, dürfen wir auch hier nicht der Versuchung erliegen, durch die Wiederentdeckung einer noch so grundsätzlichen und notwendigen Gegebenheit unseres geistlichen Lebens das bisher Geübte abzuwerten oder dessen Berechtigung zu leugnen. In unseren Beichten sollten daher *Bekennntnis* und *Zerknirschung* einander immer mehr durchdringen, um sich gegenseitig zu befruchten. Wenn wir auf diese Weise gründlicher und ernster in das Wesen der Buße eindringen, werden wir sicher auch den Wert, den Ernst und die Freude der *sakramentalen Genugtuung* erkennen.

Abtei Pierre-Qui-Vire, Frankreich

Claude Jean-Nesmy OSB

Aus der Zeitschrift „La vie spirituelle“, März 1957, Nr. 536, S. 293–308. Übersetzt von der Abtei S. Gabriel, Steiermark.

DIE SALZBURGER DIÖZESANSYNODE UND DIE LITURGIE

Die Diözesansynode von Salzburg, die vom 16. bis 20. Oktober 1968 abgehalten wurde, stand unter dem Motto „Die Erneuerung der Erzdiözese durch lebendige Christengemeinden“. Daß eine Erneuerung des kirchlichen Lebens auch von der Feier der Liturgie ausgehen muß, war allen klar. So nahm das Thema „Liturgie“ eine wichtige Stellung in den Vorarbeiten und schließlich bei den Beratungen und Beschlüssen der Synode ein.

Der erste Tag der Synode war ausgefüllt durch die Berichte der fünf Kommissionsleiter über die Arbeit ihrer Kommissionen und die Ergebnisse dieser Arbeit, die den Synodalen zur Debatte vorgelegt wurden. Die Synodalkommission III „Liturgie“ stand unter der Leitung des Erzbischofs von St. Peter, Franz Bachler OSB, der den Synodalen folgenden Bericht vorlegte:

Wir mögen ausgehen von der *Gesamtzielsetzung des II. Vatikanischen Konzils* oder von der konkreten *Themenstellung der Salzburger Diözesansynode*, immer wird das Anliegen „Liturgie“, im weitesten Sinne des Wortes gefaßt, einen wesentlichen Gegenstand der Beratungen und Bemühungen bilden. Hat doch das II. Vaticanum als erstes Dokument die *Konstitution über die heilige Liturgie* publiziert. Darin heißt es: „Das Konzil hält es in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um die Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen“ (LK 1).

Von der Bedeutung der Liturgie für die Gemeinschaft des Gottesvolkes sagt die Konstitution in der Einleitung: „Die Liturgie baut täglich die, welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn auf, zur Wohnung Gottes im Geist bis zum Maß des Vollalters Christi. Zugleich stärkt sie wunderbar deren Kräfte, daß sie Christus verkünden. So stellt sie denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern. Unter diesem sollen sich die zerstreuten Söhne Gottes zur Einheit sammeln, bis eine Herde und ein Hirt wird.“ (LK 2)

Darum war es für die Synodalkommission „Liturgie“ eine Selbstverständlichkeit, daß ihre Arbeit ganz aus dem Geiste der Liturgiekonstitution herauswachsen und auf deren Verwirklichung in der Diözese ausgerichtet sein müsse.

Die Kommission für Liturgie hat sich zur Bewältigung der gestellten Aufgaben in vier Subkommissionen gegliedert:

Subkommission III/1: Liturgische Erziehung

Subkommission III/2: Sakramente und Sakramentalien

Subkommission III/3: Kirchenmusik

Subkommission III/4: Kirchenbau

Dabei ist zu beachten, daß die Behandlung des Themas „Eucharistie“ der Subkommission 1 zugeteilt wurde. Sehr zu betonen ist auch, daß die einzelnen Arbeitskreise stets in enger Fühlungnahme zueinander stehen müssen, um eine fruchtbare und zielstrebige Zusammenarbeit zu gewährleisten. Diesem Anliegen soll besonders auch durch den *Aufbau und die Struktur der Diözesan-Liturgiekommission* Rechnung getragen werden.

Subkommission III/1 „Liturgische Erziehung

Aufgabe dieser Subkommission war es nicht, eine Theologie der Liturgie zu entwickeln oder neue liturgische Bestimmungen vorzuschlagen. Sowohl das kirchliche Lehramt und die Theologie wie auch die kirchliche Gesetzgebung haben sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten intensiv mit Fragen der Liturgie beschäftigt. Der überwiegende Teil der Angelegenheiten des liturgischen Bereiches fällt entweder in die Kompetenz der Zentralkommission in Rom oder der einzelnen Bischofskonferenzen.

Für unsere Subkommission ging es *vor allem um die Fragen*: Wie sieht die Situation in der Diözese aus? Wie können die Intentionen des II. Vaticanums in der Praxis verwirklicht werden? Welche Wege sind zu einer fruchtbaren Weiterführung der liturgischen Erneuerung einzuschlagen?

Soll die liturgische Erneuerung von Dauer sein und immer mehr das ganze Volk Gottes erfassen, dann ist eine *liturgische Erziehung und Bildung auf möglichst breiter Basis* unbedingt erforderlich. Dies wird aber nur dann möglich sein, wenn die *Priester* von Sinn und Bedeutung der Liturgie innerlich überzeugt sind und über die entsprechenden Kenntnisse verfügen. Deshalb verdient dieses Anliegen sowohl bei der Heranbildung der Theologen auf der Theologischen Fakultät und im Priesterseminar wie auch bei der Weiterbildung des Klerus besondere Aufmerksamkeit. Die Diözesankommission für Liturgie hat hier einen wichtigen Aufgabenbereich.

Bei der Einführung in die Liturgie ist besonders darauf zu achten, daß Liturgie *einerseits Werk, Tun Gottes* ist, Gegenwärtigsetzung der Heilstat Gottes, andererseits aber die *gläubige Bereitschaft und das aktive Mittun* des ganzen Menschen erfordert.

Deshalb wird im vorgelegten Text ausdrücklich von den verschiedenen Weisen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen, insbesondere bei der Feier der Eucharistie, gesprochen.

Über dieser Betonung des Charakters der Liturgie als Werk Gottes dürfen aber *die menschlichen Voraussetzungen* für ein möglichst lebendiges Mittun der Gläubigen nicht gering geachtet werden. Der *ganze Mensch* mit Verstand, Wille und Gemüt *soll erfaßt und angesprochen werden*. Die physischen und psychischen Gegebenheiten, Alter und Bildungsstand, Brauchtum und Volkscharakter müssen berücksichtigt werden. So gesehen, kann die Forderung nach

„*Vermenschlichung*“ der Liturgie etwas durchaus Richtiges und Wichtiges besagen.

Deshalb wäre eine gewisse Variationsmöglichkeit, selbstverständlich innerhalb ganz bestimmter, von der kirchlichen Autorität abgesteckter Grenzen, wünschenswert, und es wird die Bitte um Ermöglichung entsprechender Experimente ausgesprochen.

Als ein Schwerpunkt nachsynodaler Liturgiearbeit muß der *Gemeinschaftscharakter der Liturgiefeyer* angesehen werden. Die Pflege des rechten Gemeinschaftssinnes auch schon im außerkirchlichen Raum ist im Interesse der Erziehung zur Liturgie von großer Bedeutung. Besonders ist darauf hinzuarbeiten, daß alle Teilnehmer die ihnen nach der Struktur der gottesdienstlichen Feier zukommende Aufgabe erfüllen. (Funktionsteilung). Zur Erreichung des gesteckten Zieles muß freilich in pastorell kluger Weise vorgegangen werden, damit man *stufenweise* dem Ideal näherkommt. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, der Ausgleich zwischen persönlichem und gemeinsamen Gebet sind Momente, auf die besonders zu achten ist. Bezüglich der Körperhaltung sollen gewisse gemeinsame Normen eingehalten werden, aber Drill und dauernde Unruhe ist zu vermeiden. Die Wichtigkeit von Zeiten der Stille und Ruhe darf nicht übersehen werden.

Subkommission III/2 „Sakramente und Sakramentalien“

Die Subkommission III/2 untersuchte die Möglichkeiten und Wege, wie der Vollzug der Sakramente ihrem Sinn gemäß zur *Erbauung der Gemeinde geschehen kann*. Besonderes Augenmerk wurde darauf gelegt, wie das Sakrament mitten im christlichen Leben stehen könne.

In einem ersten Teil wurden Grundsätze für die Sakramentenpastoral heute gesucht, in einem zweiten konkrete Bestimmungen und Empfehlungen zusammengestellt.

A) Grundsätze:

1. Christus ist in den gesamten Lebensvollzügen der Kirche gegenwärtig: nicht nur im Wort, in der Eucharistie und in den liturgischen Handlungen, sondern auch im alltäglichen Leben der Gläubigen.

2. Der fruchtbare Empfang der Sakramente erfordert die Disposition der Glaubenden: den teilnehmenden Mitvollzug. Die Sakramente sind nicht nur Gnadenmittel, sondern Ausdruck und Zeichen des Glaubens.

Folgerungen:

1. Der Ritus der Sakramente muß sowohl deren Wesen *sinngerecht* ausdrücken, als auch ein „ansprechendes“ Zeichen für den jetzt lebenden Menschen sein.

Besonders ist zu beachten, daß die Sakramente in ihrem Vollzug als Ausdruck und zugleich Quelle echter Gemeinschaft erscheinen können.

2. Besonderes Augenmerk in der Sakramentenspendung ist auf das verkündende, erklärende und aktualisierende Wort vor, während und nach dem Sakramentenvollzug zu legen.

3. Ein weiterer Schwerpunkt liegt in der Zusammenschau von *Leben und Sakrament*. Es sind die sakramentalen Strukturen des alltäglichen menschlichen Lebens zu entdecken.

4. Verschiedene Veranlagung, Alter, Beruf, Milieu, Charismen etc. verlangen eine individuelle Sakramentenpastoral.

5. Da die Sakramente nur an Glaubende gespendet werden können, muß bei der Spendung an Unmündige der Glaube von den Erwachsenen garantiert werden.

6. Das Selbstverständnis der Kirche verlangt, die Sakramente als Ereignis und Vollzug (in) der Gemeinschaft zu begreifen.

7. Liturgiefeier und Gemeindeseelsorge sollen in größtmöglicher Einheit verbunden sein.

B) Die einzelnen Sakramente:

Es wurden Taufe, Firmung und Buße behandelt.

I. Taufe:

Der pastorale Schwerpunkt liegt heute auf der gläubigen Erziehung der Unmündigen. Als brauchbarster Vorschlag wird ein Taufgespräch empfohlen.

II. Firmung:

Als wichtigste Bestimmung wird hier die Hinaufsetzung des Firmalters vorgeschlagen. Mindestalter: *vollendetes 12. Lebensjahr*.

III. Buße:

Als dringendste Empfehlung wird — um besonders den kirchlichen und gemeinschaftlichen Charakter der Buße darzustellen — die Förderung gemeinschaftlicher Bußgottesdienste gewünscht.

Die von der Subkommission III/1 vorgeschlagene Diözesan-Liturgiekommission will in Zusammenarbeit mit dem Pastoralrat, der österreichischen Postkonziliaren Liturgiekommission etc. die Belange der Sakramentenpastoral für die Zukunft wahrnehmen.

Subkommission III/3 „Kirchenmusik“

Die Situation der Kirchenmusik in der Diözese Salzburg und die durch das II. Vatikanische Konzil bedingten Neuordnungen in Fragen der Liturgie sowie des religiösen Lebens im allgemeinen, machen eine gelenkte Arbeit auf dem Gebiet der Kirchenmusik in nächster Zeit dringend notwendig. Die Planung der Arbeit betrifft acht Wirkungsbereiche, die in enger Beziehung stehen und weder voneinander getrennt betrachtet, noch bei der Lösung der Probleme getrennt behandelt werden können.

1. Intensivierung der Pflege des Volksgesanges

In den Dekanaten und Pfarren müssen alle Personen und Institutionen, die für den Volksgesang mitverantwortlich sind, mit den besonderen Aufgaben und Problemen einer Verbesserung unseres Volksgesanges befaßt werden (Kantoren, Klerus, Geistlichkeit, Lehrer und Erzieher). In geeigneter Form sind Kinder, Jugendliche, Kirchenchöre und Kirchenbesucher zu unterweisen und mit dem wertvollen deutschen Kirchenlied vertraut zu machen. Das Kirchenbuch der Diözese soll besser ausgewertet werden; die Anlage und Jahresplanung eines Pflichtliederkanons ist vorgesehen.

2. Der Kirchenchor

Eine intensive religiöse und musikalisch-fachliche Schulung der Kirchenchöre ist notwendig, damit sie weiterhin und noch besser als bisher ihre besondere Aufgabe bei den verschiedenen gottesdienstlichen Feiern erfüllen können. Die Chöre dürfen keineswegs im Zuge einer übereifrigen Reformbewegung ausgeschaltet werden, vielmehr haben sie jetzt eher ein reicheres Wirkungsfeld als früher. Ist doch gegenwärtig die Möglichkeit offen, zahlreiche Werke der geistlichen Musik unserer großen Meister aus den verschiedenen Epochen, die Vertonung lateinischer und deutscher Texte, zu singen. In besonderen Schulungskursen sollen die Chöre an jene wertvolle Literatur herangeführt werden, die ihrem Leistungsvermögen entspricht und die sie zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gemeinde musizieren können. Der musikalischen Fortbildung der Chorleiter soll großes Augenmerk geschenkt sein, damit sie befähigt werden, Kinder- und Jugendchöre zu leiten, um für die Kirchenchöre den musikalischen Nachwuchs zu sichern. Die Chöre müssen auch außerhalb der Kirche, im kulturellen Leben der Pfarrgemeinde, ihre Aufgaben erfüllen.

3. Gestaltung gottesdienstlicher Feiern

Der Wandel in den gottesdienstlichen Feierformen macht es nötig, neben den primär religiösen Momenten auch psychologische und ästhetische Grundgesetze bei der Bildung neuer Feierformen zu beachten. Eine Feiergusaltung ist gut, wenn für die Gläubigen neben der Eigentätigkeit im Beten und Singen genügend Raum freigehalten ist zu rezeptativem Hören (Predigt, Lesung, Chorgesang, Orgelspiel und dergleichen) und zur Kontemplation (Zeiten der Stille).

4. Chor und Orgel im sakralen Raum

Ein wesentliches Moment im Zuge der liturgischen inneren Erneuerung bildet das Bemühen, den Chor wieder näher an den Zentralpunkt der Opferhandlung, an den Altar zu bringen. Wo es raummäßig und im Hinblick auf die Musizierpraxis durchführbar ist, sollten Sänger und Musiker die Empore verlassen und wieder ihren angestammten Platz im „Chorraum“ beziehen. Diese äußere Platzänderung, die mit der Aufstellung im Presbyterium gegeben ist, verlangt vom Sänger eine gewisse innere Haltung, der er sich nicht entziehen kann.

Orgelumbauten und Orgelneubauten müssen den musikalischen und orgelbautechnischen Erfordernissen unserer Zeit Rechnung tragen (kein Verzicht auf Orgelgehäuse, Bevorzugung der mechanischen Schleifladenorgel gegenüber anderen Systemen). Bei der Aufstellung der Spieltische muß auch die Tatsache berücksichtigt werden, daß in den meisten Kirchen der Organist gleichzeitig auch der Chorleiter ist, daher ist eine unmittelbare Sichtverbindung mit den Sängern unbedingt notwendig.

5. Der Diözesan-Referent für Kirchenmusik

Diese Planstelle wird neu geschaffen, sie kann nur durch einen fachlich vollqualifizierten Kirchenmusiker besetzt werden. Seine Aufgaben sind: Leitung des „Institutes für Kirchenmusik“ in der Diözese Salzburg, damit verbunden Schulung und Beratung aller Stellen, Personen und Institutionen, die

mit Kirchenmusik befaßt sind; Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der Dekanats-Referenten für Kirchenmusik, Sekretär der Diözesan-Kirchenmusik-Kommission und der „Werkwoche für Kirchenmusik“ im Borromäum.

6. Die Dekanats-Referenten für Kirchenmusik

Sie unterstützen die Arbeit des Diözesan-Referenten, sind Mitarbeiter (und Lehrer) am „Institut für Kirchenmusik“, ihnen obliegt die Beratung und Betreuung aller mit der Pflege der Kirchenmusik befaßten Personen und Institutionen in den Dekanaten und Pfarren; sie bereiten zusammen mit dem Diözesan-Referenten Dekanats-Singtage, Chortreffen und dergleichen vor.

7. Das Institut für Kirchenmusik in der Diözese Salzburg

In Zusammenarbeit mit der Diözesan-Kirchenmusik-Kommission und unter der Leitung des Diözesan-Referenten für Kirchenmusik hat es die Aufgabe, alle mit der Kirchenmusik befaßten Stellen, Personen und Institutionen zu beraten und zu betreuen; dem Institut obliegen organisatorische Maßnahmen und alle kirchenmusikalischen Bildungsaufgaben.

8. Die Diözesan-Kirchenmusik-Kommission

Als vordringliche Aufgaben sind in nächster Zeit zu lösen: Ausarbeitung eines Entwurfes für den Auf- und Ausbau des „Institutes für Kirchenmusik“, Ausarbeitung von Prüfungsordnungen, Anstellungsverträgen, Gehaltsschema u. ä. für Organisten/Chorleiter. Enge Kontaktnahme mit der Akademie Mozarteum, Abteilung für Kirchenmusik und der Liturgie-Kommission der Diözese Salzburg, sowie dem Musikwissenschaftlichen Institut der Universität Salzburg.

Subkommission III/4 „Kirchenbau“

Die Kommission hat zwei große Problemkreise im Auge:

1. Die theologische Wertigkeit des Gotteshauses aufzuzeigen und daraus folgend die Stellung des Kirchenbaues in der Zukunft abzuleiten,

Das Selbstverständnis der Kirche im II. Vaticanum geht dahin, daß Kirche es nur dort gibt, wo eine Gemeinschaft von glaubenden, hoffenden und liebenden Menschen sich aus der Welt in Jesus Christus zusammengeführt weiß. Wo solch personaler Entscheidungsglaube nicht oder nicht mehr existiert, ist auch die Kirche nicht mehr lebensmächtig; man kann sich eben nicht auf bestehende Institutionen (das Gotteshaus) berufen. Letzteres hat demnach seinen theologischen Ort nur als Vorbedingung zur möglichst gemeindegerechten Gestaltung der Liturgie. Obwohl Eucharistie grundsätzlich überall gefeiert werden kann, wird es doch *eines überlegt gestalteten Raumes* bedürfen, der die günstigsten Bedingungen für den Vollzug des Gottesdienstes bietet. Dabei ist mehr als bisher zu bedenken, daß Wort- und Opfergottesdienst gänzlich verschiedene Strukturgesetze aufweisen. Wenn eine Gemeinschaft die Leistung aller Glieder ist, so wird vom Kirchenbau her die zunehmend plurale Struktur des Gottesdienstes berücksichtigt werden müssen (Auseinanderlegung

der Orte bei größtmöglicher Zentriertheit des Raumes: Möglichkeiten vieltätiger Wortgottesdienste bei Nichtbeanspruchung des Altares; Vollzug der Sakramente der Buße und der Taufe an dazu bestimmten Orten des Raumes mit dem bewußten Ziel, daß nicht nur auf der ‚Bühne‘ des Altares Liturgie geschehe, sondern überall im Raum).

2. Die Anliegen der Denkmalpflege und die der Liturgieerneuerung möglichst bruchlos zu koordinieren.

So sehr das Anliegen des gemeindegerechten Gottesdienstes Vorrang haben muß, ist der gewachsene Bestand unserer Kirchen keinesfalls puritanisch zu entleeren. Auch das II. Vaticanum will diese Dokumente des gläubigen Volksdenkens erhalten wissen, weil sie allen Menschen ehrwürdig sind und ihnen echter Verkündigungscharakter innewohnt. Sowohl der Raum als auch die Ausstattung historischer Kirchen müssen von Fall zu Fall einzeln untersucht werden, ob eine echte Umwidmung des Raumes unter völliger Belassung des Altbestandes angezeigt erscheint und eine echte Verbesserung der Situation dadurch erreicht werden kann. Dies gilt vornehmlich für ‚funktionslos‘ gewordene Dinge (wie Seitenaltäre, Kanzel und Chorschranken). Es dürfte sich empfehlen, mit den entsprechenden Definitivlösungen nur nach gut durchdachtem Gesamtplan und längerer Erprobung eines Provisoriums zu beginnen.

Da die Kirche niemals Museum werden darf, muß jeder Generation aufs neue das innere Verhältnis zu den Kunstwerken ihres Gotteshauses erschlossen werden. Dabei haben die hauptamtlichen Kirchenbediensteten eine besondere Verantwortung. Vor allem gilt es, bei dem verlockenden Angebot des Antiquitätenhandels die erhöhte Wachsamkeit aller hinsichtlich Betrug und Diebstahl zu schärfen. Dazu erscheinen systematische Unterweisungen für Mesner etc. unerlässlich. Die Diözesansynode möge die Herausgabe eines Leitfadens dieser Art beschließen.

An diesen Bericht schloß sich eine rege Diskussion an. Eine Reihe von Synodalen brachte Ergänzungen und Verbesserungen, aber auch ihre Bedenken zum erarbeiteten Synodentext über die Liturgie vor. U. a. wurde der Wunsch geäußert, die Einführung der Meßfeier im kleinen Kreis (Hausmessen) zu fördern. Ebenso soll auch von der zuständigen Autorität Gelegenheit geboten werden, neue Formen der Liturgie mit den Gläubigen und vor allem mit den Jugendlichen zu erproben. Solche Experimente könnten der Verlebendigung des Gottesdienstes nützen und dem ungeordneten Experimentieren Einhalt gebieten.

Am zweiten Tage der Synode wurde über zwei neue und wichtige Institutionen, die die nachsynodale Arbeit gewährleisten sollten, beraten und die Annahme einstimmig beschlossen: der Pastoralrat und der Pfarrgemeinderat.

Der dritte Tag der Synode war damit ausgefüllt, über die einzelnen *Beschlüsse*, die die Synodal-Kommissionen und Subkommissionen und auch Synodalen vorlegten, zu beraten und abzustimmen. Was die Liturgie betrifft, wurde folgendes beschlossen:

1. Durch die Feier der Liturgie baut sich die Gemeinde auf und wird die Kirche sichtbar. Vom Gesamthema her sieht darum die Synode folgende Merkmale für den Gemeindegottesdienst als wünschenswert an: Meßfeier versus populum – Funktionsteilung der Dienste in der liturgischen Feier gemäß der Leistungsfähigkeit der Gemeinde – die mitverantwortliche Tätigkeit der Gläubigen in der Vorbereitung des Gemeindegottesdienstes.

2. Die Diözesan-Liturgiekommission ist möglichst bald neu zu konstituieren. Sie umfaßt die Kommissionen für Liturgie, Kirchenmusik, Kirchenbau und Kunst- und Denkmalpflege.

3. Auf folgende Aufgaben hat die Diözesan-Liturgiekommission vordringlich ihr Augenmerk zu richten:

a) Bei der Gestaltung der Gottesdienste ist auf die Verwirklichung der oben angeführten drei Merkmale besonders hinzuarbeiten.

b) Die Sakramentenpastoral ist nach den Vorschlägen der vorbereitenden Synodalkommission auszurichten. Im einzelnen: Erneuerung der Bußpraxis, Neuordnung der Firmung. Für das Firmalter wird als unterste Grenze das vollendete 12. Lebensjahr festgesetzt. Ein Firmungsplan, der in jedem Dekanat jährlich eine Firmung vorsieht, ist zu erstellen.

Vertiefung des Taufgeschehens: Um die Verantwortung für die religiöse Erziehung des Kindes zu vertiefen, sollen die Eltern persönlich beim Pfarrer die Taufe des Kindes anmelden. Weiters soll der Pfarrer an Hand einer Unterlage in einem dem religiösen Stand der Eltern entsprechenden Gespräch diesen seine Hilfe anbieten. Schließlich sollen die Eltern ihr Einverständnis mit den Pflichten der religiösen Erziehung bekunden.

c) Für ein echtes Fortschreiten der Liturgie-Erneuerung sind Experimente im abgesteckten Rahmen erforderlich. Die Synode befürwortet die Weiterleitung diesbezüglicher Vorschläge und Wünsche.

4. Es wird beantragt, daß die Kommunionsspendung auch in der Erzdiözese Salzburg in die Hand, statt wie bisher üblich in den Mund, erfolgen kann.

5. Weiters wird beantragt, daß nach seelsorglichen Notwendigkeiten auf Antrag des Pfarrers beim Ordinarius loci auch Laien die Kommunionsspendung vornehmen dürfen.

6. Die Erfüllung der Sonn- und Feiertagsgottesdienstverpflichtung möge bereits am Vorabend in bestimmten Fällen erlaubt werden.

Zum Abschluß sei noch erwähnt, daß die gottesdienstlichen Feiern bei der Synode — die Eröffnung und der Abschluß, die abendlichen Eucharistiefeiern und die Wortgottesdienste zu Beginn der einzelnen Sessionen — von einer edlen Einfachheit und Tiefe getragen waren, die bei allen Synodalen und Mitfeiernden einen großen Eindruck hinterließen.

Salzburg

P. Paulus Hirt OSB

**ZUM FEST DER GEBURT DES HERRN
UND FÜR EIN GESEGNETES JAHR 1969
WÜNSCHT DEN GÖTTLICHEN FRIEDEN
ALLEN UNSEREN FREUNDEN UND MITARBEITERN**

die schriftleitung

FÜR DIE PRAXIS DER „SCHULMESSEN“

Die beste Art, Schulkinder in der Liturgie heimisch zu machen und ihnen den Sinn der Freude an Gott und seinem Dienst zu zeigen, ist das Ineinander von Lehre und Praxis. Die liturgische Katechese soll sowohl von den Vollzügen des Alltags her, als auch aus dem biblischen, sakramentalen Bereich schöpfend, den Kindern zum Glauben an den in Wort und Zeichen wirkenden Herrn und zur erlebten Verbundenheit mit der in dieser Versammlung sich ereignenden Kirche verhelfen.

Dabei dürfen die Kinder nicht durch eine Fülle von komplizierten Abläufen und disparaten Gedanken überfordert werden, die Aufeinanderfolge der Lese-, Lied- und Gebetstexte muß straff, klar und einfach sein, der Wortlaut muß für Kinder faßbar sein. Dazu ist sehr zu empfehlen: Geiger-Haberl, Wortgottesdienst für Kinder, Pfeiffer — München; das Buch enthält Lesungen, Gebete, Fürbitten und Präfationen das Jahr hindurch; der Verfasser dieses Beitrages legte in Bibel und Liturgie 5/1968, S. 297–300 drei Modelle für Eucharistiegebete der Kinder vor.

Bei Kindergottesdiensten sind Durchschaubarkeit, Kürze und tätige äußere Teilnahmemöglichkeit von besonderer Bedeutung. Die Kinder sollen schon bei der Erstellung des Meßprogramms oder eines Wortgottesdienstes mitwirken können: durch Auswahl der Lesungen und ihren Vortrag; durch Erarbeiten der Lieder und Antiphonen; durch freies Formulieren der (dann schriftlich fixierten) Gebete und Fürbitten; durch „dramatisches“ Tun mit dem Vorsteher (Händeheben und -reichen, Bereitung des Tisches und der Gaben; Anteilnahme am Predigtgespräch u. s. f.).

Massengottesdienste sind nur eine Notlösung; nicht nur in der Stadt, sondern auch für größere Landschulen sind die Klassenfeiern im allgemeinen die bessere Lösung, ob sie nun in einer Kapelle, dem Festsaal der Schule oder auch im vertrauten Klassenzimmer gefeiert werden. Die Klassengemeinschaft ist der normale schulische Lebensraum der Kinder, in ihrem Schoß soll auch die Eucharistie (an Wochentagen natürlich!) vollzogen werden.

Wie können in diesen Rahmen Schulbeichte und -kommunion eingebaut werden? Eine gute Möglichkeit ist es, den Wortgottesdienst der Messe als gemeinschaftliche Bußfeier zu gestalten, die folgendermaßen verlaufen könnte:

1. Eingangslied (Thema: Vertrauen, Sehnsucht, Ruf um Erbarmen).
2. Besinnung und freigeformtes Gebet (Bitte um Versöhnung mit Gott durch Christus).
3. Kurze Lesung (z. B. passende Episode aus dem Alten Testament).
4. Teile eines Bußpsalms mit Kehrsvers für die Kinder.
5. Evangelium (Jesus als Heiland der Sünder o. ä.).
6. Predigtgespräch zur Gewissenserforschung, die in Fürbitten mündet, in welchen die Motive der Reue und des Vorsatzes aufscheinen.
7. Privates Bekenntnis vor dem Priester, oder bei den Kleineren verkürztes Confiteor, nachher gibt der Priester für alle gemeinsam die Absolution und leitet die Kinder an zur Danksagung für die verzeihende Huld Gottes, die uns im Bußsakrament offenbar wurde.
8. Gabenbereitung, Gabengebet, Präfation (mit aktuellem Mittelteil als Einschub) Heiliglied, passender Kanon mit der Möglichkeit von Akklamationen für die Kinder, Vaterunser mit Doxologie.
9. Zum Agnus Dei Brechung, Händereichen, Friedenswunsch, dann Mahlgang mit Psalm und kurzem Kehrsvers, Schlußgebet, Segen und Entlassung.

Es ist in sich klar, daß die kindliche Fassungskraft durch eine voll entfaltete Feiargestalt der Messe überfordert ist. Aus psychologischen und pädagogischen Gründen lassen sich deshalb manche Vereinfachungen beim Verlauf der Feier rechtfertigen. Besonders in der Stadt sind die meisten Kinder in ihrer Liturgiefähigkeit „unterentwickelt“ und stehen der üblichen Meßgestalt hilflos gegenüber, weil ihnen infolge schwacher Sonntagspraxis die Gelegenheit dazu fehlt, in den Vollzug eingeübt zu werden. Eben das muß die Schulmesse leisten.

Salzburg

Rafael Kleiner OSB

BEMERKUNGEN ZU DEN NEUEN EUCHARISTISCHEN HOCHGEBETEN

Es ist nicht leicht für einen, der nicht in der liturgischen Tradition der röm.-kath. Kirche aufgewachsen ist oder sie zum Gegenstand besonderen Studiums gemacht hat, sich zu Neuerungen in der röm.-kath. Liturgie zu äußern. Er steht in der Gefahr alles an seiner eigenen, vertrauten, mehr oder weniger guten Tradition zu messen oder an einem Wortlaut, der ihm aus irgendwelchen Gründen lieb ist. Andererseits mag er doch weniger befangen sein. So mögen diese Bemerkungen mit Nachsicht aufgenommen werden und als ein Versuch aus der Verantwortung, die die verschiedenen Zweige der Christenheit für einander tragen.

Die Aufgabe ist dadurch erschwert, daß jede liturgische Gestaltung notwendigerweise eng verknüpft ist mit dem Inhalt, dieser aber wieder mit den dogmatischen Anschauungen, auf denen er ruht. Es kann aber nicht Zweck dieser Bemerkungen sein, eine dogmatische Auseinandersetzung zu beginnen, zu der der Verfasser gar nicht gerüstet wäre. Er möchte nur ungefähr seinen Standpunkt feststellen, es ist der eines lutherischen Christen, der seine Verpflichtung auf das Konkordienbuch ernst nehmen möchte, aber nicht unbedingt bei den Bekenntnissen der Reformationszeit stehen bleiben will, der Bruderschaft in der Kirche sucht und Gemeinschaft mit Christen anderer Konfessionen.

Von diesem Standpunkt aus läßt sich zu den neuen Eucharistischen Hochgebeten doch einiges sagen, zunächst einmal das, daß ihr Gesamteindruck durchaus erfreulich ist. Es scheint mir, daß sie in dem Bild, das wir Evangelischen bisher von der römischen Messe hatten (war dieses Bild eigentlich richtig?) gewisse Aspektverschiebungen bringen. Der uns so fremde Begriff des „Meßopfers“ scheint sich gewandelt zu haben. Das Lobopfer steht nun im Vordergrund. Deutlich wird gesagt, daß es sich nicht um eine Gabe der Menschen, sondern um ein Geschenk Gottes handelt. Aus einer privaten Feier des Zelebranten ist wieder ganz deutlich eine Feier der lobenden, betenden, erlösten Gemeinde geworden. Die Sprache der Gebete ist würdig und doch schlicht und verständlich, ohne Überschwang und falsches Pathos. Schmückende Beiwörter sind nach Tunlichkeit vermieden. Die Aussagen sind verwurzelt in der Hl. Schrift. Marien- und Heiligengedächtnis beschweren nicht mehr durch ihre Breite den Gang der Feier, ohne daß das legitime Gedächtnis der Glaubenszeugen vor uns ausgeschaltet wäre. Ein langvermißter Ton froher

Erwartung und Hoffnung durchweht die Gebete. Ich möchte sagen, daß es einem evangelischen Christen bei Verwendung dieser Gebete viel leichter sein müßte mitzufeiern als bisher. Damit wären sie auch ökumenisch von erheblicher Bedeutung.

Im Gebet II fällt zunächst die an das Sanctus anknüpfende Epiklese auf, die jedem magischen Verständnis der Wandlung wehrt und positive Beurteilung verdient.

Ebenso positiv ist es, daß das „Mysterium Fidei“ nicht verschwindet, aber nun seinen ursprünglichen Sinn zurückerhalten hat. Die Gemeindeakkklamation mit ihrer eschatologischen Ausrichtung ist eine weitere angenehme Überraschung.

Zwei Wünsche drängen sich jedoch auf. Die Epiklese der „Eucharistischen Feier“ der Evang. Michaelsbruderschaft enthält die Formulierungen: „In diesem Kelch, über dem wir dank sagen, gib uns Teil an dem Blute Deines Sohnes Jesu Christi“ und „In diesem Brot, das wir brechen, gib uns Teil an dem Leibe Deines Sohnes Jesu Christi.“ Beide Formulierungen mögen röm.-kath. Ohren zu wenig entschieden klingen. Sie meinen aber die reale Präsenz Christi in den Elementen und darüber hinaus die reale Teilnahme an der Frucht seines Opfertodes und an der Gemeinschaft Seines mystischen Leibes. Die Zeilen 32–34 des Eucharistischen Hochgebetes II drücken wohl dasselbe aus. Könnte das nicht noch deutlicher geschehen, etwa wie im Gebet III und IV.

Der zweite Wunsch betrifft die Gemeindeakkklamation, Zeile 28. Der Apostel Paulus überliefert uns die urchristliche Bitte um das Kommen des Herrn „Maranatha“. Amen und Alleluja, obwohl Fremdworte, haben sich über die Jahrhunderte hinweggerettet, wäre es nicht möglich, auch das „Maranatha“ wieder aufzunehmen?

Im Euch. Hochgebet III würde man zur Epiklese ähnliches wünschen wie in Gebet II. In Zeile 30–33 wäre wieder lobend die eschatologische Ausrichtung zu erwähnen, die logisch aus der Anamnese herauswächst. Der Wunsch nach dem Maranatha bliebe auch hier. Das Darbringungsgebet gefiele mir, bis auf eine sprachliche Kleinigkeit, ganz besonders die Bitte, daß wir selbst zur Opfergabe werden dürfen. In der Commemoratio fällt angenehm auf, daß es vermieden wird von einer Hilfe der Heiligen zu sprechen, was ja auch nach röm.-kath. Dogmatik nicht richtig wäre, sondern richtig von Fürsprache.

Das Eucharistische Hochgebet IV ist zunächst befremdend trotz seines schönen und gänzlich aus der Hl. Schrift geschöpften Inhalts. Hier wird es sehr auf Auffassung und Durchführung ankommen. Es ist sicher als eine Verherrlichung der Großtaten Gottes gemeint, der Mahnung im Psalter entsprechend. Man müßte dabei dem Zelebranten und der ganzen Gemeinde den dankbaren Jubel der Erlösten abspüren. Ohne ihn würde das Gebet entarten zu einer Aufzählung der Taten Gottes oder zu einer erbaulichen Predigt. Diese wäre trotz 1 Kor 11, 26 hier nicht am Platze. Cavent celebrantes, daß gerade bei diesem Gebet Hoffnung, Freude und Dankbarkeit von ihnen ausstrahlen und die ganze Gemeinde in diesen Jubel mit hineingerissen werde.

Auch in diesem Gebet findet sich eine klare Epiklese, die neue (oder alte) Stellung des „Mysterium fidei“ und sehr erfreulich in Z. 79–82 ganz klar der Gedanke, daß die gemeinsame Teilhabe an Leib und Blut Christi uns zusammenbindet zu einem Leib. (Der Verfasser dieser Bemerkungen meint, daß „communio sanctorum“ im Credo Apost. etwas Ähnliches meint. Die

teilhaben an den sancta, gehören zur communio der sancti, die über die Todesgrenze hinausreicht).

Besonders schön sind hier Anamnese und Bitte um das Kommen des Herrn, die allerdings nach dem „Maranatha“ geradezu schreien.

Was nun die Übersetzung betrifft, so hätte der Verfasser folgende Bedenken und Vorschläge: II/1, III/1, IV/1 „in Wahrheit“ ist schwerfällig. Evangelische Liturgien sagen „Wahrhaft würdig und recht ist es...“ übersetzen also das lateinische *adverbium* wieder mit einem Adverb. (Für II dann „Wahrhaft heilig bist Du...“)

II/7 könnte „um“ wegfallen, also: „Deinen hl. Willen zu erfüllen...“

II/11–12 wäre „Deine Herrlichkeit“ noch zu Z. 11 zu ziehen.

II/19 ist rhythmisch schwierig und daher schwer zu sprechen.

II/20, III/19, IV/63 „hingegen“ ist sachlich richtig, aber etwas vielsilbig. Evangelische Liturgien haben sachlich schlechter, sprachlich leichter „gegeben“.

II/21, III/20 „in gleicher Weise“ ist sehr umständlich. Lutherische Liturgien haben „Desgleichen“. Wäre das zu altertümlich?

II/22 ist wieder etwas schwerfällig. Es wäre eine flüssigere Übersetzung für „*dicens*“ zu suchen.

II/26, III/27, IV/70 „Tut dies“. Evang. Liturgien „Dies tut“ ist vielleicht besser.

II/28, III/33, IV/76 „wiederkommt“ ist theologisch und sprachlich bedenklich. Das Neue Testament spricht nie von einer „Wiederkunft“, der lateinische Text hat nur „*veniat*“.

II/37, III/53, IV/88 „alle die dem Altare dienen“ klingt besser als „*universo clero*“. Trotz alttestamentlicher Parallelen scheint diese Ausdrucksweise aber bedenklich. Es kann nicht immer jedem gegenwärtig sein, daß im Kirchenraum der Altar das Symbol der Gegenwart Gottes ist. Auch röm.-kath. Theologen zeigten sich von dieser Formulierung befremdet. Vielleicht sollte man besser sagen „am Altare dienen“.

III/36, IV/79, IV/90 statt „schau an“ besser „sieh an“, „schau an“ klingt etwas nach Umgangssprache und enthält den Nebenton gnädiger Annahme.

III/53 wäre zu überprüfen. Der Satz ist bei der Übersetzung etwas durcheinandergekommen. Entweder muß in 53 das „und“ wegfallen oder es muß heißen „mit dem ganzen“. Die zweite Möglichkeit entspricht dem lateinischen Text besser. Vielleicht handelt es sich nur um einen Druckfehler des Textes, der mir zur Verfügung steht.

III/59–60 wäre nach „Herrlichkeit“ ein Punkt zu setzen und das „und“ am Anfang von 60 zu streichen oder es wäre umzustellen „Herrlichkeit und laß auch uns mit ihnen...“. Jetzt ist der Satz nicht deutsch.

III/79–80, streiche „und“ also: „Dir werden wir ähnlich sein auf ewig / und Dich...“.

IV/3 Nach den Regeln der deutschen Grammatik dürfen Hauptsätze nicht mit einer Konjunktion (denn) beginnen. Das gilt auch für den Eingang der Präfationen. In IV/3 könnte das „denn“ wegfallen. In den Präfationen ist es aber notwendig. Es müßte anders interpunktiert werden, so daß aus dem Hauptsatz ein Nebensatz wird (damit würde sich auch die Tonlage ändern) „Christus; denn...“. Auch ein Relativsatz wie im Lateinischen wäre zu erwägen.

IV/12–13 streiche „und“ also: „...Namen; durch unseren Mund...“.

IV/24 ist etwas schwerfällig. Ist „*universi*“ übersetzt?

V/74 „Sein Hinabsteigen“, vielleicht findet sich für „descensus“ doch eine bessere Lösung. Ich wüßte allerdings trotz längerer Bemühung keine vorzuschlagen.

Präfation 4, Zeile 8. Auch hier wäre ein Relativsatz besser.

Präfation 8, Zeile 6 vgl. zu II/28.

Im Ganzen wird man anerkennen müssen, daß die neuen Gebete allein schon dadurch einen Fortschritt bedeuten, daß sie überhaupt vorhanden sind und gebraucht werden dürfen. Die Auflockerung einer bisher etwas starren Tradition ist erfreulich und läßt weitere Fortschritte erwarten. Der Verfasser dieser Bemerkungen hätte allerdings einen Wunsch, der ebenso auch seine eigene Kirche angeht. Führende Theologen aller Konfessionen sprechen davon, daß die Kirche noch einen gewaltigen Wandel werde durchmachen müssen. Sie werde eine kleine Herde inmitten einer nichtchristlichen Umwelt sein. Das klingt pessimistisch. Doch um die Jahrhundertwende betrug der Prozentsatz der Christen in der Weltbevölkerung etwa 30 Prozent. Jetzt sind es etwa 25 Prozent. Das Verhältnis verschiebt sich rasch weiter zu Ungunsten der Christenheit, gar nicht zu reden von der rapiden Säkularisierung einst christlicher Völker. Wird die kleine Herde alle ihre Institutionen, ihre schönen Dome und Kirchengebäude halten können? Wird sie nicht vielleicht ihren Gottesdienst in „Ladenkirchen“ halten oder um den Familientisch geschart, in urchristlicher Einfachheit und Armut? Müssen wir nicht rechtzeitig daran denken, daß wir eine Form der Eucharistie brauchen, die diesen Rahmen nicht sprengt, die einfach und schlicht und doch wesentlich ist, die sich räumlich, zeitlich und personell engsten Verhältnissen anpassen kann und doch die Freude nicht vermissen läßt und die Hoffnung auf das Kommen des Herrn?

Graz

DDr. G. Molin

ZUR LITURGISCHEN TRADITION DER JÜNGLINGE IM FEUEROFEN

In der Versöhnungskirche auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau ist eine Plastik des Amsterdamer Bildhauers Kneulmann, die drei Jünglinge im Feuerofen darstellend, aufgestellt worden. So begrüßenswert es ist, daß an einer solchen Stätte einmal ein Bezug auf das Alte Testament genommen wurde¹⁾, so problematisch ist er an dieser Stelle. Wie bei der traditionellen Betrachtung der Opferung Isaaks als „Prototyp“ des auf Golgatha dargebrachten Opfers die Ähnlichkeit, daß es sich um die Opferung eines Sohnes handelte, die weit größere Verschiedenheit, daß sich bei dem letzteren Opfer kein rettender Widder einstellte²⁾, übersehen ließ, bleibt bei dem Bezug in Dachau auf die drei Jünglinge über der Ähnlichkeit zwischen

¹⁾ In meiner Arbeit „Zur Stellung Abrahams in der Liturgie“, *Archiv für Liturgiewissenschaft* IX, 2 (1966), 354 wies ich darauf hin, daß bislang bei keiner der Sühnekirchen auf die durch die Kirchen der hl. Samuel und Moses in Venedig und Daniel in Genua auch im Westen überlebenden Tradition der Weihung an alttestamentliche Heilige zurückgegriffen worden ist.

²⁾ Dass. 352, 360 f.

Nebukadnezers und Hitlers Feueröfen³⁾ außer Betracht, daß in letzteren die Verurteilten „beschädigt“ (Dan. 3, 27) wurden. Der Artikel, den das *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie Chrétienne* den drei Jünglingen widmete⁴⁾, befaßt sich mit einigen patristischen Texten und ist im übrigen ikonographisch; an liturgischen Texten erwähnt er nur die Stelle aus dem Gebet *Libera, Domine* der *Commendatio Animae*: *sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis et de manu regis iniqui*. Dieser Bezug auf die drei Jünglinge kommt auch in der altirischen Parallele zu dem Gebet *Libera, Domine*, dem Gebet *Rom-soerae* im Epilog zu *Féire Oengusso* [Oengus' Versifikation des Martyrologiums], vor: *amail soersai* [„wie Du errettet hast“] *maccu* [Akkusativ Plural] *de camino ignis*. Die Übereinstimmung dieser drei lateinischen Wörter mit dem Text der *Commendatio Animae* ist bemerkenswert. Das Gebet *Rom-soerae* zitiert auch noch an anderen Stellen lateinische Wörter, in der Eintragung für Moses: *de manu Pharaonis* (wie die *Commendatio Animae*) und in der Eintragung für Jonas: *ceti magni*⁵⁾; letztere Eintragung fehlt in der *Commendatio Animae*, wodurch sich ergibt, daß das Gebet *Rom-soerae* die ältere Tradition bewahrt. Eine Version dieses paradigmatischen Gebets findet sich heute noch in der *Akolouthia tou stephanomatos* (Verlobungsritus), wo es nach dem Bezug auf Jonas' Errettung aus dem Bauch des *ketos* heißt: „Behüte sie, wie Du die heiligen drei Jünglinge aus dem Feuer gerettet hast, indem Du ihnen Tau vom Himmel sandtest“⁶⁾. Paradigmatisch wird auf die drei Jünglinge auch in dem griechischen Gebet über einen Kranken Bezug genommen: „Wie Du einst die drei Jünglinge *ek kaminou tou pyros* errettet hast“⁷⁾, die dem Text bei Oengus und in der *Commendatio Animae* ähnlichste Stelle (ebenso wie *kaminos* wurde in der Eintragung für Jonas *ketos* und in der für Daniel *lakkos* im Lateinischen durch das Lehnwort wiedergegeben). In einem griechischen Totengebet wird Gott „Erretter der Knaben aus der *kaminos*“ genannt⁸⁾. In dem Gebet gegen Verzauberung heißt es, daß Gott „den siebenfach angeheizten Ofen und die Feuersglut in Babylon mit Tau umgab und seine drei heiligen Jünglinge unverehrt bewahrte“⁹⁾.

Mindestens so bedeutsam wie die ikonographische Tradition der drei Jünglinge ist die liturgische. Ihre Breite ist m. W. bisher nicht einmal für die römische Liturgie einigermaßen umfassend belegt worden; ihre Länge wird dadurch illustriert, daß sie erst vor wenigen Monaten noch Zuwachs erfahren hat, indem erstmalig der Gesang der drei Jünglinge in einer Bestimmung für das *Ordinarium Missae* erwähnt worden ist¹⁰⁾; ihre Tiefe wird, wie eingangs angedeutet, durch furchtbares Geschehen in unserer Zeit bewußt.

³⁾ Wir werden (Anm. 9) sehen, daß in der griechischen Liturgie ausdrücklich, aber (Anm. 32) schon viel früher in der Überlieferung indirekt, auf das „siebenmal stärkere Anheizen“ (Dan. 3, 19) hingewiesen wird, bei dem es sich um ein frühes Beispiel von Raffinesse in Vernichtungstechnik handelt. Auf der Vinzenztafel (12. Jh.) im Basler Münster sitzt ein Teufelchen im Ohr des Königs, der zu den Schergen spricht, die mit Blasebälgen um das Feuer unter dem Rost beschäftigt sind.

⁴⁾ VI, 2107–2126, vgl. auch *Lex. Theol. u. Kirche* III (1959) 153.

⁵⁾ S. meine Arbeit „Ireland's contribution to the devotion to Old Testament Saints“, *Irish Ecclesiastical Record* 104 (1965) 333–348; W. Stoke's Ausgabe v. *Féire Oengusso* in *Henry Bradshaw Soc.* XXIX (London 1905), 284 ff.

⁶⁾ *Euchologion to Mega* (Athen ca. 1960), 190.

⁷⁾ Dass. 294.

⁸⁾ Dass. 373.

⁹⁾ Dass. 525.

¹⁰⁾ *Instructio de cultu mysterii eucharistici*, *Ephem. Liturg.* 81 (1967) 331.

Dan. 3, 1–24 war die letzte Lesung in der Osternachtsvigil vor der Reduktion der Lesungen von zwölf auf vier¹¹⁾. Dan. 3, 14–19 und 21–24 ist die Lesung für die erste Nocturn in der dritten Novemberwoche (v. 43 ist eine Versikel in der *Historia prophetarum*, die mit den Prophetenlesungen in dieser Jahreszeit gesungen werden)¹²⁾. „In der griechischen und lateinischen Textform wurden 3, 24–90 das Gebet des Azarias, ein erzählender Verbindungstext und der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen eingefügt. Der Zusatz fehlt in dem Daniel-Fragment aus Qumran“¹³⁾. Der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen ist von den durch die Protestanten unter die Apokryphen gerechneten biblischen Texten¹⁴⁾ derjenige, der am meisten in der Liturgie gebraucht wird.

Dan. 3, 25, 34–45 sind die Lectio, v. 31, 29 und 35 die Introitusantiphon am Donnerstag nach dem 1. Passionssonntag (irrtümlicherweise geben bis heute die Ausgaben des *Missale Romanum* für die Introitusantiphon nur Dan. 3, 31 an). Auf die Bedeutung der Tatsache, daß der 20. Sonntag nach Pfingsten die gleiche Introitusantiphon hat, machte Pascher¹⁵⁾ aufmerksam.

V. 26 bzw. 52 und 56 sind Versikel und Responsorium am Ende der Danksagungsprozession, in der nach dem *Te Deum* und den Psalmen 65, 80, 95, 99, 102, 116 und 148 bis 150 *Benedicite* und *Benedictus* gesungen werden. Die Worte *in spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur* aus V. 39 werden in einem der Offertoriumsgebete des *Ordo Missae* gesprochen.

V. 40 ist der Offertoriumsvers des 7. Sonntags nach Pfingsten.

V. 41 und 42 sind eine Antiphon am Beginn der Jungfrauenweihe.

V. 47–56 sind die fünfte *lectio* an den Quatembersamstagen, die den ursprünglichen vier Lesungen (in der gallikanischen Liturgie) hinzugefügt wurde¹⁶⁾.

V. 52 ist Versikel und Responsorium in der *Benedictio mulieris praegnantis*, sowie eine allgemeine Matutinversikel und Laudesversikel am Fest des hl. Namens¹⁷⁾.

V. 55–56, 52 sind das Graduale des Dreifaltigkeitsfestes.

V. 57–88 u. 56¹⁸⁾ sind der Laudeshymnus *Benedicite* mit der Antiphon *Tres pueri* (v. 21), der erste Teil der *Gratiarum actio post Missam*¹⁹⁾ mit der Antiphon *Trium puerorum cantemus hymnum* (v. 51) und der Schluß des *Ordo sepeliendi parvulos* mit der Antiphon *Benedicite Dominum*. Auf die Verwendung dieses *canticum* in der Danksagungsprozession wurde bereits hingewiesen.

V. 58 ist die Communionantiphon für die Feste der drei Erzengel.

V. 66, 82 sind Versikel und Responsorium in der Segnung der Feuerlöschmaschine.

¹¹⁾ Gerhard Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung* (Gött. 1947) 91, 95.

¹²⁾ Josef Pascher, *Das liturgische Jahr* (Münch. 1963) 306.

¹³⁾ *Lex. Theol. u. Kirche* III, 151.

¹⁴⁾ Ich setze hier meine Studien über die liturgische Tradition solcher Texte fort: Über Judith und Tobias, *Irish Theol. Quarterl.* 18 (1951) 187–190 u. 19 (1952) 84–90, über Sapientia, *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952) 233–236.

¹⁵⁾ A. a. O., III f., 311.

¹⁶⁾ Kunze, a. a. O., 141; Pascher, a. a. O., 77.

¹⁷⁾ Pascher, a. a. O., 265 u. 404.

¹⁸⁾ Hier kann nicht auf die Gestalt der liturgischen Texte eingegangen werden, die als Dan. 3, 57–88 et 56 und als Dan. 3, 52–56 (Quatembersamstage) bezeichnet sind.

¹⁹⁾ S. o. Anm. 10. Schon in Johann Buchhards *Ordo Missae* (1702), s. *Eph. Liturg.* 38 Beih. (1924) 37. Ferner auch am Ende der Bischofsweihe im *Pontificale Romanum*.

V. 77, 79 sind Laudesantiphon für Pfingsten, v. 78, 77 für Epiphanie.

V. 84, 87 sind Introitus-Antiphon für das *Commune pro martyre pontifice* (und für die Feste der hl. Gregor I, Callistus und Apollinaris).

V. 86 ist Laudesantiphon für das Fest des hl. Markus.

Während die Lesung von Dan. 3, 1–24 in der Osternacht abgeschlossen wurde durch ein Gebet, das Gott pries als „einzige Hoffnung der Welt, der durch die Verkündigung (*praeconium*) seiner Propheten die Geheimnisse der jetzigen Zeiten kundgetan“ – diese Prophetie erinnerte nach Schott „die Täuflinge daran, daß Christus auch sie durch die Feuertaufe des Heiligen Geistes dem höllischen Feuerpfuhl entreißen und im Glutofen der Verfolgung erquickten werde“ –, folgt auf die Lesung des *Benedicite* in den Quatember-samstagsmessen die in Gelasianum und Gregorianum bezeugte Oratio: „Gott, Du machtest den drei Jünglingen die Feuerflammen linde, gewähre gnädig, daß uns, Deine Knechte, nicht verbrenne die Flamme der Leidenschaften“ (*vitiorum*). Dies ist auch die erste Oratio in der *Gratiarum actio post Missam* im *Missale Romanum*. In der Segnung der Feuerlöschmaschine erscheint sie in einer erweiterten Form: „Gott, Du machtest den drei Jünglingen in dem Ofen in Babylon durch Deinen Engel die Feuerflammen linde, laß durch Deine Rechte in unseren Herzen die Fackeln (*faces*) der Leidenschaften erlöschen, damit wir von zeitlichen Feuersbrünsten bewahrt und von den ewigen Feuern befreit sein mögen“, ein gutes Beispiel dafür, wie der uns durch die Technik gegebene Wirklichkeitssinn historische Realitäten wieder nahebringt.

Die Hochstellung des *Benedicite* verbindet die westliche mit der östlichen Kirche. In den in der griechischen Liturgie so bedeutsamen Oden heißt die erste Strophe *Irmos*, sie wird immer gesungen. Bei den neun Oden, die den sog. Kanon bilden, erinnert der *Irmos* der ersten an das Loblied der Israeliten nach dem Durchzug durch das Schilfmeer, der der zweiten an Moses' Rede in der Wüste, der der dritten an das Gebet Annas, der Mutter Samuels, die drei folgenden erinnern an Prophetenstellen, der *Irmos* der 7. und 8. Ode an das Loblied der drei Jünglinge und der letzte an das Danklied des Zacharias²⁰). Der *Irmos* der 7. Ode lautet: „Die gotterleuchteten Jünglinge weigerten sich, ein Geschöpf statt des Schöpfers anzubeten. In mannhafter Verachtung der drohenden Verbrennung sangen sie frohlockend: Gebenedeit seist du, hochgelobter Gott unserer Väter!“ und der zur 8. Ode: „Die drei Jünglinge im Feuerofen wurden durch die Geburt aus der Gottesmutter geschützt: Damals war es eine Verheißung, jetzt ist es eine Wirklichkeit“, Worte, an denen wir im Hinblick auf Dachau unser Wirklichkeitsbewußtsein prüfen können.

In der Proskomodie der griechischen Liturgie werden die „heiligen drei Jünglinge“ unter den „heiligen Propheten“ nach Moses, Aaron, Elias, Elisaeus, David und Isajas und vor Daniel genannt. In der Segnung des gekochten Weizens, der der Gemeinde an gewissen Tagen verabreicht wird, heißt es, daß Gott die drei Jünglinge und Daniel verklärte²¹). Die Einreihung der drei Jünglinge unter die Propheten (s. auch das Gebet nach der 12. Prophetie der Osternacht) führt uns zur martyrologischen Tradition.

Die Geschichte der Eintragung im *Martyrologischen Romanum* für den 16. Dezember: „Die heiligen drei Jünglinge, nämlich Ananias, Azarias und Misael, deren Leiber bei Babylon in einer Höhle begraben sind“ wurde zuerst von Baronius, dann von de Sollier in seinem Kommentar zu Usuard

²⁰) *Handbuch für orthodoxe Christen* (Fürth 1965), 70.

²¹) *Euchologion to Mega*, 384. Nach der *Weltchronik* des Rudolf von Ems sind die drei Jünglinge im Feuerofen und Daniel in der Löwengrube Vorbilder Christi in der Vorhölle (s. auch Dorothea Forstner, *Die Welt der Symbole* (Innsbr. 1968), 329.

skizziert²²): Im *Romanum parvum* hatte die Eintragung gelautet: *Trium puero-
rum Ananiae, Azaria et Misaelis*, das Wort *sanctorum* wurde von Ado, der
Relativsatz von Usuard, *id est* von Baronius hinzugefügt. Bis 1602, als die Ein-
tragung für Eusebius vorangestellt wurde, war diese Eintragung die erste am
16. Dezember²³). Der Wortlaut der Eintragung im *Martyrologium Romanum*
weist auf die Kommemoration der drei Jünglinge in der Ostkirche am 17.,
18. oder 20. Dezember²⁴), oder am Sonntag vor Weihnachten (zusammen mit
Daniel – wie bei Florus am 17. Dezember) hin, denn diese Kommemoration
wird mit der Übertragung der Reliquien der drei Jünglinge von Babylon nach
Konstantinopel unter Kaiser Leo I. (457–477) in Verbindung gebracht. Am
17. Dezember begeht die griechische Kirche das Gedächtnis der auch hier
namentlich aufgeführten drei Jünglinge mit dem Daniels (den das *Martyro-
logium Romanum* am 21. Juli kommemoriert), während die Syrer ihrer am
18. Dezember gedenken. Das *Apolytikon* für den 17. Dezember sagt: „Groß
sind die Unternehmungen des Glaubens. In der Flut des Feuers, wie auf
Wasser ruhend, erfreuten sich die heiligen drei Jünglinge... Durch ihre Für-
bitte erlöse unsere Seelen, Jesus unser Herr²⁵), m. W. die einzige Stelle, an der
die christliche Liturgie nicht nur paradigmatisch auf die drei Jünglinge Bezug
nimmt, sondern auf ihre Fürbitte hinweist. Die Kopten kommemorieren die
drei Jünglinge am 5. Mai und am 22. September die Niederlegung ihrer Reli-
quien (deren Ankunft in Konstantinopel?)

Die Daten der Kommemorationen gehören zu den merkwürdigen Punk-
ten in den martyrologischen Traditionen alttestamentlicher Heiliger, denn
selten wird auch nur beansprucht, es handle sich um historische Todestage,
wenn man auch vielfach die Gräber kannte²⁶). Im sog. *Martyrologium Hierony-
mianum* finden wir am 24. April in der Handschrift E: *Babilonia magna
Annaniae Azaria Misaelis egressio*²⁷) *de igne*, in Handschriften B, S und W
hingegen: *in hac die Sidrac Misac Abdenago iterato nomine qui et Ananias
Azarias et Misahel in Babilonia civitate magna de camino ignis ardentis sunt
liberati* und im *Martyrologium* von Tallaght²⁸): *trium puerorum de camino
ignis Sedrec. Misac. Abdinago* (der lateinische Wortlaut in diesem altirischen

²²) AASS Boll. 11. Jun. VI (1886), 678.

²³) Henri Quentin, *Les martyrologes historiques* (Paris 1908), 349 u. 587: Florus, 450: *Parvum Romanum*, 483: Ado, AASS Boll. Dec. Propyl. (1940), 587. Usuard über-
nahm Namen und Datum aus Ado und Florus, das Übrige aus *Libellus de vita et
obitu sanctorum patrum* (BHL 6544, n. 59).

²⁴) Frederick Holweck, *A biographical dictionary of the Saints* (St. Louis 1924), 65;
Synaxarion Constantinopolit. (AASS Boll. Nov. Propyl. [1902], 317 f., 325, 329 f.

²⁵) Deutsche Übersetzung der Eigentexte für den 17. Dezember in Alex. v. Malt-
zew, *Menologion* (Berlin 1900) I, 543 ff. und in *Liturgikon* (Recklinghausen 1967),
718 f.

²⁶) Der letzte Satz von Anm. 16 meiner Anm. I zitierten Arbeit kann jetzt lau-
ten: „Die Gräber Abrahams, Isaaks und Jakobs in Hebron sind wieder der Verehrung
durch die Juden zugänglich“. S. auch J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Göt-
tingen 1959), M. Simon in *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* (Paris 1962), 154–180
und meine Arbeit über die martyrologische Tradition der Propheten, in *Irish Eccle-
siastical Record* 1968.

²⁷) Vgl. die Kommemoration: *Noe egressio de arca* im *Martyrologium* von Tallaght
am 28. April.

²⁸) H. Quentin, *Commentar. in Martyrol. Hieron.* (Brüssel 1931), 206 und
R. I. Best und H. J. Lawlor in *Henry Bradshaw Society LXVIII* (London 1931), 35 u. 149 f.
In Elisabeth Langgässers *Unauslöschliches Siegel* (Hamburg 1958) fragt die Stimme
eines unsichtbar Anwesenden in die Mitteilungen über das letzte Berliner Getto
hinein: „Sind Sidrach, Misael, Abdenago hier?“ und erscheinen die drei dann tat-
sächlich.

Version des Hieronymianum ist wohl nicht so sehr die Quelle für die oben erwähnte Erwähnung in Oengus' Epilog, als weist auf eine beiden Texten gemeinsame Quelle in der lateinischen Überlieferung hin). In dem mit dem *Martyrologium* von Tallaght eng verbundenen *Félire Oengusso* finden wir unter dem 24. April die Kommemoration des „Triumphs der *tri macc n-ennac* [*innocentes*] *hi surn* [in dem Ofen]“²⁹⁾. Hierzu wurde im späteren Mittelalter kommentiert³⁰⁾: „*Sedrac, Misac, Abdinago* sind ihre Namen bei den Chaldäern, *Ananias, Acareas, Misael* bei den Hebräern; die drei wurden von *Mabgoda* (Nebukadnezar) in einen Ofen, feurig, brennend, gebracht, aber Gott bewahrte sie, so daß das Feuer sie nicht verletzte“ und: *Sedrac, Misac, Abdinago in campo Sennanapud Babiloniam sub Nabcodnotsar rege* (*campus Sennan* weist auf eine zusätzliche Quelle). Die verschiedenen Namensformen im Chaldäischen und Hebräischen wurden auch von den Schreibern des mit Oengus etwa gleichzeitigen Hymnus *Sen Dé* angeführt, die zu der Strophe: „Die drei Jünglinge wurden von einem rot brennenden Ofen gerettet“ eine lange biographische Note in lateinischer Sprache brachten³¹⁾. Bemerkenswert an diesen Kommentaren ist die Vielfalt der Beschreibungen des Feuerofens; es wird damit auf eine Tendenz in der Textüberlieferung der Septuagintaübersetzung des hebräischen Textes von Dan. 3, 17 zurückgegriffen, in die das Wort „brennend“ eingefügt wurde³²⁾. Man vertiefte sich also in die natürliche Realität des Ereignisses (wie sie uns wieder auf den Leib gerückt wurde, nachdem jahrhundertlang eine spirituelle Deutung vorgeherrscht hatte). Dies lag nahe in einer Kommemoration der Errettung der drei Jünglinge, während, wie bemerkt, die Kommemoration der Übertragung ihrer Reliquien dieses Ereignis eher in den Hintergrund treten ließ.

Die liturgische Tradition der drei Jünglinge illustriert damit einen entscheidenden Punkt in unserem Verhältnis nicht nur zum Alten Testament, sondern auch zu unseren jüdischen Zeitgenossen. Die indirekte, paradigmatische, prototypische oder spirituelle Auffassung war zweifellos tief, aber sie hat auch der Schizophrenie Vorschub geleistet, die das vorchristliche Israel in Aneignung hochstellte, die geschichtlichen Vertreter in der Gegenwart aber verachtete³³⁾. Soll das Denkmal in Dachau nicht eine Geste bleiben, so müssen die historischen Realitäten einst und heute in Zusammenhang gebracht werden. Wie bei der Verehrung der Makkabäer hat es bei der der drei Jünglinge kaum je eine Rolle gespielt, daß für den jüdischen Glauben gelitten wurde. Wir dürfen hier Vorbilder sehen, aber wir müssen sie in ihrem eigenen Raum stehen lassen. Dieser – der jüdische – Raum ist durch diese Vorbilder bis in die Gegenwart verehrungswürdig. Eine Neubesinnung, wie zaghaft auch immer, auf die Tradition christlicher Verehrung der drei Jünglinge kann somit bedeutsam werden für unser Verhältnis zu unseren älteren Brüdern im Volke Gottes.

Basel

Dr. John Hennig

²⁹⁾ S. die Anm. 5 zitierte Ausgabe, 108.

³⁰⁾ Dass., 118.

³¹⁾ S. meine Anm. 5 zitierte Arbeit, 337. In Irland geht die liturgische Tradition der drei Jünglinge zurück auf das *Antiphonar von Bangor*, worin sich die *Benedictio trium puerorum* und eine Beschreibung ihres Lebens und Charakters findet (Henry Bradshaw Soc. X [London 1895]) 8 f., 25 u. 27.

³²⁾ J. Ziegler, *Susanna-Danie-Bel et Draco* (Göttingen 1954), 117.

³³⁾ Meine Arbeit „Zur Stellung der Juden in der Liturgie“, *Liturg. Jb.* 10 (1960) erschien in erweiterter Form in W. P. Eckert u. E. L. Ehrlich, *Judenhaß – Schuld der Christen?* (Essen 1964), 173–190.

IM QUERSCHNITT

ZEITSCHRIFTENSCHAU – GEGENWARTSFRAGEN

Das Sakrament ist nie wort-los. „Wort“ und „Element“ müssen parallel gesetzt werden, unterhalb des Wortes „Sakrament“. Dieses kann man mit Augustin *verbum visibile* nennen. Die zeichenhafte Handlung für sich genommen ist nie so eindeutig, daß sie des Wortes entbehren könnte, vielmehr gibt das hinzutretende Wort dem Element erst den Sinn: deutend, ansagend, zeugnisgebend, ausrufend, verkündigend. Dessen bedarf das Wort, damit öffentlich-geschichtlich erkenntlich werde, was man tut. Die Deutung, die die Worte geben, muß hinzielen auf das, was im Sakrament geschieht.
(H. R. Schlette in: Orientierung 11/32, S. 128: Wort und Sakrament)

Das Schwergewicht des Gemeindelebens wird sich in Zukunft von Kirchengebäude und Pfarrhaus auf Gebäude und Räume verlagern, die eine Vielzahl von Funktionen erfüllen können. Das gilt auch im Blick auf die Liturgie. Die kirchliche Bautätigkeit muß deshalb auf die Errichtung von Mehrweckzentren abzielen. Die Vielfalt des Gemeindelebens und Effektivitätsgründe fördern das. Allein funktionelle Gesichtspunkte bestimmen den finanziellen Aufwand.
(Diakonia 3/5, S. 294, Voten der Freiburger Vikare)

Das Experiment bewegt sich oft außerhalb des von den Vorschriften abgegrenzten Gebietes. Wir können Experimente nicht entbehren, um auf verantwortliche Weise zu prüfen, ob Wünsche und Ideen realisiert werden können oder nicht. Experimente, die nur auf guter Absicht basieren, bei denen man vergißt, daß Liturgie als Fach auch beherrscht werden muß, münden oft in bedenkliches Amateurtum. Wenn ich auch ein noch so positiver Befürworter des Experimentes bin, so bin ich doch ein erklärter Gegner des Experimentierens in den Pfarreien aufs Geratewohl. Im Fall des Experimentes ist unter allen Umständen Verbindungsaufnahme mit dem liturgischen Zentrum nötig.
(Bischof W. Bekkers † 1966, Unterwegs mit dem Volk Gottes, S. 222)

Wichtige Entscheidungen fallen im Kleinen. Ihre Auswirkungen im Großen zeigen sich erst viel später. Deshalb gibt es immer wieder quantitativ unscheinbare Maßnahmen, in denen sich besondere qualitative Leistung bekundet, der intensive geistige Auseinandersetzung zugrunde liegt. Von da aus wird verständlich, warum Fach-

zeitschriften für Kirchenbau immer wieder Kapellen und einfache Kleinkirchen publizieren, wenn sie ihrer Eigenart wegen geeignet sind, grundsätzliche Überlegungen zu veranschaulichen. Oft ist in solchen einfachen Lösungen mehr spürbar vom neuen Geist, der das Konzil beseelte, als in vielen kirchlichen Großbauten des Routinebetriebs.
(H. Muck in: Der große Entschluß XXIV/10, S. 23)

Das Singen in der Kirche ist mancherorts problematisch. Ich meine, daß der Grund dafür folgender ist: Es fehlt uns noch das klare Bewußtsein für die Tatsache, daß eine Ansammlung von Leuten in der Kirche noch keine Pfarr-Gemeinde ist, daß selbst die größte Anzahl noch keine Zusammengehörigkeit mit sich bringt. Kommt man an einem Platz zusammen, um zu feiern, ist aber dort nur „nebeneinander“, wird keine menschliche Nähe zueinander entstehen. Auch da pflückt man keine Trauben von Disteln, erntet kein echtes Beisammensein von bloßem Nebeneinandersein.
(Rond de Tafel 1968/5, S. 166, C. Kahmann)

Der römische Kanon wird es schwer haben, sich gegen die drei neuen offiziellen Anaphoren zu behaupten. Freilich fragt man sich auch, ob sich diese Konkurrenz mit den verschiedenen nicht offiziellen Formen des Eucharistischen Gebetes, die gegenwärtig weit verbreitet sind, durchsetzen werden. Es ist leicht zu verstehen, warum manche dieser Texte beim Volk mehr und mehr ankommen. Trotz mancher Mängel treffen die besten aus ihnen einfach den zeitgemäßen Ton und entsprechen unserer eigenen Erfahrung der christlichen Berufung. Das alles ist für ein Hochgebet legitim und natürlich. Wir dürfen nicht vergessen, daß die sakrosancte Ausdrucksweise der traditionellen Liturgie früher einmal auch zeitgemäß war.
(Aelred Tegels in: Worship 42/7, S. 443)

Ordination bedeutet den kirchenamtlichen Auftrag zur Wahrnehmung eines bestimmten kirchlichen Amtes, „Anstellung“ im kirchlich-liturgischen Dienst. Das Mißverständnis kam auf, man empfangen durch die Weihe ein unveräußerliches „Mehr“ hinsichtlich seiner christlichen Existenz. Ordination ist die Indienstnahme einer Person für ein kirchliches Amt. Die tatsächlich nicht mehr ausgeübten „Weihestufen“ sind abzuschaffen, für besonders

wichtige kirchliche Dienste (z. B. Katecheten) ist eine eigene Ordination vorzusehen. Vor dem kultischen ist also wieder das rechtliche, das vertragliche Element der Ordination zu betonen. Aus der lehramtlichen Festlegung des kultischen character indebilis dürften sich keine theologischen Probleme mehr ergeben. (Joh. Neumann, Wort u. Wahrheit XXIII/5, S. 397)

Die Frage des gemeinsamen Abendmahles wurde bei der Tagung im Ökumenischen Institut des Lutherischen Weltbundes zu Straßburg im August 1968 studiert. Abgesehen von den vielen heimlichen Interkommunionfeiern erhielten auf dem Eucharistischen Kongreß zu Bogotá einige prominente ökumenische Gäste auf ihr ausdrückliches Verlangen die Erlaubnis, die Kommunion gemeinsam mit ihren katholischen Brüdern empfangen zu dürfen. Aber die meisten Teilnehmer der Straßburger Konferenz blieben bei der Meinung, daß Interkommunion nur in der vollen Gemeinschaft zwischen Kirchen sinnvoll sei. Alle Teilnehmer hielten ein Agapemahl nach neutestamentlichem Vorbild mit dem Friedenskuß untereinander. (Evangelischer Pressedienst 10. 9. 1968)

Ein Dokument über die Armut der Kirche wurde auf der Tagung von Medellín/Kolumbien (26. 8.—7. 9. 1968) von der CELAM erarbeitet. Es sieht vor: „Mit der Hilfe des ganzen Volkes Gottes hoffen wir, das System der kirchlichen Gebührenordnung zu überwinden und es durch andere Formen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zu ersetzen, die nicht an die Verwaltung der Sakramente gebunden sind. Die Verwaltung der Diözesan- und Pfarrgüter soll kompetenten Laien übertragen werden und ausgerichtet sein auf den Gebrauch zum Wohl der ganzen Gemeinde.“ (Herder Korrespondenz 22/10, S. 496)

Eine Werkmappe für Liturgie unter Verantwortung von Ph. Stein und W. Reckman für die Niederländische Kirchen-

provinz zeigt den praktischen Sinn und die schöpferische Inspiration der Holländer. Sie bietet Entwürfe für (Kinder- bzw. Erwachsenen)Taufe, Hochzeitsfeier, Totenvigil, Begräbnisfeier- und -messe, Meßfeier am Allerseelentag, Adventabendfeier, gemeinschaftlicher Bußgottesdienst, Krankensalbung, Eucharistiefeiern mit kleinen Gruppen, Hausmesse, Agapefeier, Amtseinführung eines neuen Vorstehers, Friedensfeier, Weihnachtsevangelienfeier. Die Werkmappe ist eine Dokumentation der gegenwärtigen Entwicklung und ein Zeugnis der Vielfalt mit bestem Niveau. Sie bringt eine Fülle von Material, drängt zum Praktizieren und hat immer das Anliegen der Gemeindebildung im Auge. Die Formulare liegen zur Wahl vor, man benützt sie je nach Situation der Versammlung. Anregungen und Ratschläge wollen nicht dirigieren, sondern zu einer eigenen Gestaltung hinführen.

Kreative Liturgen sollen durch den Austausch ihrer Erfahrungen einander zugänglich machen, was allgemein nützlich sein kann. So liegt nun die köstliche Frucht eines jahrelangen Teamworks vor, die dauernd ergänzt und verbessert werden kann. (Werkmaap voor Liturgie, G & S 01500, N. V. Gooij & Sticht-Hilversum)

Die Gottesdienste in Bogotá beim Eucharistischen Weltkongreß waren die Fortsetzung der Evangelisationsbewegung während der ersten beiden Augustwochen: Den Pilgern und Millionen Hörern am Radio sollte die Eucharistie als der Mittelpunkt der Begegnung zwischen Gott und den Menschen und die anderen Sakramente als Hinführung zur Eucharistie dargestellt werden. Bei den Feiern selbst wurde ebenfalls der Inhalt der einzelnen Sakramente in verständlichen Worten erklärt, die Gläubigen wurden zum Mitbeten und Mitsingen angehalten. Die vom Konzil empfohlene Erneuerung der Gottesdienste wurde beispielhaft vorgeführt. (Herder Korrespondenz 22/10, S. 487 ff)

Rafael Kleiner OSB

LESERBRIEF

Anfrage: Gibt es auch in Österreich keine Messe mehr in lateinischer Sprache? Hier in Frankfurt nicht einmal mehr in Klöstern. Wie arm sind wir doch geworden im Verlust dieses weltumspannenden Bandes der Einheit. Wissen Sie, was die ... zigtausende Gastarbeiter hier machen (Italiener, Spanier etc.)? Sie wollen am Sonntag mitbeten können und die Gebete verstehen und sprechen demonstrativ in Latein in die „Deutsche Ordnung“ hinein. In christlicher Verbundenheit grüßt Sie freundlich

H. W., Religionslehrer

BUCHBESPRECHUNGEN

Odo Casel: DAS CHRISTLICHE OPFERMYSTERIUM. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes. LV und 719 Seiten, S 420.—, Verlag Styria, Graz 1968.

Univ.-Prof P. Viktor Warnach OSB, einer der engsten Mitarbeiter O. Casels, der auch dessen Ideen und Konzeptionen der Mysterienlehre, im besonderen des Kultmysteriums weiterträgt, legt uns in diesem Buch den Abschluß des Lebenswerkes O. Casels vor, eine umfangreiche und tiefgründige Arbeit über die Eucharistiefeier, ihren Aufbau, ihre Grundstrukturen und wesentlichen Elemente.

In allen seinen Werken hatte O. Casel die Eucharistiefeier als Mittelpunkt des Kultmysteriums gedeutet; eine umfassende, systematische Bearbeitung des Themas lag jedoch bisher nicht vor. Sie wird uns in diesem Werk geboten, das den Intentionen O. Casels zufolge nach den beiden Werken „Das christliche Kultmysterium (1932, 1960⁴)“ und „Das christliche Festmysterium“ (1941) die Trilogie seiner großen Arbeiten zur Mysterientheologie abschließen sollte.

Obwohl das Werk beim Tode O. Casels erst etwa bis zur Hälfte gediehen war, konnte es an Hand von Mitschriften zahlreicher Vorträge und Konferenzen, sowie unter Verwendung von Briefen, Rezensionen und anderen kleinen unveröffentlichten Arbeiten unter Mithilfe des Konvents vom Heiligen Kreuz zu Herstelle, dem Wirkungsort O. Casels und Mitbrüdern aus Maria Laach soweit ergänzt werden, daß es in dokumentarischer Form einen Überblick über O. Casels Verständnis der Eucharistiefeier bietet.

Der Wert des Buches geht aber über diese dokumentarische Bedeutung hinaus, sind doch gerade heute die Struktur und die wesentlichen Elemente des Eucharistiegebetes im Vordergrund der Diskussion, nicht zuletzt aufgrund der Verwendung der Muttersprache wie auch wegen der neuen Eucharistiegebete, die sich in ihrem Aufbau stark vom römischen Kanon unterscheiden. Hier wird das Werk O. Casels einen wertvollen Beitrag zu einem tieferen Verständnis des Eucharistiegebetes bilden können.

Das Vorwort informiert über die Absichten und Voraussetzungen, die bei der Edition dieses nachgelassenen Werkes O. Casels maßgebend waren. Um den dokumentarischen Charakter zu wahren, wurde auf eine Überarbeitung des Textes verzichtet und nur kurze, zum Verständnis der fragmentarischen Abschnitte notwendige Erläuterungen und Zwischenbemerkungen angebracht, was sicher allgemeine Zustimmung finden wird.

In der folgenden Einführung in das theologische Denken O. Casels bietet P. Warnach eine wertvolle Hilfe zum tieferen Verständnis der einzelnen Begriffe wie auch der Mysterienlehre. Hier hätte man vielleicht begrüßt, daß in einer Zusammenfassung die wichtigsten Diskussionspunkte zur Sprache gekommen wären. Eine Übersicht über die wichtigsten Beiträge zu diesem Gespräch wäre wertvoll gewesen. Ein zeitlicher Abstand von rund 20 Jahren bietet uns heute aufgrund vieler ernstzunehmender Arbeiten die Möglichkeit, das Pro und Contra der einzelnen Thesen O. Casels nüchtern und objektiv abzuwägen, wie es etwa J. A. Jungmann (Liturgie der christlichen Frühzeit (1967) S. 140–150), Th. Klauser (Kleine abendländische Liturgiegeschichte (1965) S. 29–33) oder auch W. Birnbaum (Das Kultusproblem und die Liturgischen Bewegungen des 20. Jh., 1. Teil (1966) S. 93–98) in letzter Zeit versucht haben. Verständlicherweise kann dazu im Werk selbst nicht Stellung genommen werden, eine Darlegung in der Einführung hätte jedoch dem Werk O. Casels keinen Abbruch getan, den Leser aber mit dem Stand der Diskussion vertraut gemacht. P. Warnach verweist dazu wohl auf Th. Filthaut (Die Kontroverse über die Mysterienlehre (Warendorf 1947)) und für die folgende Zeit auf die bibliographischen Angaben bei O. D. Santagada (Dom O. Casel, ALw X, 1 (1967) S. 7–77), beide Werke sind jedoch wohl nicht dem Leser dieses Buches zugänglich.

Der Inhalt des Buches umfaßt 5 Teile: Oblatio (S. 3–147), Praefatio (S. 151–212), Eucharistia (S. 215–380), wichtigster Teil des Buches, der auch zur Gänze von O. Casel fertiggestellt worden war, einen 4. Teil Canon Missae (S. 383–565) und den Abschlußteil Communio (S. 569–679).

Im Rahmen dieser Rezension ist es nicht notwendig, auf Einzelheiten einzugehen, – vertritt O. Casel hier dieselben Positionen wie in allen seinen Werken, – es sei jedoch festgestellt, daß unsere Zeit, mag sie zu den Theologumena O. Casels wie auch immer stehen, das Anliegen seiner Mysterientheologie lebendiger denn je empfindet. Es ist das Bewußtsein, daß in der Liturgie, besonders in den Sakramenten und in der Eucharistiefeier nicht bloß Wirkung und Frucht der Heilstat Christi, sondern diese selbst

gegenwärtig ist. Die Aussagen der Liturgiekonstitution über das Paschamysterium (art. 5 und 6) und über die Gegenwart Christi in den liturgischen Feiern (art. 7) sind in diesem Zusammenhang zu sehen. O. Casel sieht diese Vergegenwärtigung der Heilsereignisse im Begriff „Kultmysterium“ ausgedrückt. Mögen auch die Beweisführungen O. Casels für das Vorhandensein einer solchen Mysterientheologie im Neuen Testament und in den Schriften der Väter nicht akzeptiert werden, mag man den Einfluß der heidnischen Mysterien geringer einschätzen, das Anliegen selbst, die geheimnisvolle Vergegenwärtigung der Heilstaten im Geschehen der Liturgie wird heute, da es um die theologische Erhellung dessen geht, was Liturgie im Letzten bedeutet, besser erkannt und gewürdigt. Ein Ansatzpunkt zum Verständnis des „Kultmysteriums“ O. Casels mag für uns in seiner Feststellung liegen, daß dies dasselbe besage wie „Gedächtnis“ (S. 484). Im Begriff „Gedächtnis“ oder „Anamnese“, dessen Inhalt sich nicht in einem subjektiven „Sich-Erinnern“ erschöpft, sondern eine objektive Wirklichkeit, ein „Geschehen“, ein „Ereignis“ besagen will, wo das „Gedenken“ zugleich ein wirkkräftiges „Hereinrufen des Vergangenen in die Gegenwart“ bedingt und damit ein „Gegenwärtigsein“ bedeutet, sehen wir heute eines der Kernelemente liturgischen Tuns ausgedrückt. Nirgends erfolgt dieses „Gedächtnis“ in einer solchen Mächtigkeit, wie in der Feier der Eucharistie. Das uns bewußt werden zu lassen ist ein wesentliches Anliegen O. Casels im vorliegenden Werk. So wird es seine Gültigkeit und Bedeutung für Gegenwart und Zukunft behalten. Will man zu einem vertieften Verständnis der Eucharistiefeier kommen, wird dieses letzte Werk O. Casels eine wertvolle Hilfe bedeuten.

Dr. Franz Nikolasch

Theodor Schnitzler: DIE DREI NEUEN EUCHARISTISCHEN HOCHGEBETE UND DIE NEUEN PRÄFATIONEN IN DER VERKÜNDIGUNG UND BETRACHTUNG, 152 S., kart., DM 11.80, Verlag Herder, Freiburg [3246].

Ein Buch, das man mit Recht von einem Fachliturgiker erwartet hat! Da uns nun die drei neuen eucharistischen Hochgebete geschenkt sind, ist es notwendig, vor allem in deren Geist und Inhalt einzudringen. Schnitzler ist der dazu berufene Mann, uns einen solchen Leitfaden zu bieten. Wir erinnern uns alle noch an sein fruchtbares Buch „Die Messe in der Betrachtung“, welches so freudige und dankbare Aufnahme gefunden hat.

Dem Autor geht es nicht um „einen liturgiegeschichtlichen Traktat, nicht um Predigtvorlagen, ebensowenig um ein Betrachtungsbuch. Vielmehr wird die theologische, geschichtliche, kerygmatische und asketische Aufschlüsselung der drei neuen Eucharistischen Hochgebete und der acht neuen Präfationen Zeile für Zeile versucht, um der Frömmigkeit und der Verkündigung zu dienen“ (Vorwort).

Dieses Ziel wurde denn auch vom Verfasser voll und ganz erreicht. Wir haben an einer anderen Stelle unserer Zeitschrift darauf hingewiesen und betont, wie notwendig es sei, das Volk mit dem Kanon erst einmal richtig vertraut zu machen, ehevor man ihn in der muttersprachlichen Form einführt. Nun sind gleich drei Eucharistische Hochgebete in der Muttersprache freigegeben, wofür wir alle dankbar sein dürfen. Jetzt liegt uns eine nach allen Richtungen hin sachgemäße Erklärung der freigegebenen Hochgebete vor, die vor allem dem einzelnen Seelsorger dazu dient, seinem Kirchenvolk diese Hochgebete zu erklären und zu deuten.

Zugleich werden auch die neuen Präfationen interpretiert und ihr liturgisch-theologischer Gehalt dem Verständnis näher gebracht. Es ist das Verdienst des Autors, daß er dies in einer Weise tut, daß auch der nicht theologisch gebildete Mann aus dem Volk den Gedankengängen leicht folgen kann. Somit bedeutet das vorliegende Buch Schnitzlers einen bedeutsamen Beitrag zur Weckung und Förderung liturgischen Verständnisses und trägt im besonderen Maße dazu bei, den unmittelbaren Mitvollzug der heiligen Liturgie zu aktivieren.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Giselbert Deussen: DIE NEUE LITURGISCHE GEMEINDE, 126 S., DM 9.80, Knecht-Verlag, Frankfurt/M. [3179].

Es ist eine längst erkannte und leidvolle Wahrheit, daß dem heutigen Menschen das Verständnis und die Möglichkeit kultischen Vollzuges abhanden gekommen ist. Die Symbole, ohne die Kult überhaupt nicht mitvollziehbar ist, sind der heutigen Zeit, die in völlig anderen Denkkategorien und Vorstellungen dahinlebt, nicht mehr verstehbar.

Der Autor will nun diese Dinge neu zum Bewußtsein bringen und ein neues Verständnis der Symbole herbeiführen. Sein zentraler Gedanke ist die Bildung und Gestaltung einer liturgiefähigen Gemeinde. Denn Liturgie kann letztlich nur aus der Gemeinde heraus leben.

Wir müssen es dem Verfasser besonders danken, daß er in dieser grundsätzlichen Frage neue und positive Ansätze bietet. Das Kapitel III „Liturgie und Weltzeit“ bringt wertvolle Anleitungen zur Belebung liturgischer Frömmigkeit und liturgischer Gemeindebildung.

Der Autor will kein „Neuerer“ sein. Ihm sind Erkenntnis und Erforschung der liturgischen Stil- und Formgesetze wichtig und bedeutsam. Damit bekundet er die Verbindung mit den echten liturgischen Stilelementen und den neuzeitlichen Formen. Was uns aber besonders gefallen hat, ist sein Mut zu Experimenten. Hier beweist er eine bewundernswerte Aufgeschlossenheit. Wir wissen: so manche Ordinarii haben Sorge, Experimente in ihrer Diözese durchführen zu lassen. Begreiflich. Aber ohne die Durchführung von Experimenten läßt sich die Neuordnung verschiedener Sparten der Liturgie nicht voranbringen.

Zum Ganzen ist zu sagen, daß sich das Buch auf wohldurchdachte Gedankengänge stützt, dies sowohl vom Theoretischen als auch von der Praxis her. Jedenfalls stellt es eine fruchtbare Bereicherung auf dem Sektor Liturgie dar.

Dr. P. Anselm Schwab OSB.

THEOLOGISCHE MEDITATIONEN, herausgegeben von Hans Küng.
Jeder Band ca. 80 Seiten, br. Fr/DM 3.90. Die Reihe wird fortgesetzt.

Bd. 17: Alois Sustar: GEWISSENSFREIHEIT. Alois Sustar, Regens des Priesterseminars in Chur, Professor der Dogmatik, möchte die Zusammenhänge zwischen Gewissen und Norm, Gewissensfreiheit, Gewissensbildung und Gewissensbindung erhellen und auf die Frage nach Berechtigung und Grenzen der Gewissensfreiheit der kirchlichen Autorität gegenüber und in der Gemeinschaft seine Antwort geben (3156).
Bd. 18: Hans Küng: GOTT UND DAS LEID. Alles Leid in der Welt, und mein Leid: Warum und wozu? Klagt es nicht Gott an, der der Schöpfer dieser Welt voll Leid ist? Dies ist eine Frage, die durch die Jahrhunderte getragen wird. Antworten wird der Mensch nicht können. Wohl aber kann er von der Botschaft Christi her eine Deutung des Geheimnisses versuchen, die Kraft und Licht zu geben vermag (3157).

P. Johannes Kugler OSB

Priestergemeinschaft von Saint Séverin: HOMILIEN AUS SAINT-SEVERIN, II. Folge: Homilie-Zyklen für Advent, Vorfastenzeit, Karwoche, Pfingsten. 318 S., kt. DM 12.—. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn (3160).

Nicht zum direkten Nachmachen und Kopieren, wohl aber zum Lernen und Angeregt werden sind die hier vorgelegten Homilie-Zyklen der bekannten Pariser Priestergemeinschaft überaus wertvoll, weil sehr anschaulich gezeigt wird, wie aktuelle menschliche Fragestellungen, etwa die nach dem Leid, der Armut, dem Gehorsam, von der Schrift und vom Glauben her beantwortet werden können und sollen.

P. Johannes Kugler OSB

DAS NEUE TESTAMENT. Übersetzt und erläutert von Konstantin Rösch, neu bearbeitet von Kapistran Bott, 533 S. und vier Karten, Ln. DM 3.40, Verlag F. Schöningh, Paderborn 1967 (3163).

Der „Rösch“ ist eine der ältesten und bekanntesten NT Übersetzungen, erstmals 1921 herausgekommen und braucht somit kaum noch vorgestellt zu werden. Die Neubearbeitung umfaßt die Evangelien und die Apostelgeschichte. Man hat es also mit einer halb neuen und halb alten Ausgabe zu tun. Die Briefe des Apostel Paulus, die Katholischen Briefe und die Geheime Offenbarung des hl. Johannes werden in der nächsten Auflage neu bearbeitet vorgelegt.

P. Johannes Kugler OSB

Karl R. Dorr: DAS WORT HÖREN UND VOLLZIEHEN. Kanzelreden, Bd. II, 128 S., Ln. S 78.—. Cura Verlag, Wien (3171).

Man staunt bei diesen 28 ausgewählten Predigten des verstorbenen Dompredigers und Dompfarrers von St. Stephan in Wien, wie schlicht und konkret, wie zeitnahe und doch immer von der Schrift her dieser erfahrene Prediger und Seelsorger gepredigt hat. Imitamini! So möchte man vielen Mitbrüdern zurufen!

P. Johannes Kugler OSB

Albert Ohlmeyer OSB: REICHTUM DER PSALMEN. Erschlossen von Heiligen aller christlichen Zeiten, Bd. III, 256 S., Dünndruckausgabe, Taschenformat, Plastikband, DM 7,80, Fr. 9,40, S 57,70, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main (3180).
Alber Ohlmeyer, Abt von Neuburg bei Heidelberg, legt mit diesem kleinen Buch das dritte und letzte Bändchen seiner Reihe „Reichtum der Psalmen“ vor. Es ist – wie die beiden vorherigen – in sich abgeschlossen und bietet wieder klassische Psalmenkommentare aus vielen Jahrhunderten. Wann immer man eine kurze Meditation halten will, diese Meditationen vermitteln eine Fülle geistlicher Anregung.

P. Johannes Kugler OSB

Karl Rahner: GLAUBST DU AN GOTT? Reihe „Leben und Glauben“. 128. S., Ln. DM 12,80, Verlag Ars sacra, München (3186).

Das Buch ist ein echter Karl Rahner. Es ist ein tiefeschürfendes theologisches Buch, das die Frage mutig untersucht; es ist ein durch und durch pastorales Buch. Es führt zu einer neuen Freude am Glauben und dadurch zu Gott.

P. Johannes Kugler OSB

Jacob Kremer: DIE OSTERBOTSCHAFT DER VIER EVANGELIEN. 145 S., DM 6,80. Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart (3203).

Im Verständnis der Osterevangelen besteht bei vielen Christen eine Unsicherheit. Jacob Kremer versucht hier, die vielfältigen Probleme der Osterevangelen aufzuzeigen und zu ihrem rechten Verständnis anzuleiten. Die bibeltheologische Darlegung wird ergänzt durch eine Synopse der Osterevangelen, durch Literaturhinweise und durch 5 passende Abbildungen. Das Buch wird allen an der Wahrheit der biblischen Botschaft interessierten Christen eine willkommene Handreichung sein.

P. B. F.

Wolfgang Langer: SCHRIFTAUSLEGUNG IM UNTERRICHT. 188 S., broschiert. DM/sFr. 9,80. Reihe: Unterweisen und Verkünden I. Benziger Verlag Einsiedeln Zürich Köln (3204).

Die hier vorgelegte Studie ist aus Vorträgen bei religionspädagogischen Tagungen hervorgegangen. Die „Grundzüge der biblischen Unterweisung“ bieten einen kurzen, mit Textbeispielen belegten Aufriß der wesentlichen Strukturen heutigen Bibelunterrichts. Die Ausführungen über die Auferstehungskatechesen wollen noch einmal konkrete Folgerungen aus dem Grundsätzlichen ziehen – vor allem in Hinsicht auf eine didaktische Differenzierung der Texte nach Aussage und Sprachform. Die Literaturangaben regen zu weiterführender Lektüre an.

P. B. F.

Otto Betz: DIE ZUMUTUNG DES GLAUBENS. Ansätze für die religiöse Erziehung angesichts eines neuen Glaubensverständnisses, 183 S., kart., DM 10,80. Verlag J. Pfeiffer – München (3230).

Das fragwürdige, den Kindern anerzogene Glaubensbild hält leider nur zu oft nicht der kritischen Haltung der Heranwachsenden stand und versagt für die Weltbewährung der Erwachsenen. Mit T. Sartory, W. Langer und R. Sauer schlägt Betz vor, die Sozialisierung des Glaubens mittels beweglicher und durchlässiger Weisen für einen persönlichen Aneignungsprozeß ohne starre Formeln geschehen zu lassen.

R. Kleiner

Andre Brien: IST CHRISTUS VON HEUTE? Mündiger Glaube in einer modernen Welt. 220 S., kart., DM 10,80. Verlag J. Pfeiffer – München (3231).

Das naturwissenschaftliche und technische Denken, die Entpersönlichung und der Drang nach Selbstbestimmung, die Unbeweisbarkeit der Dogmen und der Machtwille erschweren dem heutigen Menschen den Zugang zum Glauben. B. hingegen stellt dar, wie Verständnis, Lebendigkeit und Integration des Glaubens abhängen werden von der Bildung lebendiger Gemeinden und Familiengruppen.

R. Kleiner

M. Gertrudis Schinle: CHRISTUS-GEBETE. 88 S., Ln. DM 6,40. V. Ars. Sacra/ München (3237).

Eine Trappistin zeigt uns, wie das aus der Frucht der Meditation entstandene Evangelium des Johannes den Hörer und Leser zu persönlichem Gebet hinführen kann, zu Bekenntnis, Bitte und Lobpreis.

R. Kleiner